

cirkula



MILENA SILVESTER QUADROS

Tramas Afro-Indígenas no Sul do Brasil

UMA CARTOGRAFIA DA
COSMOPOLÍTICA QUILOMBOLA

Copyright © Editora CirKula LTDA, 2020.

1º edição - 2020

Revisão, Normatização e Edição: Mauro Meirelles

Diagramação e Projeto Gráfico: Mauro Meirelles

Capa e Ilustrações: CirKula

Tiragem: 500 exemplares para distribuição on-line

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Q13t Quadros, Milena Silvester
Tramas Afroindígenas no Sul do Brasil : uma
cartografia da cosmopolítica quilombola / Milena Silvester
Quadros. -- Porto Alegre, RS : CirKula, 2020.
241 p.; 16cm x 23cm.

ISBN 978-65-5950-015-4

1. Quilombolas. 2. Cosmopolítica 3. Criatividade na
cultura I. Título.

CDU(online): 316

Catalogação na publicação: Aline Terra Silveira CRB10/1933

Todos os direitos reservados à Editora CirKula LTDA. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais (Lei 9.610/98).

Editora CirKula

Av. Osvaldo Aranha, 522 - Bomfim

Porto Alegre - RS - CEP: 90035-190

e-mail: editora@circula.com.br

Loja Virtual: www.livrariacirkula.com.br

TRAMAS AFROINDÍGENAS NO SUL DO BRASIL

**UMA CARTOGRAFIA DA
COSMOPOLÍTICA
QUILOMBOLA**

MILENA SILVESTER QUADROS


2020



Nós acreditamos que na descendência tudo vai dar certo.
(Seu Emílio)

Para ver um mundo num grão de areia
E um céu numa flor silvestre,
Segure o infinito na palma de sua mão,
E a eternidade numa hora.
(William Blake)



AGRADECIMENTOS

Uma jornada de quatro anos não termina sem o encontro com pessoas que se tornam, de alguma forma, especiais em nossas vidas. Gostaria de registrar minha profunda gratidão por estas pessoas queridas que atravessaram meu caminho nestes anos de doutorado e que, agora, se materializa neste livro.

Começo agradecendo imensamente às pessoas que me emprestaram momentos de suas vidas para compartilhar comigo experiências que possibilitaram a elaboração deste trabalho. Agradeço à Comunidade Quilombola de Júlio Borges como um todo e, em particular, aos amigos especiais, dos quais precisei aprender a estar distante: Nerci e Débora; Rose e seus filhos, Ruthiele, Gisele e Jose; Jessi; à queridíssima Totonha; Ércia; Irmã Hélia; Irmã Midinha; à divertida Nega e seus filhos de coração, Gustavo e Otávio; ao filósofo da vida, Seu Emílio; Marcos; Lucinda; Tia Olívia; Daice; Angélica e Oriza. Agradeço imensamente aos Kaingangs acampados em Júlio Borges pelo carinho e receptividade com que me receberam em suas casas improvisadas, em especial, ao Hélio e à sua esposa. A vocês, meu mais sincero agradecimento!

Agradeço às pessoas que me possibilitaram o acesso à localidade de Júlio Borges, em particular, aos servidores da EMATER do Salto do Jacuí, Adeleir, Ângela e Tânia. Igualmente às pessoas que aceitaram conversar comigo sobre os acontecimentos transcorridos em Júlio Borges. Sou imensamente devedora e grata ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do RS, cuja Política de Capacitação Docente possibilitou-me dispor de dois anos de afastamento das atividades profissionais para dedicação integral à pesquisa de doutorado.

Agradeço aos amigos do IACOREQ, Paulo Sérgio da Silva e Bira Toledo, pelo convite para compartilhar minhas experiências de pesquisa junto ao Quilombo do Limoeiro e de Casca. Sem dúvidas, estes foram momentos importantes para a construção deste trabalho, por isso meu muito obrigada! Agradeço à Maria Paula Prates pelo convite para palestrar no Colóquio de Antropologia da UFCS-PA, oportunidade em que pude compartilhar minhas experiências

de pesquisa com outras pesquisadoras. Além de meu agradecimento, registro minha admiração e meu respeito pela profissional que é.

Gostaria de agradecer aos Professores Alberto Riella, Francisco Entrena e Ivaldo Gehlen pela oportunidade de ter começado os estudos de Doutorado na Universidade de Granada, Espanha, antes de ter ingressado na UFRGS. Ao professor Ivaldo também, pelo carinho e atenção dispensados no tempo em que estivemos mais próximos. Sou grata à *Red de Desarrollo Rural y Integración Regional* pela concessão da bolsa que me possibilitou estar na Espanha durante alguns meses do ano de 2009. Gostaria de agradecer àquelas pessoas com quem pude conviver em Granada e que tornaram estes meses mais prazerosos e alegres – umas com quem ainda mantenho contato; outras a quem, mesmo distantes, mantenho um inestimável carinho: Paola, Paco, Ariel, Maria e Natália.

Sou imensamente grata ao professor, orientador e amigo José Carlos dos Anjos pela parceria em compormos juntos este trabalho, pela paciência nos momentos de maior insegurança e pela inspiração que os momentos de troca me proporcionaram. Igualmente gostaria de registrar minha admiração pela maneira despretensiosa, mas instigante, com que conduz a atividade acadêmica e intelectual.

Aos meus familiares e aos amigos que estão ou que passaram pela minha vida nestes anos de doutorado, mais que um agradecimento, um pedido de desculpas pela minha ausência em muitos momentos especiais. Agradeço ao meu irmão Juju e à cunhada Tielli por, mesmo distantes, estarem sempre presentes. Ao meu amado sobrinho e afilhado Antonio pela paciência de uma tia ausente. À minha amiga/irmã Adriana pela amizade, pelo ouvido, força, pela inspiração de vida e por compartilhar comigo os “ensinamentos filosóficos de Taninha”, meu mais profundo obrigada!

Aos meus filhos Olivia e Davi meu maior agradecimento por simplesmente ensinarem-me o amor.

À minha mãe Tania, que habita o cosmo em forma de borboleta, joaninha, uma índia, uma cigana ou uma planta, como gostava de dizer antes de partir para este outro lado, meu eterno agradecimento por ensinar-me a vida!

CONSELHO EDITORIAL

César Alessandro Sagrillo Figueiredo

José Rogério Lopes

Jussara Reis Prá

Luciana Hoppe

Marcelo Tadvald

Mauro Meirelles

CONSELHO CIENTÍFICO

Alejandro Frigerio (Argentina) - Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Pesquisador do CONICET e Professor da Universidade Católica Argentina (Buenos Aires).

André Luiz da Silva (Brasil) - Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Humano da Universidade de Taubaté.

Antonio David Cattani (Brasil) - Doutor pela Universidade de Paris I - Panthéon-Sorbonne, Pós-Doutor pela Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales e Professor Titular de Sociologia da UFRGS.

Arnaud Sales (Canadá) - Doutor d'État pela Universidade de Paris VII e Professor Titular do Departamento de Sociologia da Universidade de Montreal.

Cíntia Inês Boll (Brasil) - Doutora em Educação e professora no Departamento de Estudos Especializados na Faculdade de Educação da UFRGS.

Daniel Gustavo Mocelin (Brasil) - Doutor em Sociologia e Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Dominique Maingueneau (França) - Doutor em Linguística e Professor na Universidade de Paris IV Paris-Sorbonne.

Estela Maris Giordani (Brasil) - Doutora em Educação, Professora Associada da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e pesquisadora da Antonio Meneghetti Faculdade (AMF).

Hilario Wynarczyk (Argentina) - Doutor em Sociologia e Professor Titular da Universidade Nacional de San Martín (UNSAM).

José Rogério Lopes (Brasil) - Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Professor Titular II do PPG em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

Ileizi Luciana Fiorelli Silva (Brasil) - Doutora em Sociologia pela FFLCH- USP e professora da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Leandro Raizer (Brasil) - Doutor em Sociologia e Professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Luís Fernando Santos Corrêa da Silva (Brasil) - Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Ciências Humanas da UFFS.

Lygia Costa (Brasil) - Pós-doutora pelo Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, IPPUR/UFRJ e professora da Escola Brasileira de Administração Pública e de Empresas (EBAPE) da Fundação Getúlio Vargas (FGV).

Maria Regina Momesso (Brasil) - Doutora em Letras e Linguística e Professora da Universidade do Estado de São Paulo (UNESP).

Marie Jane Soares Carvalho (Brasil) - Doutora em Educação, Pós-Doutora pela UNED/Madrid e Professora Associada da UFRGS.

Mauro Meirelles (Brasil) - Doutor em Antropologia Social e Pesquisador do Laboratório Virtual e Interativo de Ciências Sociais (LAVIECS/UFRGS).

Silvio Roberto Taffarel (Brasil) - Doutor em Engenharia e professor do Programa de Pós-Graduação em Avaliação de Impactos Ambientais em Mineração do Unilasalle.

Stefania Capone (França) – Doutora em Etnologia pela Universidade de Paris X- Nanterre e Professora da Universidade de Paris X-Nanterre.

Thiago Ingrassia Pereira (Brasil) - Doutor em Educação e Professor do Programa de Pós-Graduação Profissional em Educação da UFFS e do Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFFS.

Wrana Panizzi (Brasil) - Doutora em Urbanisme et Amenagement pela Université de Paris XII (Paris-Val-de-Marne), em Science Sociale pela Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne) e Professora Titular da UFRGS.

Zilá Bernd (Brasil) - Doutora em Letras e Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais da Universidade LaSalle.

SUMÁRIO

- 13 **PREFÁCIO**
- 19 **APRESENTAÇÃO**
- 23 **INTRODUÇÃO: UMA ADIVINHA**
- 31 **CAPÍTULO 1 - O CALEIDOSCÓPIO: A INVENÇÃO DO PROBLEMA, OS CAMINHOS PERCORRIDOS E A ORGANIZAÇÃO DA OBRA**
- 53 **CAPÍTULO 2 - AS ALTERIDADES EM JÚLIO BORGES**
- 69 **CAPÍTULO 3 - FORÇAS REATIVAS**
- 101 **CAPÍTULO 4 - O TERRITÓRIO SOBRECODIFICADO: O ESTADO ATUANDO JUNTO AOS QUILOMBOLAS**
- 149 **CAPÍTULO 5 - TERRITÓRIO E DÁDIVA NA COSMOPOLÍTICA QUILOMBOLA**
- 199 **CAPÍTULO 6 - AGENCIAMENTOS DE DEVIR: A TRANSFERÊNCIA PARA A ÁREA TITULADA E OUTROS ACONTECIMENTOS**
- 225 **CONSIDERAÇÕES FINAIS**
- 231 **REFERÊNCIAS**
- 245 **SOBRE A AUTORA**



PREFÁCIO

Numa conjuntura em que as mudanças parecem ter apenas direções conservadoras, em que as forças cegas da ganância conjugada a poderes de vigilância, manipulação e morte ameaçam de a todos engolir e em que não sabemos que hecatombe chegará primeiro, se a climática, a financeira ou a militar, é de desconfiar que as esperanças estejam encobertas pelas cinzas, que eventos minúsculos estejam urdindo possibilidades inusitadas.

E se estiver acontecendo algo que nos escapa por sua molecularidade? E se as conexões dos subalternos proliferam silenciosamente com a potência do múltiplo? Se indígenas armados estiverem dispostos a enfrentar latifundiários para defender quilombolas? E se quilombolas estiverem tomando indígenas como “próximos”? E se de proximidade em proximidade os acontecimentos forem criando diferenças cada vez mais incontroláveis?

Talvez esse acontecer minúsculo nos passe despercebido. A menos que alguém esteja munido de ferramentas especiais para a cartografia de microacontecimentos. E cartografar não é aqui um empreendimento exterior à conexão entre esses eventos micropolíticos. Antes poderia ser uma das dimensões em que aquilo que acontece nas fimbrias pode gerar novas esperanças. Cartografar é aqui se tornar sensível a possibilidades de se assombrar com configurações inusitadas em lugares recônditos.

Esse tipo de cartografia é o que Milena Quadros faz eclodir de forma exemplar ao conduzir-nos no “contexto de implementação dos dispositivos de justiça para regularização fundiária do território habitado por famílias quilombolas que vivem na localidade de Júlio Borges, município do Salto do Jacuí, RS”.

Quase sempre, realizar etnografias de realidades de regularização fundiária de comunidades tradicionais implica em cenários de conflito, extremamente dinâmicos, o que dificulta a estabilização de uma imagem regular da comunidade em questão. Se a cartografia é

parte do acontecimento, como seria possível realizá-la num contexto em que a instabilidade é uma constante, em que o pesquisador não consegue retornar a campo e encontrar alguma repetição de acontecimentos que proporcionem um sentido de familiaridade? Quando toda a visita a campo proporciona resultados extremamente surpreendentes? O que fazer depois com um diário de campo recheado de informações que não formam um quadro de inteligibilidade?

Ser afetado em campo pode ser então definido como ser tomado por forças emocionais e intelectuais que situam a pesquisadora em perspectivas inesperadas. Por perspectiva etnográfica entende-se aqui a força intelectual e afetiva que do encontro com os nativos impõe o modo de organizar o caleidoscópio de experiências em campo. Não se trata da invenção de um ponto de vista transcendental, neutro, de algum modo acima das perspectivas dos interlocutores em campo. Trata-se de modos corporados de se iniciar narrativas parciais, retomadas de forma ligeiramente deslocadas em cada capítulo. Sobre os projetos de desenvolvimento, às ações de regularização fundiária desenvolvidas no território ou os festejos da comunidade, as descrições são pontos de vista nativos tecidos com um referencial teórico aberto que de Wagner a Stengers permitem que a etnografia seja um acontecimento deslocado tanto da subjetividade da pesquisadora quanto de um autêntico resgate da voz nativa.

Essas descrições não são supostas, mais instigantes, nem mais inteligentes do que aquelas que os próprios quilombolas já vêm tecendo em suas conversas locais. São apenas diferentes e o segredo de sua cientificidade reside na capacidade de convencer pessoas de outros ambientes distantes do quilombo (em primeiro lugar os da academia, e de modo geral, talvez, agentes poderosos na definição de políticas, todos nós leitores) que os dados estão dispostos de modo que possam ser desmontados e remontados criativamente, sem que o sentido de um conjunto de injustiças históricas se altere significativamente.

A cientificidade reside no movimento entre as conversas ocorridas nas comunidades tradicionais e as conversas que, a partir delas, a autora estabelece com as controvérsias acadêmicas.

O fato de que as crises atuais estejam a reclamar recursos cognitivos indisponíveis nos marcos da modernidade ocidental implica

numa mudança decisiva na forma de se relacionar com outros mundos, os “não modernos”, aqueles que o Estado brasileiro reconhece hoje como comunidades tradicionais. Agora suas inteligências organizativas que permitiram resistir até aqui e suas conversações cotidianas talvez devam ser reconstituídas como fontes de teorias, possibilidades de experimentação do além de nossas teorias modernas. Na experimentação da Milena Quadros, quilombolas não são meros objetos de aplicação de teorias. Teorias inesperadas eclodem quando nativos são atentamente escutados e seus afetos e inteligências enunciativas desarranjam os quadros metodológicos prévios. Essa é a experimentação cartográfica pela qual o texto da Milena Quadros, atenta ao humor quilombola, nos traz uma lufada.

José Carlos dos Anjos

Porto Alegre, 9 de agosto de 2017.



Apresentação



APRESENTAÇÃO

O livro trata do encontro entre mundos divergentes. Mais precisamente dos dilemas, das incompreensões e daquelas informações que custam a se tornar plausíveis durante as incursões que, nós pesquisadores, realizamos em nossos universos de pesquisa. Se tal encontro é capaz de gerar experiências dramáticas que nos puxam para fora dos lugares que confortavelmente habitamos, ele é, na mesma medida, o único caminho possível para produzir uma grade de inteligibilidade razoável e válida para todos aqueles implicados no movimento que produz uma pesquisa. A presente, tese, agora apresentada na forma de livro, trata destes movimentos dissonantes e das confrontações decorridas da atenção recente que os povos negros rurais têm recebido no cenário público brasileiro.

Sobretudo, o livro trata das categorias nativas de um povo quilombola, a partir das quais se é possível colocar em xeque os pressupostos, as verdades e as certezas utilizadas por especialistas, por mediadores de políticas públicas e por pesquisadores para adentrar o mundo quilombola. A atenção crescente de estudos focalizando populações negras rurais nos coloca em relação com estilos de criatividade que até pouco tempo mantinham-se ocultos. Desse interesse, brotam concepções divergentes acerca do território, da identidade e da composição da vida quilombola, que abrem o caminho para a formulação de conceitos outros. Conceitos que testam as categorias habituais com as quais estamos acostumados a nos manejarmos.

O texto traz lampejos de uma experiência etnográfica realizada na comunidade quilombola de Júlio Borges, situada no distrito de mesmo nome e pertencente ao município de Salto do Jacuí, Rio Grande do Sul, durante o processo de titulação territorial. Em Júlio Borges, além dos quilombolas, passaram a residir na área em vias de titulação, ao longo do movimento de territorialização quilombola, coletivos de indígenas Kaingang e algumas famílias de posseiros. As formas de convívio entre quilombolas e indígenas levam-nos a

penetrar um mundo marcado pela transformação e pela diferenciação em movimentos sucessivos de devir. Este estilo de relação e de convívio, marcado pelo movimento, desenha a organização do mundo quilombola, ao mesmo tempo que nos coloca diante de certas modalidades de agenciamento político, cuja potência coloca à prova os dispositivos estatais de organização do território de Júlio Borges operacionalizados pela Política Nacional de Titulação Territorial, assim como as categorias que convencionalmente mobilizamos para estudar os povos rurais no Brasil.

É no contexto de implementação dos dispositivos de justiça para regularização fundiária do território habitado por famílias negras em Júlio Borges que se circunscreve uma cosmopolítica quilombola. Composta por uma territorialidade particular e tecida sob vínculos que não se reduzem exclusivamente aos vínculos com o Estado, a cosmopolítica quilombola engloba as relações com a terra, com as forças divinas, com o passado agenciado como um devir, com outros povos, com os alimentos, com os animais, entre outros. Podemos dizer que deste conjunto de relações proliferantes advém um modo singular de agenciar a identidade quilombola no território.

Tendo como plano de fundo os acontecimentos que sucederam à Política de Titulação Territorial, a intenção é tanto aprofundar o conhecimento acerca das comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, quanto contribuir para um debate epistemológico. Colocando em perspectiva e questionando não apenas os aparelhos de Estado que atuam diretamente nessas comunidades, mas, sobretudo, examinando os pressupostos ontológicos implicados nas operações de construção do saber acadêmico.

Introdução: uma adivinha



INTRODUÇÃO: UMA ADIVINHA

Ao som dos tapas para matar os *borrachudos* girava a cuia na roda de chimarrão no primeiro dia que estive no vilarejo rural Júlio Borges. Minha inserção em campo foi um tanto acidental, pois, nesta primeira vez que estive na comunidade, fui ao município de Salto do Jacuí com o propósito de conversar informalmente com um dos servidores da Secretaria de Desenvolvimento Rural, Pesca e Cooperativismo (SDR) do Estado do Rio Grande do Sul (RS), o qual estava na cidade para resolver questões atinentes aos coletivos negros, indígenas e sem terras que residem em Júlio Borges. A intenção era apenas acercar-me dos acontecimentos que envolvem a titulação de uma área, pertencente ao Estado, a um coletivo cuja ascendência remonta ao período da escravidão.

Enquanto conversava com o servidor da SDR na pequena antessala que separa o setor de Infraestrutura do longo corredor que leva à escada principal da Prefeitura Municipal, fomos algumas vezes interpelados por dois funcionários. Eram funcionários indígenas da etnia Kaingang que integram o coletivo da Borboleta e ocupam cargos de confiança na atual gestão municipal. Demonstrando certa preocupação, buscavam informações sobre o andamento do processo que envolve a denúncia de ocupação de uma casa em Júlio Borges feita ao Ministério Público. A casa abandonada por pequenos agricultores foi ocupada por outra coletividade Kaingang, esta provinda da Terra Indígena da Guarita, que se alojou há cerca de dois anos – início de dois mil e treze - em uma pequena porção de terras que compõe a área de duzentos e onze hectares, a qual está sendo titulada aos quilombolas em Júlio Borges. A denúncia fora realizada pelos Kaingang da Borboleta que vivem na área do Estado já há mais tempo e que, portanto, não aceitam a presença daqueles na região.

Quando não éramos interrompidos, o servidor da SDR falava-me sobre as políticas públicas da atual gestão do governo estadual, destinadas às mais de cento e trinta comunidades reconhecidas

e certificadas como remanescentes de quilombo no Estado do RS pela Fundação Palmares do Governo Federal. Apresentava-me, entre um assunto e outro, materiais impressos que descreviam projetos, recursos aplicados, programas de moradia, entidades mobilizadas no funcionamento das políticas, entre outras ações. Em meio à apresentação de uma dessas atuações da SDR, recebi o convite para irmos até o vilarejo Júlio Borges, pois seu compromisso no Salto do Jacuí durante aquela semana era ir até à zona dos conflitos para mediar a situação.

Chegando ao vilarejo, fomos gentilmente integrados à roda de chimarrão já formada por Hélia (Irmã Hélia, como é conhecida por todos), seu esposo, Olavo, Seu Emílio (Presidente da Associação Quilombola de Júlio Borges), Maria Darci (conhecida por Daice), Oriza e Angélica, cujas residências encontram-se próximas umas das outras e localizadas em uma das entradas do povoado. O conjunto de residências forma o núcleo da família Pantaleão Pinto. Os que moram nesta área também são informalmente denominados moradores “da ponte”, em alusão à estreita passagem erigida sobre o córrego que corta a parte baixa da região onde suas casas estão situadas.

Na roda de chimarrão, cruzando por entre as cadeiras, alguns gatos eram enxotados com frequência para fora do círculo, mas teimavam em voltar. Além dos gatos, conversávamos em meio à presença dos *borrachudos* (um simulídeo abundante na região) que, a mim, particularmente, causava muito desconforto, em virtude das dezenas de picadas bastante dolorosas que recebíamos destes insetos. Segundo a EMBRAPA, a presença em excesso dessa espécie de inseto em áreas rurais está relacionada ao descontrole ambiental, já que o desmatamento das florestas ciliares nas margens dos rios e a poluição dos mananciais hídricos com agrotóxicos usados nas lavouras levam ao extermínio dos predadores naturais deste inseto, como, por exemplo, algumas espécies de peixes (PEGORARO, 1987).

De fato, o rio que corta o vilarejo é bastante poluído, pois, uma vez cercado por imensas áreas de lavoura, é possível perceber, em certos locais, a inexistência das matas que protegem o seu curso. Em algum momento de nossa conversa, disse a eles que me parecia um privilégio residirem próximos a um rio tão bonito e que poucos têm a oportunidade de viver tão perto de uma cachoeira situada

quase no quintal de casa. Todavia, disseram-me que, em função *do veneno que é jogado no rio*, não é possível banhar-se ali, sobretudo no verão, pois as pessoas, e principalmente as crianças, podem ser afetadas por doenças dermatológicas. Ficam com vermelhidão na pele, inchaço e muito mal estar.

No trajeto que liga outros municípios do interior do RS ao Salto do Jacuí, e este à localidade de Júlio Borges, achamo-nos diante do que poderíamos qualificar de uma mono-paisagem constituída pelas imensas áreas de lavoura que caracterizam a produção agrícola do Estado. Este retrato é apenas modificado pela coloração dos campos que se altera segundo a época do ano e o tipo de cultivo realizado: do verde suave das mudas jovens recém plantadas, passando pelo verde intenso das plantas amadurecidas até retornar ao bege palha do solo desnudado após a colheita.

Estas áreas de lavoura, dos chamados *granjeiros*, cujo plantio alterna-se entre a soja, o trigo e o milho, fazem uso de grande quantidade de herbicidas e agrotóxicos. Segundo a fiscalização ambiental, realizada pela FEPAN anualmente nas áreas rurais do município, a contaminação do solo em decorrência dos insumos necessários ao plantio estende-se também aos chamados olhos d'água, ou às nascentes, o que inviabiliza o consumo humano da água ali presente.

Durante nossa conversa, Daice me contava que a *sanga* e as cachoeiras eram os locais onde os quilombolas encontravam-se em tempos mais antigos para lavarem roupas, retirarem água para o consumo doméstico ou para se refrescarem nos dias de calor. Os espaços por onde passam as águas eram lugares de convívio e socialidade entre os moradores da localidade. No entanto, o uso destes espaços ficou limitado devido ao excesso *de uso de agrotóxicos e venenos realizado pelos granjeiros vizinhos*. Além desse problema, muitos relataram que a *sanga* e as nascentes praticamente secam durante o crescimento da soja e do trigo. Isso decorre, segundo o que me informou um funcionário da EMATER, em outra ocasião, do uso excessivo de água pelos mesmos *granjeiros* nos “pivots” de irrigação. Explicou-me ainda que a fiscalização sobre o uso da água nas lavouras ocorre no período das cheias dos rios levando a autorização do uso por parte dos órgãos regulamentadores. Porém, o tempo de irrigação ocorre no período de seca dos rios.

Aproveitando o ensejo sobre o tema das doenças provocadas pela contaminação da água, Seu Emílio fez várias solicitações ao correspondente da SDR sobre o atendimento à saúde. Disse que estão abandonados nesse sentido e que precisam com urgência de uma solução. Seu pedido foi secundado por uma profusão de relatos sobre casos de doenças graves não atendidos, falta de transporte para deslocarem-se em casos de urgência até o hospital da cidade e reclamações sobre a existência de um Posto de Saúde Indígena no vilarejo pelo qual não podem ser assistidos.

Na sequência da conversa, despedimo-nos das pessoas que ali estavam e seguimos caminho em direção à área do conflito. No trajeto, a caminhonete Ranger da SDR em que estávamos foi diversas vezes interceptada por moradores de Júlio Borges – quilombolas, pequenos agricultores e indígenas. Quanto aos primeiros, interessavam-se pelas questões que envolvem o modo de utilização da terra. Este assunto também havia sido abordado pelos moradores “da ponte”. As apreensões a esse respeito desenrolam-se em um contexto no qual o governo do Estado propõe um modo específico de utilização da terra que está sendo titulada ao coletivo, cujas diretrizes, segundo o órgão que coordena a titulação da área, estaria de acordo com as formas de organização quilombola e condizentes com a identidade deste agrupamento. O governo propõe, assim, que a terra seja utilizada coletivamente, além do que, propõe racionalizar o sistema produtivo a partir do plantio das culturas da região, segundo a época do ano. Muitos não estão propensos a aceitar esta proposta pois querem utilizar a terra para fazer usos específicos de acordo com os desejos de cada família, tal como roças de subsistência, criação de animais, cultivo de peixes e abelhas, entre outras atividades.

Na continuação, fomos interpelados por dois agricultores que estavam para deixar o vilarejo e serem transferidos para um assentamento no município de São Gabriel. Acontece que algumas famílias, que não se enquadraram em nenhuma categoria étnica para permanecer na região, passaram a compor o cadastro do INCRA na condição sem terras, sendo incluídas no Programa Nacional de Reforma Agrária e transferidas para a área de assentamento. Um dos senhores perguntava sobre o prazo para deixar o local, e o ou-

tro perguntava se, ao invés dele, poderia inserir o filho na política de assentamento, já que era aposentado como servidor público da CEEE e não se enquadrava nas exigências da Política. Alegando terem passado toda sua vida ali, algumas famílias não querem deixar o local pois recusam-se a receber um lote de terra em outro município.

Dando prosseguimento ao trajeto, passamos pela casa que é alvo da denúncia ao Ministério Público, por invasão. A pequena casa de madeira, abandonada por um dos reassentados em São Gabriel, havia sido invadida há cerca de uma semana, e ali estava uma mulher indígena do coletivo Kaingang com quatro crianças ao redor de um fogo de chão que cozinhava uma panela de feijão. Disse-nos que o marido estava trabalhando na lavoura e que naquela tarde a casa já havia sido alvejada por dois tiros. Olhando para o alto, podíamos ver homens entrincheirados ao longo da estrada de chão que corta a parte mais alta de onde nos encontrávamos, eram membros do agrupamento Kaingang da Borboleta. Logo abaixo, achava-se o restante das famílias ligadas ao coletivo Kaingang da Guarita, que participaram do plano de invasão.

Ficamos ali por alguns minutos e, enquanto escutava as tentativas de acordo entre os invasores indígenas e o Estado, sem que pudesse, naquele momento, fazer qualquer ideia do que acontecia em Júlio Borges, fiquei a observar o cenário ao meu entorno: uma área de menos de um hectare, desmatada ao redor de uma pequena edificação que um dia foi um posto de saúde que atendia moradores da região, cerca de dez barracos erguidos com lona e pedaços de madeira e taquara, cachorros magros, caturritas domesticadas pelos indígenas e algumas crianças tentando livrar-se dos *borrachudos* que se amontoavam como nuvens ao seus redores.



Capítulo 1

**O caleidoscópio: a invenção do problema,
os caminhos percorridos e a organização
da obra**



CAPÍTULO 1

O CALEIDOSCÓPIO: A INVENÇÃO DO PROBLEMA, OS CAMINHOS PERCORRIDOS E A ORGANIZAÇÃO DA OBRA

Da invenção do Problema

As experiências narradas na introdução formaram o contexto ao qual fui aproximada no início da pesquisa. Meu intuito inicial, de modo geral, era estudar uma comunidade quilombola em sua relação com as recentes Políticas Públicas, especialmente as atinentes à titulação de territórios tradicionalmente ocupados por coletivos negros. Meu desejo era estimulado por experiências pessoais e, sobretudo, por um certo ideal de justiça que perseguiu a mim e a outros colegas de classe que formaram uma das turmas do curso de História da FURG dos primeiros anos da década de dois mil. Uma predileção para estudar comunidades étnicas, sobretudo negras, em situações de invisibilidade, serviu, então, de impulso para que chegasse até Júlio Borges. Chamava-me bastante atenção a existência de comunidades como essa em áreas rurais de praticamente todo o território brasileiro, travando lutas, resistências e atualizando formas de assujeitamento que estiveram longe de cessar com a Abolição em 1888.

Ao redesenhar a experiência inicial vivida em campo, brevemente relatada nas páginas anteriores, para então decodificá-la agora em texto, e, se me fosse sugerido, à época, descrevê-la em imagem, esta estaria próxima à imagem de um quebra-cabeças. A imagem do quebra-cabeça situava-me num contexto em que a Política de Titulação provocava, ela mesma, uma série de descontinuidades na vida de diversas pessoas. Nesse primeiro encontro, fui levada a presenciar algumas das tantas controvérsias que envolveram a Política de Titulação em Júlio Borges, além de outras tantas desdobradas ao longo do trabalho de campo, realizado no transcurso dos anos de 2013 e 2014. Dentre elas, o conflito entre dois agrupamentos indígenas de uma mesma etnia; as contradições nas categorias sociais movidas pelo Estado e por esta pesquisadora; as controvérsias entre a Ciência, a Política e a realidade vivida em Júlio Borges na elaboração do Relatório

Técnico de Identificação e Delimitação de territórios remanescentes de quilombo (RTID); a construção de alianças interétnicas e modos de ajuda mútua; a produção de segmentaridades fluidas e acidentais; e, não raro, deslealdades e traições que atingiram as coletividades que habitam o território de Júlio Borges. Uma só Política, em um só lugar, resultava em sem fins de acontecimentos que custavam a encaixar, como num quebra-cabeças, nos métodos científicos.

Todavia, se me fosse sugerido, ao término do trabalho, transcrever em imagem – se isso fosse possível – o resultado que compõe as páginas a seguir, a imagem seria hoje a de um caleidoscópio. Um caleidoscópio dá forma a jogos de imagens que, através do reflexo da luz exterior em pequenos espelhos inclinados, apresentam, a cada movimento, combinações variadas que dificilmente se repetem. Como descreveu Paul Veyne (1982), não há nada de mais determinado do que os distintos fragmentos de vidro que compõem este instrumento, todavia, é impossível determinar uma regularidade ou fazer a ciência das imagens que estes fragmentos produzem nas intermináveis relações que as figuras mantêm entre si a partir dos movimentos realizados.

Para ascender à tal ciência, algumas condições teriam que ser satisfeitas, considera o autor. Seria preciso que o caleidoscópio fosse construído de tal forma que pudesse reencontrar, por trás da variedade de figuras, algumas estruturas que se repetem periodicamente e, cuja repetição possa-se prever, ou que a precisão do movimento com a mão introduza, repetidamente, esta ou aquela figura sempre no mesmo lugar. Se essas condições não forem satisfeitas, não se poderá fazer mais do que contar a história da sucessão das imagens que aparecem. A história não tem sentido nem ciclos, se seguirmos a pragmática de Veyne. Por isso, se reiniciasse o trabalho de campo hoje, se retornasse ao mesmo local e desejasse estudar os acontecimentos que resultam atualmente da mesma Política de Titulação, o que encontraria em campo, no limite, seriam apenas outras imagens desenhadas a partir das mesmas figuras.

Os fenômenos que descrevo, assim como o conjunto das experiências vividas em campo, ensinaram-me a romper com um tipo de pensamento fortemente alicerçado sobre pontos fixos como, se cabe a

analogia, as partes de um quebra-cabeças. De início, o impacto causado pelas primeiras impressões que relato levaram-me a tentar encaixar supostas peças, sem perceber que a singularidade dos acontecimentos que envolveram a Titulação Territorial a um remanescente de quilombo na localidade de Júlio Borges produzia desenhos imprevisíveis do ponto de vista de uma regularidade científica. Essa dificuldade, de certo modo, uma predileção pelas peças, pelos fragmentos e por suas fronteiras me fazia devota de um mundo que tem fixação pelas coisas estáveis, estabilizáveis e, por isso, mais compreensíveis.

Meu pensamento era corolário do que Strathern (2014, p. 231) chama de “uma matemática que vê o mundo como inerentemente dividido em unidades”. Esse ponto de vista, do qual me descobri herdeira, segundo Strathern (2014, p. 231), traz, em si, sua própria conclusão: “o entendimento das relações como extrínsecas a essas unidades, isto é, como formas secundárias de conectar as coisas”. Como lembra a autora, embora os fragmentos pertençam ao domínio da vida humana, sempre que os abstraímos como ‘coisas’, fora de seus inúmeros contextos relacionais, conferimos a eles uma identidade anterior a qualquer tipo de relação.

Devedora deste modo particular de estruturar o pensamento, comecei a pesquisa em Júlio Borges tentando encontrar regularidades, modelos e padrões com os quais pudesse interpretar aqueles fenômenos que, à primeira vista, pareciam tão complexos. A certa altura, porém, percebi que não seria possível encaixar peças. Foi quando me vi instigada a interpretar a mim mesma, passando em prospecção, não apenas as minhas suposições teóricas e metodológicas, mas o meu olhar sobre o mundo e as coisas do mundo, isto é, meu próprio pensamento. De maneira não deliberada, lancei-me a uma desconstrução ontológica de muitas destas certezas e a percorrer outros referenciais que ajudassem a produzir um novo olhar sobre as experiências vividas em campo. Quanto a primeira operação, a de desconstrução de certas convicções, foi preciso realizar uma minúscula arqueologia de minha formação acadêmica, a qual recobro ligeiramente a seguir.

A graduação realizei em História, porém sempre tive predileção pela Sociologia. Assim que concluí o curso, dei início aos

estudos de Pós-Graduação nesta área. Primeiro realizei uma especialização em Sociologia e Política na Universidade Federal de Pelotas, cujo trabalho de conclusão do curso possui o título “*Desenvolvimento e Geração de Emprego: uma crítica da ideologia no discurso do Poder Público de Rio Grande, RS*”. Neste estudo, abordava a relação entre a Política do município e o discurso da geração de emprego produzido a partir dos novos empreendimentos econômicos que chegavam à Zona Portuária de Rio Grande. Resumidamente, eu queria provar que o Estado, a Política, produz ideologias que se originam em determinadas classes sociais e, por um jogo de forças e de dominação, conseguem impor seus sistemas de pensamento sobre as outras. Na sequência, ingressei no Mestrado do Programa de Pós-Graduação da UFRGS em Sociologia, onde tive a oportunidade de penetrar cada vez mais fundo nos pontos fixados pelas muitas disciplinas da Sociologia. Fui adquirindo destreza em operar estas categorias.

Estudávamos Marx e as classes sociais, a divisão do trabalho, a dialética, a práxis. Estudávamos Durkheim e os fatos sociais totais; Weber e as teorias da ação social. Lembro da centralidade ocupada pelas discussões que englobavam as relações entre indivíduo e sociedade. Este caráter fulcral do debate apreendíamos através de autores como Norbert Elias, Bourdieu, Freud, Goffman e outros interacionistas simbólicos; também através das teorias sobre a luta por reconhecimento, sobre a etnicidade e a cultura por Honnet, Barth e outros. Esses foram alguns dos temas e dos autores que, mais tarde, influenciaram a elaboração da Dissertação de Mestrado que abordou as redes que conectavam empresários a certos segmentos do Estado, na construção de um Programa Político para o Governo do Estado do RS.

Posteriormente, antes de ingressar no Programa de Doutorado em Sociologia da UFRGS, frequentei outro curso de Doutorado em Sociologia, desta vez fora do país, na Espanha. Bolsista da *Red de Desarrollo Territorial e Inovación Regional* (REDETIR), na Universidade de Granada, cursei sete disciplinas, dentre elas Sociologia do Esporte, Sociologia dos Meios de Comunicação, Sociologia Política, Sociologia da Religião, Sociologia do Meio Am-

biente, entre outras. De temas bastante distintos, essas disciplinas tinham em comum o fato de reportarem a referenciais teóricos bastante balizados, ou seja, para cada disciplina, categorias que se encaixavam naquela realidade distinta. Para os Meios de Comunicação, a relação entre a mídia e os interesses capitalistas; para o Meio Ambiente, a dinâmica entre a Natureza e a Sociedade; para a Religião, o homem em relação com um sistema simbólico de representação, e assim por diante.

Debitária de uma dada formação acadêmica, em Júlio Borges, eu mobilizava o conjunto de referenciais teóricos e as categorias ensinadas pela Sociologia para afastar do meu campo de pesquisa qualquer tipo de imprevisibilidade ou incerteza originada na divergência. Não por uma escolha deliberada que tenha feito, mas por reproduzir um ensinamento quase unânime na Sociologia que diz: devemos afastar da pesquisa toda a fonte de incerteza para que possamos nos mover com segurança em terreno firme e controlado. A validade da pesquisa advém, propriamente, do uso adequado de categorias que controlam nosso campo de pesquisa. Essas categorias podem ser os grupos sociais ou as classes, os padrões de pensamento ou o imaginário coletivo, a cultura e, inclusive, as redes sociais, quando essas aspiram exclusivamente a junção de pontos, egos, coisas.

Com perspicácia, Stengers (2000, p. 69) lembra que a Sociologia é a ciência dos sociólogos, pois “a ‘sociedade’ enquanto tal, reúne numerosos atores, mas nenhum deles, exceto os sociólogos, está particularmente interessado em definir o que uma sociedade ‘é’”. A Sociologia, vista por esse ângulo, toma por ideal legítimo o poder de julgar e de desvelar o “mesmo” para lá das diferenças que pertencem apenas ao vivido dos atores. Neste sentido, argumenta Stengers (2000, p. 72), “conta menos as diferenças metodológicas nas abordagens sociológicas – se partem do indivíduo ou da estrutura – do que o modo como define-se o objeto ‘social em geral’ e utiliza-se isto para selecionar características para além das diferenças, chamadas pelos sociólogos de empíricas”. Este legado da Sociologia, se posso me referir desta maneira, condicionou-me, de início, a tentar “manipular os dados etnográficos” reunidos no diário de campo durante a pesquisa, buscando encaixá-los em uma sequência lógica.

Ainda neste capítulo, voltarei a falar sobre as escolhas de pesquisa. Por ora, menciono que, de modo geral, fui levada a Júlio Borges por um estímulo em compreender o funcionamento da Política e do Estado. A ideia inicial era entender como uma comunidade rural negra se posiciona frente às Políticas Públicas, quais os embates, as divergências de valores, os jogos de dominação e de poder que balizam o encontro entre estes dois mundos. A escolha de centrar na Política é o corolário dos registros acadêmicos e dos encontros teóricos proporcionados ao longo da formação acadêmica. Mas o que quer dizer um compromisso com a Política, enquanto uma categoria que exerce o controle sobre os dados etnográficos? E como efetuar o seu deslocamento?

Temos por suposto que a Política funciona em relação ao Estado e suas diversas autarquias. A centralidade da Política, nesse sentido, está associada à essencialidade do Estado como um componente substantivo da vida. A partir dessa suposição, podemos inferir diferentes tipos de comportamento político que relacionam cidadãos com esta entidade. Podemos inferir, também, diferentes modos de produzir suas instituições: uns mais objetificantes, outros mais relacionais.

Estas formas de enxergar a Política, no entanto, tem em comum o fato de colocarem o Estado no centro do debate. Como diz Latour (2008), a Política, recuperada de Platão e de Aristóteles, cumpre um papel central entre os modernos e, desde muito cedo, fosse no curso de História ou no de Sociologia, aprendi a valorizá-la e enxergá-la como essencialmente primordial.

Além disso, a Política, vista por este ângulo, concatena a relação das pessoas com as instituições públicas em um mundo essencialmente humano. Como argumenta Latour (1999), participe da separação entre Sociedade (ou Cultura) e Natureza, a Política está contida na primeira (na Sociedade), lugar onde os homens dialogam sobre ideias, opiniões, normas e regras sociais. Neste mundo essencialmente humano, as divergências ou as diferenças dizem respeito a valores que são negociados por um número limitado de entidades, pois tudo o que diz respeito ao mundo não-humano, isto é, ao mundo natural, encontra-se fora da Política enquanto tal.

Ao buscar compreender como funciona a Política de Titulação Territorial, o primeiro passo que tomei foi limitar as entidades que supunha participar das negociações. De um ponto de vista que considere lógico, o foco recaiu, então, sobre o coletivo quilombola em sua relação com o Estado e com as instituições que atuaram na titulação territorial, em especial, a Secretaria de Desenvolvimento Rural do Estado do RS (SDR), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a EMATER e a Prefeitura Municipal do Salto do Jacuí.

O reencontro com o diário de campo, mais do que a própria etnografia realizada entre o final do ano de 2013 e o ano de 2014, no entanto, foi surpreendente. Pois, ao separar as entidades e estabelecer as relações entre o coletivo quilombola e a Política Territorial, não fui capaz de tornar plausível a análise dos fenômenos que descrevi anteriormente. Isso por um motivo que o leitor já deve supor: a Política, por meio da atuação do Estado, estava longe de englobar tanto as múltiplas entidades que negociam no, e com o, território, quanto as relações que nutrem entre si, bem como as transformações que essas relações provocam. Sobravam interlocutores, escapavam narrativas, evadiam relações que deslocavam o Estado para fora da cena.

A essa altura, aceitei abandonar o propósito de “manipular os dados etnográficos”, retirando os fenômenos registrados no diário de campo da condição de testemunhos de si mesmos, como nota Stengers (1997) em outro contexto, para devolver a sua agência, num movimento relacional de transformação recíproca. Convém lembrar do apontamento realizado por Deleuze e Guattari (1995, p. 18) nas páginas iniciais do primeiro volume do *Mil Platôs*. Nele, os autores defendem a ideia de que jamais devemos perguntar “o que um livro quer dizer”, mas, sim, “com o que ele funciona” ou em “conexão com o que ele faz ou não passar intensidades”. O diário de campo, assim como um livro, deixou de ser apenas um registro, um “algo”, para passar a compor um fluxo.

O jogo discreto e proliferante das conexões que me ligavam ao material etnográfico modificava as estruturas habituais de pensamento com as quais supus que daria plausibilidade à análise sobre a

Política Territorial em Júlio Borges. Podemos falar, com Roy Wagner (2010), que essas relações possibilitaram a invenção do problema etnográfico. Como diz o autor, “se quisermos levar a invenção a sério, devemos estar preparados para abandonar muitas de nossas suposições sobre o que é real e sobre por que as pessoas agem como agem” (WAGNER, 2010, p. 77).

Se, como nota Fravet-Saada (2005, p. 160), as “operações de conhecimento acham-se estendidas e separadas no tempo”, certamente que seu alcance nem sempre é previsível umas em relação às outras. Pressupor uma mudança de perspectiva na análise do material etnográfico de que dispunha foi uma atividade dispersa, não deliberada e prosseguida por sucessivos “sustos”, ou “espantos”, como menciona Stengers (1997). Estes “sustos” foram os responsáveis por uma virada ontológica tanto na análise do material que havia reunido, quanto na narrativa produzida na pesquisa.

Ao mesmo tempo, este reencontro com os fenômenos encadeou a comunicação entre duas formas de criatividade, as quais Roy Wagner (2010) distingue por convencionalizante e diferenciante. Segundo Wagner (2010), uma simbolização convencional objetifica um contexto díspar ao conferir-lhe ordem e integração racional, ao passo que uma simbolização diferenciante especifica e concretiza o mundo convencional ao traçar distinções radicais e delinear suas individualidades (WAGNER, 2010). Vale notar que a comunicação entre essas duas formas de pensamento não conferiu a mim uma capacidade de tradução transcendente sobre a cultura dos ‘outros’, tal como sugere a imagem do etnógrafo como um mediador (ALENCAR, 2015). O que tornou produtivo este encontro, como nota Suzane Alencar Vieira (2015, p. 96), foi “o risco muito bem-vindo da equivocação”. Este lado criativo da possibilidade do equívoco, sugerido por Viveiros de Castro (2004), coloca em relação duas formas discursivas, uma que se assenta sobre a convenção e a norma, e outra que se pauta pela divergência e a diferenciação.

Quanto ao primeiro, Wagner (2010) atribuiu ao pensamento ocidental um tipo de criatividade que age em função da presunção da Cultura. Considera-se a Cultura o meio através do qual se pode ordenar as coisas que pertencem à dimensão do inato e sobre as

quais não se tem controle, conferindo ao mundo uma organização e um padrão que servem de referência para o comportamento humano. Para o autor, quanto mais o efeito de conferir características a alguma coisa for estabilizado, mais se pode dizer que se faz um uso convencionalizante dos conjuntos de simbolizações. Acostumamo-nos, assim, a criar e a seguir padrões que, não raro, tornam-se cânones, instrumentos de medida, ou modelos para as ações. Desse modo, o ator age motivado para cumprir as expectativas coletivas da convenção segundo uma imagem padronizada da moral e do social. Ao esforçar-se para criar padrões, sobrecodificando os detalhes do mundo, o ocidente moderno, segundo Wagner, inventa algo bastante particular que é a Cultura¹ (WAGNER, 2010).

A Política, deste ponto de vista, compõe com um estilo de pensamento que visa estabilizar o social (a Cultura) e melhor controlar a vida. Como defende Wagner, a ideia de que os contextos da Cultura, dentre eles a Política, sejam “básicos” ou “primários”, ou seja, que possuam propriedades objetivas ou transcendentais, é uma ilusão. Uma ilusão do próprio pesquisador, menciona o autor, cujas pressuposições de regras firmes e rigorosas servem de muleta com a qual inventam a Cultura “de fora” (WAGNER, 2010).

Embora a padronização da realidade seja imanente à própria organização humana, ela manifesta-se de forma distinta entre certos coletivos. Diferentemente ao simbolismo convencional, prossegue Wagner (2010), a tendência do simbolismo diferenciante é impor distinções radicais e compulsórias ao fluxo da ação, especificando e assimilando uns aos outros, os contextos contrastantes dispostos pela convenção. Sob esse ângulo, podemos notar que os quilombolas mantêm uma relação divergente, ou diferenciante, com os símbolos

1 A abordagem de Latour conduz nesta mesma direção. Esta característica seria um modo específico através do qual se opera a separação entre Natureza e Cultura. Também para Latour, a Cultura, na acepção ocidental, serve como um guião para melhor controlar as coisas que são da ordem da Natureza e sobre as quais não se tem influência: os instintos, os impulsos, e tudo aquilo que é considerado da ordem do inato. O que Wagner chama de *ideologia da cultura ocidental*, e Latour chama de *fetichismo da ciência moderna*, deriva da crença na existência de uma ordem fenomênica e inata chamada “Natureza”, que se contrapõe à instância artificial e aperfeiçoável que chamamos “Cultura”.

da cultura² (com as regras e normas, com a política, com o território, e assim por diante).

As relações proliferantes que reencontrei nos meus registros de pesquisa mostram as maneiras criativas com as quais os moradores de Júlio Borges buscam individualizar-se frente à Política e ao Estado. Mesmo quando conduzem suas relações, tendo estes últimos como referentes (a Política Territorial e o Estado), os quilombolas buscam “*fazer as coisas do seu próprio jeito*, seguindo um curso particular de ação em uma situação que admite cursos alternativos, e assim tornando aquilo que fazem distintivo e individual” (WAGNER, 2010, p. 91). Ainda de acordo com Wagner (2010), em vez de “seguir as regras” e dirigir seu foco para a consistência e a coesão, eles estão deliberadamente “testando” e “estendendo” as “regras” por meio da construção de um mundo de situações e particularidades às quais elas se aplicam.

No encontro com textos de Roy Wagner, Isabelle Stengers, Eduardo Viveiros de Castro, Marcio Goldman, Deleuze e Guattari, Marilyn Strathern, Bruno Latour, entre outros, consegui abandonar, ou melhor, restituir a criatividade aos esquemas que organizavam minhas percepções sobre os acontecimentos em Júlio Borges. Sendo atravessada por seus escritos, aprendi a embaralhar os códigos (DELEUZE, 2007) e a alimentar-me das incertezas e das divergências, ao invés de passar por cima delas (LATOURE, 2008). De modo análogo, o encontro com os moradores de Júlio Borges e com esses novos referenciais possibilitaram-me, por vias distintas, estender o conceito de política para além do Estado.

Veremos mais detalhadamente, ao longo da obra, que a trajetória de territorialização dos negros na localidade multiplicou o número de seres com os quais precisaram negociar a permanência no território. Nessa linha de pensamento, vale indagar: entre os quilombolas, é coerente pressupor a territorialidade unicamente

² Em seus estudos sobre povos da Melanésia, Wagner (2010b) afirma que estes não realizam a separação entre “natureza” e “cultura” da mesma forma que o ocidente, e, por esse motivo, não controlam seus comportamentos seguindo os mesmos padrões. Para outras populações, é a cultura que pertence à ordem do inato, do dado, sendo o comportamento humano, ao contrário do nosso, seguido por maneiras de diferenciar-se e particularizar-se frente às convenções estabelecidas.

em termos de vínculos com a terra e com os alimentos cultivados como supõe a titulação jurídica do território via Política Nacional? E, ainda, seria plausível afirmar que o vínculo com a terra dá ensejo a outras relações capazes de transformar a própria imagem objetificada de uma identidade quilombola?

Tentarei responder a essas e a outras perguntas no decorrer da obra. Neste momento, é importante mencionar que, quando a Política Nacional de Titulação Territorial que visa conceder o título de propriedade coletiva a comunidades identificadas como remanescente de quilombo, tornou-se efetiva naquele lugar, os negros que ali viviam já estavam em contato com outras alteridades, em um universo cosmológico no qual puderam criar seus próprios referentes para agenciar aquilo que eles próprios consideram a política. Essas coletividades, no entanto, não são fixas, são fluxos que circulam pelo território, e que se criam e se recriam nesses movimentos. Esses movimentos contínuos, imprevisíveis e fluidos tem efeitos producentes sobre a Política Nacional de Titulação, assim como constituem tramas que deslocam as categorias dominantes com as quais as Ciências Sociais acostumaram-se a pensar a Política, tal como a cidadania, a democracia, a representação, a participação, entre outras.

O universo das negociações territoriais em Júlio Borges englobou a relação dos quilombolas com indígenas da etnia Kaingang, com famílias de posseiros, com uma ordem divina, com os alimentos e toda a sorte de coisas que provêm a vida, e, inclusive, com o Estado. Podemos evocar, nesse contexto, o conceito de cosmopolítica. Isabelle Stengers (1997, p. 74) argumenta que, apesar do prefixo “cosmo” remeter a algo que nossa tradição política e científica desqualifica, a cosmopolítica³ é chamada por sua

³ Em sua origem, o termo cosmopolítica caracterizou uma atitude política que visava integrar o cidadão sem vínculo com um lugar concreto. O conceito nasceu na Grécia Antiga, cuja autoria é atribuída à Diógenes, que se definia como “cidadão do mundo”. O “cosmo” equivalia ao sentido de mundo comum, habitado por cidadãos que exercem o direito da “*polítés*”. A cosmopolítica, no contexto da Grécia Antiga, expressava a ausência de vínculos com um lugar e a possibilidade de alcançar o universal. Ao mesmo tempo, aparece como alternativa a uma elementar forma de civismo que fazia de cada cidade um lugar fechado, sintetizando uma aspiração de estabelecer laços com a “humanidade” em geral (CONTRERAS, 2010). Este é

força ontológica e teórica: “como ingrediente que não corresponde a nenhuma condição, que não funda-se em nenhuma exigência”. Sob essa ótica, a cosmopolítica trata de acontecimentos que criam diferenças, uma vez que o significado assumido e as soluções propostas para um problema inaugurado sempre “farão parte da sequência do evento e não dos seus atributos” (STENGERS, 2000, p. 77). O evento, lembra Stengers (2000, p. 78), não se identifica com significados criados a seu respeito por aqueles que o seguem, e nem sequer designa *a priori* aqueles para os quais constituirá uma diferença: “o alcance do evento faz parte da sua sequência, do problema situado no futuro por ele criado”.

O cosmo, defende a autora, tampouco diz respeito ao “universo” que se tornou um objeto para a ciência, de tal modo que também não seria coerente criar uma definição especulativa ou transcendente do cosmo, justo para criar uma cosmopolítica. Como alargamento ontológico da política, ela funda a possibilidade para a coexistência de realidades múltiplas, “*crée la question des modes de coexistence possible, sans hiérarchie, de l'ensemble des inventions de non-équivalence*” (STENGERS, 1997, p. 74). Temos, portanto, um conceito alargado de política, o qual, mais do que um domínio específico da realidade, torna-se um princípio de conexão entre heterogêneos (pessoas, animais, plantas, coisas, deuses, valores, simbolizações etc.), como menciona Latour (2008). Outra pergunta que deve ser feita, então, é o que cabe integrar na política, além do comportamento cidadão via participação democrática?

o sentido do cosmopolitismo traçado por Beck (2010). O autor argumenta que o sentido da cosmopolítica é alargar a possibilidade da coexistência das múltiplas formas de vida transnacionais e permitir a ascensão de novos atores sociais (institucionais ou não). A cooperação entre povos e nações aparece, para Beck (2010), como questão imprescindível para que emergja uma esfera pública internacional. Já o termo cosmopolítica, assinalado por Stengers e Latour, e adotado por mim na tese, estende o conceito para além da vida humana, o que permite integrar na política agenciamentos que não circunscrevem apenas o comportamento cidadão exercido por sujeitos sociais. A política é atravessada por entidades não-humanas também capazes de movimentá-la (LOLIVE e SOUBEYRAN, 2007).

42 4 Tradução: “cria a questão dos modos de coexistência possíveis, sem hierarquias, do conjunto de invenções sem equivalência”,

Conceber a política em Júlio Borges como cosmopolítica não rejeita a participação do Estado como um componente relevante da territorialidade quilombola. A tarefa a que me propus inicialmente não foi abandonada, portanto, mas invertida. Ao invés de iniciar a análise com as categorias da Sociologia para caracterizar a Política, ou seja, as minhas próprias, deixei que ela, a Política, fosse entendida desde um ponto de vista descentrado, dos próprios quilombolas, como fala Marcio Goldman (2006). O ponto de vista nativo sobre a Política faz emergir maneiras divergentes e técnicas singulares de agenciar a política.

Desde que passaram a atuar mais sistematicamente em Júlio Borges, as instituições provocam cortes, alteram fluxos e, muitas vezes, interrompem passagens pelas quais circula a vida. De que modo operam esses cortes? Quais os impactos da política de Estado para a vida das pessoas que habitam Júlio Borges?

Essas e as outras indagações serviram como fio condutor para esta pesquisa. Respondê-las exigiu tornar produtivas as divergências e todas as diferenças que participam do mundo vivido das pessoas neste lugar. Foi preciso centrar o esforço de análise justamente no movimento, nos canais que conduzem significados, sentidos e sensibilidades, ou seja, nas relações e na superposição dos muitos vínculos produzidos em campo.

Dos Caminhos Percorridos

Quando dei início ao estudo de doutorado, minha intenção foi pesquisar algo sobre o Programa Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável, uma Política promovida pelo Governo Federal. Por isso, vou tocar em algumas questões que foram pertinentes naquele momento e que sobrevivem aos temas abordados neste livro.

No projeto de qualificação do Doutorado, reuni algumas informações a respeito das diferentes concepções de desenvolvimento que perpassaram os modelos de Políticas Rurais no Brasil até ser aprimorada uma visão mais integradora sobre desenvolvimento. O PTDRS seria um dos reflexos destas transformações da agenda pública nas últimas décadas, a partir das quais passou-se

a enfatizar temas sociais como os da eliminação da pobreza mediante incentivos a processos de transformação produtiva e institucional que favorecessem a melhoria da qualidade de vida entre as populações rurais. Políticas como o PTDRS também buscaram criar padrões institucionais mais democráticos que estimulassem a cidadania no meio rural, além de encarnar uma certa visão singular sobre o território e a territorialidade.

Meu foco de pesquisa, obviamente, mudou bastante, pois passei a interessar-me pela cosmopolítica que engloba os agenciamentos dos moradores de Júlio Borges ao serem atravessados pela Política Nacional de Titulação Territorial do Governo Federal. Isso levou-me a deslocar o foco da pesquisa de um ambiente institucional, através da proposta de análise dos Comitês Gestores da Política Pública, sobretudo a participação de indígenas e quilombolas nessa Política, em direção ao lugar de convívio dessas pessoas. Este deslocamento, no entanto, não me impediu de continuar pensando sobre os modelos de Políticas Territoriais de modo mais abrangente, nem sobre as relações que as populações de Júlio Borges mantêm com as Políticas, com a legislação e com o Estado de um modo geral. Isso porque o Poder Público, no decurso do processo de Titulação da área quilombola, tornou-se cada vez mais presente na localidade, seja para administrar os conflitos gerados pelo processo de titulação, seja para administrar outras Políticas que passaram a chegar com mais frequência ao coletivo quilombola.

Grosso modo, no que se refere aos modelos de Políticas Públicas para o meio rural, é interessante observar que, nas últimas décadas, o Estado passou a incluir, em sua esfera de ação, algumas populações que por um longo período estiveram fora do circuito do desenvolvimento capitalista, tais como as comunidades quilombolas. No Brasil, a face mais visível deste movimento foi a criação do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), da Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), da Secretaria da Agricultura Familiar (SAF) e seu correlato de políticas públicas. No decorrer dos últimos anos, o INCRA também passou a ser permeado pelas preocupações de populações tradicionais, tais como as comunidades quilombolas – como demonstra a Política Nacional de Titulação de

Remanescentes de Quilombos. Essas mudanças institucionais trouxeram novas questões para a agenda do Desenvolvimento Rural, uma vez que o foco também foi lançado sobre outras populações.

Até por volta da década de 80, vivíamos um outro modelo de desenvolvimento. As políticas rurais primavam pela centralização administrativa e privilegiavam certos setores ligados ao agronegócio. Desde o período que sucedeu à Segunda Guerra Mundial, em que o Estado foi tomado como um agente importante do desenvolvimento econômico, até a ocasião de emergência das políticas de flexibilização colocadas pelo neoliberalismo no cenário mundial, por volta da década de 1970, as políticas rurais estiveram atreladas a medidas que elevassem a produtividade agrícola e que refletissem no crescimento econômico dos países capitalistas.

Esse cenário ainda é bastante atual. Outrora, porém, ao privilegiar exclusivamente o crescimento econômico, as políticas apontavam quase que exclusivamente para as condições técnicas e financeiras que auxiliassem aqueles setores do agronegócio capazes de gerar *commodity*. Essas políticas verticalizadas com foco na elevação da produtividade acabavam por reproduzir as desigualdades sociais no meio rural e acentuar os privilégios de determinados agrupamentos, ao passo que elevavam a pobreza rural e a exclusão política de muitas populações que residiam nas áreas rurais.

Na medida em que buscava apurar quais as mudanças nas concepções sobre o desenvolvimento eram engendradas pelo PTDRS, notava que a dinâmica de desenvolvimento rural portava uma certa visão objetivadora do território e da territorialidade, definidos pelos laços políticos e jurídicos que fundamentaram a relação do território brasileiro com o Estado e com a formação da Nação. No PTDRS, passava-se a conceber o território de maneira mais integrada, considerando os diferentes sujeitos sociais que habitam uma determinada região, dentre os quais encontram-se os povos tradicionais, tais como quilombolas e indígenas. Visando romper com a visão demasiado setorializada que influenciou as Políticas Públicas no quadro que mencionei anteriormente, o PTDRS considerava esses diferentes sujeitos na dinâmica do desenvolvimento local. Porém, o território era referenciado a partir de sua integração nos

mercados produtivos locais, corroborando uma visão coisificada e transcendente do território.

Por algumas razões, fui sendo levada a abandonar esta ideia inicial de pesquisa. A primeira delas diz respeito às impressões iniciais que pude reunir durante o trabalho de campo exploratório. Nos comitês gestores do PTDRS, a representatividade dos quilombolas e dos indígenas era muito pequena. Uma breve análise retrospectiva nas atas das reuniões do Colegiado mostrava-me que praticamente a totalidade dos recursos disponibilizados pelo Governo Federal durante os anos de 2012 e 2013 foram destinados a atender as demandas das famílias de pequenos produtores rurais vinculados à COOP-SERRA – Cooperativa Mista do Centro Serra –, uma cooperativa criada exclusivamente para atender aos interesses dos agricultores familiares no interior do PTDRS. Os poucos projetos encaminhados pela EMATER para atender alguma demanda quilombola ou indígena acabavam por esbarrar nos entraves do próprio Estado.

De certo modo, a resposta ao meu problema de pesquisa já estava sendo dada de antemão: os coletivos que dispõem de menores recursos materiais e simbólicos eram segregados nos benefícios da Política. Assim, deveria me reservar o papel de analisar a dinâmica de segregação e elencar os dispositivos de poder a que essas populações estão submetidas, enfocando o papel homogeneizador e ativo do Estado frente à passividade das populações em relação às ações do governo. Ainda que tivesse clara a dimensão relacional dos vínculos entre comunidades tradicionais e o Estado, e que suas relações, portanto, não são deterministas, neste caso particular, as informações que pude reunir levavam-me nesta direção.

Em segundo lugar, as poucas vezes que frequentei as reuniões dos comitês gestores do PTDRS não me levaram a simpatizar com o tema de pesquisa. Os ambientes formais que se montavam durante os encontros e os assuntos sempre relativos a finanças geravam, em mim, um certo aborrecimento e faziam-me projetar um caminho de pesquisa enfadonho e bem pouco estimulante. Notava que essas impressões não eram absolutamente minhas apenas e que os quilombolas e os indígenas das etnias Kaingang e Guarani, que frequentavam as reuniões, compartilhavam comigo desses sentimentos. Em

momentos nos quais me encontrava a sós com as lideranças que representavam os coletivos, víamo-nos seguidamente na iminência de desviar o foco da conversa para assuntos mais habituais, cujos temas eram mais simpáticos tanto para eles quanto para mim.

Em terceiro lugar, após qualificar o projeto de doutorado, cursei a disciplina “Territorialidades, Cosmologias e Ontologias Ameríndias”, ministrada pelo Professor Sérgio Baptista, no departamento de Antropologia Social da UFRGS, que me colocou diante de um novo registro para pensar o território e a territorialidade quilombola. Nessa disciplina, tive contato com uma bibliografia sobre territorialidades ameríndias que me levou a conhecer outros pontos de vista oferecidos por ontologias indígenas a respeito de seus territórios e, em relação aos quais, também poderia situar a problemática quilombola. Quando dei início à minha etnografia entre os quilombolas, encontrei um lugar de pesquisa muito mais estimulante do que o Comitê Gestor do PTDRS. Um território carregado de outras sensibilidades que foram sendo desveladas na medida em que me comprometia no repertório de afetos que se multiplicam por Júlio Borges.

Essas experiências que prosseguiram à qualificação do Doutorado, situavam-me no conjunto das correspondências dos moradores da localidade, levando-me a abandonar, com bastante gosto, o rigor e a austeridade próprios aos ambientes institucionais. Com os habitantes de Júlio Borges, fui impelida a compartilhar de suas alegrias e de suas técnicas peculiares de rir e de zombar de coisas e de situações, mesmo quando minhas suposições normalmente não me dariam motivos para rir. Ali aprendi que alegrias também fazem chorar, lágrimas que tantas vezes não fui capaz de conter ao ser surpreendida com os gestos de solidariedade e de demonstrações de afetos que em nada se assemelhavam às acepções materialistas e coisificadoras imprimidas ao território dentro dos padrões conferidos pelo Estado, pelo Desenvolvimento e pelo Progresso. Emoções tão carregadas de sentidos para os laços de amizade intercultural, para a política e para a relação que essas pessoas mantêm com o território, que transformavam seus registros, de fato, em conceitos relevantes para compreender processos políticos de

maior alcance, como a Política Nacional de Titulação e as Políticas Públicas de um modo geral.

No intercurso do trabalho etnográfico, e na medida em que fui compartilhando das experiências dos moradores de Júlio Borges, passavam a fazer mais sentido as sugestões de uma antropologia simétrica proposta por Goldman e Viveiros de Castro (2006). Centrar a análise no polo nativo significava abandonar teórica e metodologicamente o ponto de vista da razão de Estado, com a intenção de realçar a atividade propriamente criadora dessas populações na constituição da razão de Estado como um componente ativo de seu próprio mundo vivido, para falarmos como Viveiros de Castro (1999). Isso incluía deixar de lado um exame conceitual sobre território desde a perspectiva consagrada na Ciência Social, tarefa que cheguei a realizar no projeto de qualificação.

Organização da Obra

O conjunto das informações que possibilitou a elaboração deste trabalho foi reunido durante a etnografia realizada no decurso dos meses finais do ano de 2013 e durante o ano de 2014. Comentei anteriormente que, muito preocupada em responder um problema de pesquisa, passei grande parte do meu tempo em campo focalizando as relações dos quilombolas com o Estado, com seus mediadores e suas instituições. No entanto, o tempo da etnografia foi um tempo de vivências intensas. Sem que percebesse deliberadamente, a energia pulsante destas experiências em campo conduziu este estudo a outras direções. A própria etnografia revelou, porém, que não seria interessante abandonar os vínculos dos quilombolas com as autarquias do Estado por meio da atuação de seus mediadores, uma vez que também agiram como força propulsora de muitas divergências, movimentos e relações encadeadas em Júlio Borges.

O livro está dividido em seis capítulos. Além deste breve capítulo, no qual procuro elucidar as escolhas teóricas e metodológicas ensejadas tanto pelas vivências em campo quanto pela agência do material etnográfico, o livro possui outros cinco capítulos. O próximo, e também breve, capítulo (capítulo 2) visa contextualizar

zar, de modo mais organizado, as circunstâncias a partir das quais este estudo foi realizado. A primeira seção procura fazer uma cartografia dos espaços habitados, localizando os núcleos familiares que formam a comunidade quilombola, bem como as áreas habitadas pelos dois coletivos indígenas e pelas famílias de posseiros que também passaram a viver na região. Na segunda seção desse capítulo, realizo uma breve retrospectiva da Política Nacional de Titulação. Focalizo as interpretações de mediadores do Estado e de acadêmicos sobre o caso específico do processo em Júlio Borges, buscando compartilhar com o leitor a difícil tarefa de dar plausibilidade ao material etnográfico, sendo capaz de subverter meu olhar sobre os acontecimentos e dando lugar a uma abordagem compósita dos fenômenos estudados.

O terceiro capítulo procura explicar o contexto no qual um dos coletivos indígenas, que atualmente vive em Júlio Borges, ocupou a área do Estado que está em processo de titulação aos quilombolas. O capítulo mostra como esse evento incorreu sobre a etnogênese dos negros da região. Esse capítulo recompõe, ainda, as divergências e as controvérsias nascidas do encontro entre os quilombolas e os índios Kaingang. Mais do que a disputa territorial, os eventos desencadeados pela presença dos Kaingang prenunciam um tipo de socialidade quilombola que compõe com a territorialidade e a cosmopolítica de Júlio Borges, abordadas nos dois últimos capítulos. As seções desse terceiro capítulo nos revelam formas de fazer política e modos de confrontação com o Estado que deslocam as categorias habituais com as quais nos acostumamos a pensar a Política. Questionam, ainda, a autoridade da Ciência para restaurar os modos de vida de comunidades étnicas. O capítulo também nos leva em direção à cosmologia singular que atravessa a territorialidade quilombola em sua relação com a Política.

O quarto capítulo busca esboçar a força do Estado e de suas autarquias durante o agenciamento das Políticas Públicas que acompanharam a Política Nacional de Titulação. Este capítulo está centrado, ainda, nas relações dos quilombolas com o Estado e seus modos de confrontação, especialmente no que diz respeito à possibilidade de visibilização das comunidades negras rurais. Es-

tas relações possibilitam realizar uma crítica à ontologia da “tolerância”, encarnada pelas Políticas de Reconhecimento Étnico. Com efeito, debruço-me mais detalhadamente sobre as relações entre a Política de Titulação e o território, ao imputar-lhe determinadas funções e características. Essas relações são delineadas partindo de uma abordagem pragmática focada nas ações dos sujeitos em situações específicas.

O quinto e sexto capítulos abordam mais especificamente os vínculos dos quilombolas com as múltiplas alteridades de Júlio Borges. Esses capítulos apresentam o traçado de uma criatividade dos quilombolas ao negociarem com diferentes entidades e, assim, significarem o seu território. São os atos criativos dos moradores da localidade que acabam por deslocar o Estado para fora da cena, substituindo o que vim chamando de Política por uma cosmopolítica. Adentro, assim, ao universo singular das categorias nativas, de seus interesses e dos vínculos entre negros, índios e posseiros. Mais do que extrapolar os antagonismos, esses capítulos nos possibilitam enxergar o estilo nativo de agenciar os enfrentamentos.

Capítulo 2

As alteridades em Júlio Borges



CAPÍTULO 2

AS ALTERIDADES EM JÚLIO BORGES

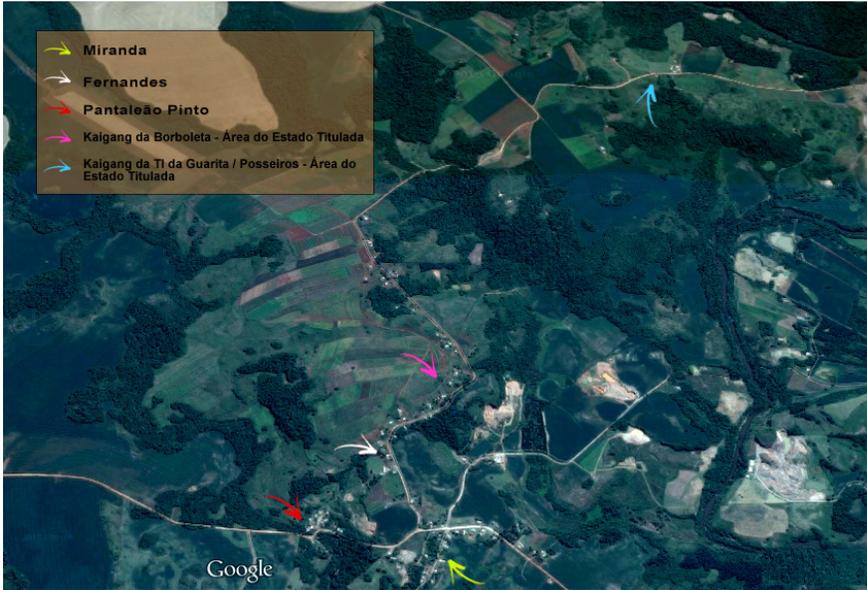


Imagem 1: Imagem de Satélite da localidade de Júlio Borges.

O Espaço habitado

A ilustração apresenta a localização dos espaços habitados pelos quilombolas, pelos indígenas e pelas demais famílias que vivem em Júlio Borges. O mapa também indica a área de cerca de 422 hectares que atualmente pertence ao Estado, e que está sendo titulada aos quilombolas. Já que nos movimentaremos de um lugar ao outro no decorrer da leitura, a escolha de situar o leitor no espaço condiz mais com a necessidade de evitar confusões do que uma tentativa de representar o território vivido pelos habitantes de Júlio Borges. Visto de cima, todo o terreno, no qual a terra tornou-se um valor de produção, apresenta recortes, frações ou divisões que delimitam

as fronteiras da propriedade territorial. Em meio a uma paisagem assim ordenada, podemos localizar o povoado de Júlio Borges.

Deixando o centro urbano do município do Salto do Jacuí em direção ao município de Estrela Velha, pela RST 481, que corta o Planalto Médio Central do Estado, seguindo cerca de quinze quilômetros em direção a Porto Alegre, acessamos a estrada de chão que leva a Júlio Borges, por meio de uma discreta entrada. Andamos cerca de dez quilômetros sobre essa estrada de chão e atingimos um dos núcleos familiares quilombola, o dos Pantaleão Pinto, sinalizado em vermelho. Além deste, existem outros dois conjuntos de residências formados por pessoas que são parentes consanguíneos e ou afins: o dos Miranda, identificado no mapa pela cor amarela, e dos Fernandes, pela cor branca. As relações entre as pessoas que vivem nestes núcleos de moradia são dinâmicas, e os vínculos são estreitados através de amizades, compadrio e de casamentos entre parentes já vinculados pela consanguinidade.

Chegando pela estrada principal, logo que passamos a estreita ponte que possibilita a passagem por cima de um dos córregos que deságua no Rio dos Caixões (um dos afluentes do Rio Jacuizinho), ao lado direito encontra-se a morada de Seu Emílio Marques, atual Presidente da Associação Quilombola de Júlio Borges. No *terreiro*¹ de Seu Emílio, além da casa e de um galpão, há uma pequena construção em madeira, que em outros tempos foi uma Igreja na qual realizavam-se cultos evangélicos. Disperso por seu *terreiro*, muitas árvores frutíferas, plantas de chá, caixas de abelha mais afastadas (próximas ao rio que passa ao lado), uma horta (localizada nos fundos do galpão); há também muitos cachorros, galinhas, patos e uma vaca, cuidada com apreço por Seu Emílio. É no acompanhar de sua vaca até o pasto (uma das *li-das* diárias) que Seu Emílio corta o *terreiro* de outros quilombolas. Nesse trajeto, *proseia* com os vizinhos sobre assuntos do dia-a-dia, conta *causos* e troca informações sobre acontecimentos de interesse coletivo. O movimento desencadeado pela soltura da vaca no pasto também demarca o tempo para atividades de algumas famílias em Júlio Borges.

1 Se refere ao lote, ao terreno onde estão. Optamos por utilizar o termo *terreiro* no presente texto de modo a colocar em evidência o de expressão da comunidade quilombola de Júlio Borges.

As famílias que residem ao lado esquerdo da ponte, costumam controlar o tempo para algumas tarefas simples pelo traslado de Seu Emílio com a vaca: *Seu Emílio tá voltando com a vaca, deve ser perto das seis horas; já deve ser por volta de dez horas, pois Seu Emílio está voltando do pasto.* Nem sempre o controle funciona. Quando Seu Emílio resolve ficar para almoçar com uma das filhas (Marta, Salete e Fátima), por vezes, acabam perdendo a hora. Com graça, Hélia costuma dizer: *Seu Emílio se perdeu por aí e meu relógio atrasou.* Não podemos visualizar na imagem, mas o território de Júlio Borges é cortado por caminhos que interligam os núcleos familiares, e estes ao Rio Caixão e às zonas de plantio.

Hélia mora com o seu companheiro Olavo, pai de seus filhos e a quem, com graça, chama de namorado. O *terreiro* da *morada* de Hélia fica ao lado direito da ponte e é compartilhado com as casas dos parentes afins, pelo lado de Olavo Pantaleão. Em diagonal à sua *morada*, encontra-se a casa de Maria Darci (a Daice), que vive com as sobrinhas Angélica e Lidiane e com o irmão Paulo, que costuma deixar Júlio Borges por algumas temporadas para trabalhar nas lavouras em Estados do Nordeste brasileiro. Ao lado da casa de Daice, localiza-se a *morada* de Nego, seu irmão. Mais adiante reside outra de suas irmãs, Otilia. Em frente às casas de Nego, Daice e Otilia, localiza-se a antiga *morada* de Ércia e Alemão. O casal mudou-se do local para a área sinalizada em azul no mapa, no contexto da titulação territorial que teremos oportunidade de compreender melhor no decorrer do trabalho. As residências são separadas por uma *servidão*² que leva às terras que pertencem a um dos garimpos da região, e que limita o *terreiro* quilombola. Os *terreiros* não possuem cercamentos e, apesar de as residências serem individualizadas por família, a área que circunda o entorno é de trânsito comum. Animais e pessoas circulam livremente entre os *terreiros*.

Seguindo adiante pela estrada principal, passamos em frente à *morada* de Fátima e Gilmar (chamado de Moio). Um ou dois quilômetros adiante, virando à esquerda, vamos em direção ao nú-

² Servidão é como chamam a passagem comum que possibilita o acesso a outras áreas do território, como uma estreita rua.

cleo residencial dos Fernandes. Seguindo alguns metros à frente e dobrando à direita, descemos alguns metros em direção ao núcleo familiar dos Miranda. No primeiro, o conjunto residencial dos Fernandes, localiza-se a sede da Associação Quilombola, construída com recursos da Política Nacional de atendimento aos povos quilombolas. Além da sede da Associação, encontram-se, no local, as casas do casal Nildo Fernandes e Olivia Pantaleão, e dos filhos Gilberto e Lucinda, que vivem no local com a família. Na área habitada pelos Miranda, vivem cinco dos filhos de João Maria Vieira e de Maria Luisa Miranda (Cucha), uma das primeiras famílias a ir para Júlio Borges. O espaço é composto pelas casas de Olga, Nega, Irmã Midinha, Cucha e Nerci, dispostas uma ao lado da outra³; as casas de madeira, como as demais, possuem cerca de três a quatro cômodos cada uma; o banheiro é de *matéria*⁴ e fica na parte externa das residências; nos *terreiros*, também comuns a todas as residências, circulam pequenos animais como galinhas, gatos e cachorros; em todas as *moradas* existe uma horta que está localizada, ou ao lado, ou na parte dos fundos da casa; Nega e Nerci criam porcos, havendo um chiqueiro a alguns metros de suas casas, pela parte dos fundos.

A maior parte das casas são de madeira, com assoalho feito de tábuas largas e com telhas de zinco. Algumas casas são de *matéria*, construídas através de um convênio entre os governos do Estado do RS e do Poder Público Federal, no contexto de implementação do Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR). Algumas construções de madeira costumam ser sobre-elevadas, construídas em cima de palanques. Em seu interior, entrando pela parte da frente, há uma peça ampla que junta a sala e a cozinha em um mesmo ambiente. Pelo lado de fora da porta que interliga a cozinha à parte dos fundos do *terreiro*, em geral, cultivam-se algumas plantas medicinais pelo lado de fora. Essas plantas, assim como a horta, são cuidadas pelas mulheres. No entanto, Seu Emílio é uma exceção, já que lamenta ter perdido a esposa e ter de se ocupar de todas as *lidas* sozinho. Esses

³ A exceção é a casa de Nerci, a qual, para acessá-la, é necessário descer uma longa ribanceira.

⁴ *Matéria* é como os quilombolas chamam as construções de alvenaria.

espaços das casas são lugares de socialidade no interior das residências. É ao redor do fogão à lenha que as famílias e os amigos se reúnem para as habituais rodas de chimarrão, quando podem conversar sobre os acontecimentos do dia, as novidades sobre a titulação territorial, entre outros assuntos.

Em uma dessas casas vive Cucha, a residente mais velha de Júlio Borges e mãe de todos que possuem sua *morada* no núcleo familiar dos Miranda. Os habitantes mais antigos de Júlio Borges, como Cucha e o esposo João Vieira (falecido há alguns anos), nasceram e residiram na Comunidade Quilombola do Sítio/Linha Fão, localizada no município vizinho de Arroio do Tigre, distante cerca de vinte quilômetros de Júlio Borges. Historicamente, são descendentes de escravos e de ex-escravos que trabalhavam nas grandes fazendas que formavam a então jurisdição de Soledade. A presença de escravos no Rio Grande do Sul é simultânea à própria presença do branco europeu no contexto de formação dessas fazendas e de exploração colonial.

Muitos moradores da localidade deixaram a região em deslocamentos a procura de oportunidades de trabalho ao longo de todo o século vinte. Estes movimentos intensificaram-se à medida que cresceram os interesses por terras cultiváveis no interior do RS, no contexto de expansão das lavouras comerciais, da década de 1960 em diante. Prática bastante rotineira entre colonizadores e seus descendentes, a expropriação dos territórios de negros, indígenas e populações rurais pobres, de modo geral, ocorreram por diferentes vias. Os negros do Fão e do Sítio foram perdendo suas áreas de moradia, de socialidade e de plantio por meio de práticas que envolveram expulsões violentas de suas terras, trapaças em processos de compra e venda e, não raro, doações espontâneas por parte dos negros, quando, muitas vezes, o valor que provém da relação com a terra nem de longe se aproxima ao valor monetário.

Nesse contexto, o município de Salto do Jacuí tornou-se uma atração para as famílias que saíam do Sítio e do Fão em busca de trabalho por dois principais motivos. O primeiro, pelas ofertas de trabalho na extração de pedras ágata, mineral comercializado na região desde o final do século dezenove. Chegadas a Júlio Borges para trabalhar no garimpo, a maior parte das famílias passava a residir

nas áreas dos padrões ou nos arredores, erguendo casas em terrenos cedidos ou arrendados. Apesar de não ser uma atividade bem vista pelos moradores de Júlio Borges, ainda que os tenha atraído em tempos pretéritos, a extração de pedras continua sendo uma fonte importante de sustento das famílias quilombolas. A organização do trabalho no garimpo é feita pela Cooperativa de Garimpeiros de Salto do Jacuí, entidade acusada por muitos de não ser transparente em suas atividades, bem como formar uma espécie de “cartel”. Em função da má condução do setor, o ofício extrativista não é regulamentado, o que não incide em direitos trabalhistas, tampouco na fiscalização das atividades, ficando os trabalhadores expostos aos riscos de acidentes devido à ausência do uso de equipamentos de segurança no trabalho⁵.

Além de atraídos pelas atividades no garimpo, os negros chegaram do Sítio e do Fão em busca de trabalho nas lavouras de fumo. As tarefas *no fumo* não são menos extenuantes que o ofício de *tirar pedras*. Nas lavouras, os negros participam dos processos que envol-

⁵ Durante o tempo que estive em campo, os garimpos estavam legalmente interditados em virtude de uma ação conjunta entre o Conselho Estadual do Meio Ambiente (Consema), a Fundação Estadual de Proteção Ambiental (Fepam), o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (Ibama) e o Ministério do Trabalho e Receita Federal. Apesar do interdito legal, as jazidas continuavam funcionando ilegalmente. O trabalho no garimpo é o responsável por um número elevado de acidentes entre os trabalhadores que desempenham as atividades de extração de pedras. Dentre esses acidentes de trabalho, o que mais chama atenção foi o de Olga Miranda. Ela foi soterrada durante o desmoronamento de uma das jazidas de Júlio Borges. Em decorrência, quebrou vários ossos dos membros inferiores, o que a deixou com grande dificuldade de locomoção. Incapaz de comprovar o vínculo com a atividade, uma vez que o ofício não é regulamentado, Olga não pode usufruir da aposentadoria por invalidez, continuando a desempenhar atividades no garimpo e nas lavouras de fumo da região. A extração de pedras não é realizada somente nos garimpos. Nas áreas que pertencem ao Estado, os moradores de Júlio Borges também realizam a extração por conta própria. Quanto à renda obtida através da venda do material extraído, os moradores contam que os compradores recentemente decidiram exigir notas pelas pedras compradas. Porém, como a atividade não possui qualquer regulamentação, eles não podem emitir notas das pedras vendidas, ficando a venda muitas vezes impossibilitada. Como necessitam do rendimento oriundo dessa atividade, os que trabalham nos próprios garimpos são levados a vender suas pedras abaixo do valor de mercado.

vem as fases de plantio, corte, secagem e *atação* do fumo. Trabalham nas terras dos *granjeiros* ou, em alguns casos, arrendam uma área e trabalham como parceiros⁶.

Durante o plantio, fazem o preparo da terra com o uso de adubos e agrotóxicos para a limpeza dos terrenos, e pesticidas para evitar o ataque de predadores às plantas. Na fase de corte, trabalham agachados para o corte das folhas com um facão. Recebem cerca de seis centavos por pé de fumo cortado, o que os deixa dependentes da quantidade de pés cortados durante o dia de trabalho. O trabalho de corte inicia-se às seis horas da manhã e estende-se até o final da tarde, aproximadamente até as dezoito horas, totalizando jornadas de trabalho que variam de dez à doze horas diárias. Durante a secagem do fumo, são responsáveis por pendurar os ramos de folhas em longas ripas de madeiras que, estendidos no forro de grandes galpões, formam varais. Já na fase de *atação*, trabalham sentados separando as folhas já secas por tamanho e qualidade.

O trabalho é realizado por empreitadas, organizadas geralmente por algum dos próprios moradores de Júlio Borges. Durante o período que estive em campo, o responsável pela organização das empreitadas foi Marcos, filho de Zenori Fernandes (a Totonha), uma importante interlocutora neste estudo, a quem cabia a tarefa de reunir e levar os trabalhadores de caminhão ou de ônibus até as lavouras e galpões de fumo. O organizador da empreitada recebe cerca de um real por cada arroba de fumo. A cada dia, os trabalhadores são conduzidos a uma propriedade, ali permanecendo até concluir a empreitada; quando a finalizam, são levados a outra propriedade, onde recomeçam o trabalho até concluí-lo, e, assim, sucessivamente. As atividades no fumo também não possuem regulamentação e o ofício não proporciona qualquer tipo de direito trabalhista.

Apesar das atividades contratuais que os vinculam ao trabalho na lavoura ou no garimpo, os negros que chegaram à região nesse contexto referido possuem uma relação singular com a terra, pois consideram-se agricultores. Ainda que os *terreiros* onde localizam-se

6 Forma de trabalho bastante desvantajosa para os quilombolas, pois as perdas acabam incidindo sobre eles, sendo comum endividarem-se durante as safras de fumo.

suas *moradas* não possuam espaço para o cultivo, sempre realizaram atividades de plantio (milho, mandioca, batata-doce, abóbora e amendoim) efetivadas em parceria com *granjeiros* vizinhos ou em terras arrendadas. Além do plantio nas *roças*, costumam cultivar alimentos em pequenas hortas domésticas. Tanto as *roças* quanto as hortas não são geradoras de recursos monetários e não entram em circuitos de comercialização. Os cultivos são feitos para prover a subsistência familiar e são geradores de um tipo particular de colaboração que conheceremos no quinto e sexto capítulos do livro. As atividades na *roça*, assim como as realizadas nas lavouras em troca da remuneração em dinheiro, são feitas por homens e mulheres. Além dos alimentos cultivados, a alimentação também é provida de produtos que precisam adquirir nos mercados do município de Salto do Jacuí, de Estrela Velha, ou no caminhão que passa semanalmente por Júlio Borges, tais como o leite, farinha, açúcar, café e outros.

Tornando a falar do mapa que apresento no início da seção, se seguirmos pela estrada que passa em frente ao núcleo familiar dos Fernandes onde está localizada a sede da Associação Quilombola, andando alguns metros à frente, adentramos à área que pertence ao Estado, e que está sendo titulada aos negros que vivem em Júlio Borges. Atualmente, essa área é habitada por famílias que pertencem ao coletivo Kaingang denominado Borboleta. Podemos avistar a linha de casas que beiram a estrada, sinalizadas na cor rosa. Continuando mais alguns quilômetros por esta estrada, cortando sempre a área do Estado, chegamos às terras habitadas pelas famílias de posseiros, desalojadas pelo INCRA, no contexto da titulação territorial aos quilombolas. Além das famílias que se recusam a deixar o local, passou a residir nessa área outro coletivo indígena Kaingang, vindo da Terra Indígena da Guarita, localizada entre os municípios de Miraguaí, Tenente Portela e Redentora, no norte do Estado do RS. Essa área está sinalizada em azul.

Quando os quilombolas foram autorizados a ocupar a área titulada, não puderam acessá-la em sua totalidade. Parte das terras que circundam a área habitada pelos Kaingang da Borboleta continuou sendo utilizada por estes. Por essa razão, parte das famílias quilombolas precisou se mudar para o outro lado da área do Estado, também

em vias de titulação ao coletivo quilombola, que estava ocupada pelas famílias de posseiros que se recusaram a deixar o local, bem como pelo coletivo Kaingang da Guarita (sinalizada em azul no mapa).

Boa parte do território para onde as famílias quilombolas se transferiram faz limite com o Rio Caixão, afluente do Rio Jacuizinho. As margens do Rio são usadas para lazer nos dias de calor. Em algumas partes, a encosta é coberta por floresta ciliar. Em certos pontos, a mata dá lugar à pequenas áreas desmatadas, nas quais as famílias de posseiros, alojadas na região há alguns anos, construíram galpões que abrigam um pequeno comércio, canchas de bocha e de futebol, que servem de espaço de convivência para os moradores de Júlio Borges durante os meses de verão. Estas áreas desmatadas na encosta do Rio são usadas, ainda, para o plantio de alimentos, tais como mandioca, abóbora, feijão e milho.

No município de Salto do Jacuí, vivem hoje quatro coletivos indígenas. Os Kaingang da Borboleta, separados em dois grupos: um que reside em Júlio Borges e outro que vive no assentamento localizado na zona urbana do Horto Florestal. Ambos aguardam o processo de demarcação de uma Terra Indígena localizada na região do Campo Comprido, onde atualmente situa-se a fazenda da Borboleta⁷, no município de Jacuizinho. Além desses dois agrupamentos, atualmente, o coletivo Kaingang originário da TI Guarita também reivindica o território da Borboleta. Provisoriamente, essas famílias residem em uma estreita faixa de terras na área pertencente ao Estado que está sendo titulada aos quilombolas. No município de Salto do Jacuí, localiza-se, ainda, um aldeamento de indígenas Guarani Mbya, cuja área foi cedida pela Companhia Estadual de Energia Elétrica no contexto de compensação ambiental ocasionado pelas obras da Usina Hidrelétrica e construção da barragem do Passo Real.

Situado entre os rios Jacuí e Jacuizinho, que formam a Bacia Hidrográfica do Alto Jacuí, o município foi área de habitação e de trânsito para indígenas de ambas as etnias desde tempos bastante remotos. Os empreendimentos hidrelétricos que provocaram o alargamento de grandes áreas territoriais próximas ao Rio Jacuí, além

7 Nome que deu origem ao coletivo Kaingang da Borboleta.

dos processos de expropriações territoriais em virtude da expansão de lavouras na região, afetaram os modos de vida tradicionais desses povos, levando-os, sob outro contexto, a compartilharem com os negros que vivem no município situações que podemos definir como limitantes. Os deslocamentos desses povos para as áreas urbanas ocasionaram encontros e casamentos interétnicos que dão uma característica mestiça à população do Salto do Jacuí (negros, indígenas, brancos, mulatos, caboclos e pardos).

Apesar dos grandes empreendimentos nos setores de energia elétrica, da forte concentração de monoculturas agrícolas comerciais e do significativo peso para a economia local do setor extrativista, Salto do Jacuí foi emancipado somente em 1982 e é considerado, hoje, um município pobre, com o Índice de Desenvolvimento Humano abaixo da média do Estado. Com uma população média estimada em pouco mais de doze mil habitantes, o município é um dos elos que interliga a região das Missões, no noroeste do Estado, à região Metropolitana e ao Porto de Rio Grande. A economia local direciona os investimentos públicos municipais basicamente para os setores que participam da dinâmica do desenvolvimento do município e da região. Essa prática, que condiz com os dispositivos colonizadores sobrecodificados em todo o Brasil, perpetuou, ao longo de todos esses anos, a invisibilização dos negros que vivem em Júlio Borges, bem como dos demais coletivos que passaram a viver junto aos quilombolas nessa região.

De um certo ponto de vista, esse cenário foi alterado com as recentes Políticas de Reconhecimento Étnico direcionadas aos povos quilombolas. Este livro, como um todo, aproxima-nos das controvérsias resultantes desses dispositivos de inclusão de povos tradicionais via Políticas Públicas. Desde que a Política de Titulação se tornou uma realidade para os negros que vivem no município do Salto do Jacuí, o espaço por onde circulam foi ampliado, o que implica um trânsito mais sistemático nas zonas urbanas da cidade. Não que não o fizessem antes da chegada do Estado e de seus dispositivos de inclusão, mas o reconhecimento jurídico tornou-os mais empoderados para fazê-lo. As pessoas que vivem em Júlio Borges, desde então, passaram a ser reconhecidas não apenas como negros

pobres que encarnam a representação da exclusão e da fragilidade de um sistema desigual, mas como quilombolas, portadores de uma identidade que lhes confere direitos na esfera política e jurídica. Nem por isso, como veremos, podemos dizer que o corolário desse movimento de inclusão seja o da simetrização de seus saberes, de seus desejos e de suas disposições para compor a própria vida com esse “mundo outro”.

Júlio Borges: um caso complicado

Júlio Borges é um caso complicado! Assim foi resumido o processo jurídico de titulação territorial aos quilombolas, iniciado junto ao INCRA no ano de 2005, pela maior parte dos mediadores do Estado que estiveram de alguma forma envolvidos nesse acontecimento. Veremos que essas interpretações aparecerão nas falas dessas pessoas em diferentes contextos no decorrer do estudo. Neste momento, porém, gostaria de chamar atenção para o modo como essas observações dificultaram a minha capacidade de dar coerência aos acontecimentos transcorridos durante a Política de Titulação.

Por envolver normalmente interesses que englobam concepções da terra como um bem capitalizado, as etapas que correspondem à titulação de territórios quilombolas nem sempre são fáceis de acontecer. É comum haver contestações durante as operações de desintrusão⁸ das áreas tituladas que irrompem em coações, ameaças e violências aos beneficiários dos territórios titulados. Esse foi o caso de Júlio Borges, mas também o das Comunidades Quilombolas vizinhas de Rincão dos Caixões e do Sítio, cujos moradores se vinculam aos mesmos troncos de parentesco que os quilombolas de Júlio Borges. Anos antes à titulação do território quilombola de

8 Sob a ótica burocrática, a emissão do título definitivo de propriedade coletiva das áreas tituladas é antecedida por sete etapas: 1) a abertura do processo no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA); 2) a fase de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID); 3) a etapa de Contraditório (análise, contestação e julgamento de recursos do RTID); 4) a publicação da Portaria que declara os limites do território; 5) a publicação do Decreto de autorização de desapropriações privadas; 6) notificação e retirada dos ocupantes; e, por fim, 7) a emissão do Título de Propriedade Coletiva para a comunidade.

Júlio Borges, os habitantes de Rincão dos Caixões precisaram realizar uma ocupação forçada das terras tituladas que passaram pelo processo de desintrusão. O *granjeiro* que foi notificado, e cujas terras foram desapropriadas pelo INCRA, recusou-se a abandonar o local e entregar a área para as famílias quilombolas, motivando o movimento de ocupação forçada do território. Na Comunidade do Sítio, ainda que não tenham precisado fazer a invasão da área titulada, o processo foi antecedido por dispositivos de intimidação das famílias que ali vivem, uma vez que tiveram os acessos às áreas de moradia e ao olho d'água fechados pelo proprietário lindeiro.

Ainda que o caso de Júlio Borges, sob esse aspecto, não configurasse uma exceção, se comparado aos processos de demarcação e titulação das demais Comunidades, tanto as mencionadas acima quanto outras espalhadas pelo Estado brasileiro, ainda assim o levava a ser interpretado como *um caso complicado*. Essas pressuposições que envolveram a titulação territorial estão relacionadas com a singularidade dos fenômenos encadeados no processo específico de Júlio Borges. A área titulada ao coletivo não pertence a particulares, mas sim ao Estado, e o processo de desintrusão não envolveu a retirada de proprietários empoderados, mas, sim, de indígenas e famílias de posseiros. A particularidade desse evento provocava cortes nas relações que vinculavam as coletividades que vivem na região, e estes cortes replicavam nas próprias relações dos mediadores do Estado com os quilombolas.

Visando cumprir com o previsto no Artigo 68 da Constituição Federal, regulamentado através do decreto 4887 de 2003, o Estado, por intermédio da ação do INCRA e da Secretaria de Desenvolvimento Rural do RS, notificou o coletivo Kaingang da Borboleta e as famílias de posseiros a deixarem o local. Como represália a essa notificação, que ocorreu no início do ano de 2013, dirigiu-se ao povoado o já mencionado coletivo Kaingang chegado da Terra Indígena da Guarita, que escolheu permanecer no local enquanto aguardam a definição sobre a demarcação da Borboleta.

O cumprimento da lei colocava o Estado como mediador das relações dos quilombolas com o seu território, mas não com essas alteridades. Nesse sentido, a concretização da Política esteve atrelada

às etapas que visam provar, através de uma recomposição histórica do passado vivido por essas pessoas, o vínculo étnico dos negros com o lugar e com a terra. Para isso, foi elaborado um Relatório Técnico de Identificação e Demarcação do território quilombola (RTID) que envolve diferentes etapas, dentre elas a realização de um Relatório Antropológico de Caracterização Histórica da Comunidade. Em Júlio Borges, esse documento foi elaborado através de licitação realizada pelo INCRA, na qual foi contemplada a empresa Terra Ambiental do Estado de Santa Catarina. A antropóloga realizou o estudo na comunidade durante o ano de 2013 e, no ano seguinte, o Relatório foi apresentado à comunidade para conhecimento e validação.

Mais do que compor com as memórias e as trajetórias de territorialização das famílias na localidade, como menciona Buti (2015, p. 181), antropólogo responsável pela elaboração do documento na Comunidade Quilombola do Sítio, o Relatório Antropológico “visa reivindicar uma continuidade radical entre o marco escravista e o grupo”, mais do que isso, reivindicar “a cor como vinculada à raça, o grupo como vinculado à itinerância e as terras como vinculadas à expropriação”. Com o intuito de embasar a Política Nacional, o estudo é carregado de narrativas sobre expropriações territoriais, constrangimentos, vínculos com a terra que os religam, através da memória, ao passado, recuperando uma identidade étnica ao grupo. A história, neste sentido, traz consigo a possibilidade de acessar a um direito e à “chance” do reordenamento fundiário.

O fato é que, em Júlio Borges, o Relatório Antropológico foi contestado e, com ele, a própria validade da imagem de uma identidade étnica. A contestação do estudo realizado por especialistas em reconstruir memórias e restituir o passado aos coletivos que, em outros tempos, eram vistos apenas como populações empobrecidas vivendo em situação de abandono pelo Poder Público, desorganizou os registros com os quais os mediadores do Estado (coordenadores de órgãos públicos, extensionistas, antropólogos e outros especialistas) pautaram a organização da Política Nacional de Titulação.

Outra particularidade, que ajudou a mostrar os acontecimentos sob um véu misterioso, foi o agenciamento de outras Políticas Públicas dirigidas aos quilombolas no contexto da regularização

fundiária, em especial as Políticas de atendimento à Saúde e de Fortalecimento Socioeconômico. A insatisfação das pessoas e os antagonismos irrompidos durante a implementação dessas políticas ajudavam a tornar Júlio Borges *um caso complicado*.

O resultado disso foi o se esquivar, evitar falar, escorregar para outros assuntos, sonegar informações e transferir, para outros, a responsabilidade sobre os eventos transcorridos. Tudo isso acontecia deliberadamente. Alguns mediadores do Estado chegavam a dizer: *sobre Júlio Borges eu não falo*. A responsabilidade pelo andamento do processo não ter saído como o planejado, por sua vez, era imputada a múltiplos problemas: a má atuação de servidores públicos ao intercederem junto às famílias de indígenas e posseiros; o tipo insatisfeito, incivilizado e rude que caracterizaria os negros que vivem nessa região; a sua falta de destreza em operar as categorias da representação Política; além da incompetência da antropóloga e da empresa responsável pela elaboração do Relatório Antropológico. Todas essas questões replicavam no meu campo de pesquisa e deixavam-me confusa sobre os acontecimentos que envolveram a Titulação Territorial, transformando as primeiras experiências em campo, de fato, em uma adivinha.

Somado ao meu olhar “sociológico” sobre os fenômenos etnográficos, o caminho de desconstrução dessa imagem foi lento, difuso e, quem sabe, poderia dizer, incompleto. É possível que o leitor note, em certos momentos, a falta de referenciais que ajudem a justificar algumas escolhas teóricas. Mas, se também uma pesquisa, assim como este livro, funciona em conexão com o fora, espero que este trabalho abra a possibilidade para que novas e diferentes relações o complementem, ou melhor, o metamorfoseiem. De todo o modo, “descomplicar o caso de Júlio Borges” só foi possível a partir do momento em que deixei de dar maior credibilidade aos jogos discursivos daqueles que estão ao lado da Razão, da Ciência e do Estado e passei a levar a sério os enunciados nativos, assim como seus agenciamentos de fala, os conceitos que criam para justificar suas ações e interpretar os acontecimentos que decorrem da Política de Titulação do território quilombola. São dos conceitos, dos agenciamentos e das modalidades de enfrentamento que tratarei no capítulo seguinte.

Capítulo 3

Forças reativas



CAPÍTULO 3

FORÇAS REATIVAS

A titulação do território em Júlio Borges e a etnogênese quilombola

O caminho percorrido para a concretização das Políticas Públicas de direito étnico aponta para uma modalidade de agenciamento político que nasceu do contexto de abertura democrática com a promulgação da Constituição Federal de 1988. Nesse contexto, podemos chamar a atenção para o caráter permeável das instituições dos Poderes Públicos e para a circulação das demandas fundiárias, no caso específico dos quilombolas, encadeadas em movimentos retroalimentares. Da publicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias disposto na Constituição Federal de 1988, que assegura “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras a propriedade definitiva” (BRASIL, 2005), até a concretização das regularizações fundiárias, conciliações e alianças precisaram ser realizadas para que as necessidades dessas populações ganhassem audiência realmente ativa nas esferas de poder.

A titulação do território quilombola em Júlio Borges resulta desse quadro, no qual as autarquias do Estado, os movimentos sociais, as instituições de ensino e de pesquisa e entidades não-governamentais estiveram conectadas em torno da luta pela regularização fundiária dos territórios tradicionalmente ocupados por comunidades remanescentes de quilombos. No Rio Grande do Sul, o reconhecimento territorial e as titulações foram ensejadas no governo do Partido dos Trabalhadores, nos anos finais da década de noventa, quando as primeiras políticas de caráter étnico entraram em vigor. Em julho de 2001, como mostra estudo realizado sobre comunidades quilombolas no Estado (ANJOS e SILVA, 2004), o Governo Federal, através da Fundação Cultural Palmares e da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social do RS, firmou um convê-

nio que deu início às primeiras identificações, ao reconhecimento, à delimitação territorial e ao levantamento cartorial com vistas à titulação e ao respectivo registro no cartório de imóveis de algumas comunidades. Como atribuição do INCRA, a partir do ano de 2003, foi dada continuidade às políticas de regularização fundiária no Rio Grande do Sul, desde então a cargo da Coordenação de Projetos Especiais da Superintendência do INCRA no Estado.

Para além dos decretos e dos acordos na esfera governamental, a possibilidade de equacionamento das demandas das comunidades negras no RS aconteceu através de sua incorporação no Movimento Negro de Porto Alegre. Este passa a sensibilizar-se “com as lutas rurais das comunidades quilombolas e a fazer com que ecoem nas agendas políticas estaduais e nacionais” (ANJOS, 2004, p. 14). Do diálogo entre essas comunidades rurais e o Movimento Negro no Rio Grande do Sul, nasceu o projeto de elaboração de Relatórios Técnicos, ocasionando o fluxo, nessas redes, também de pesquisadores e técnicos vinculados a universidades e a centros de pesquisa. O Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, elaborado por especialistas, constitui um dos instrumentos das etapas legais que autoriza o reconhecimento e a regularização dos territórios quilombolas. Como menciona a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), os Relatórios Técnicos “devem ser como diagnoses das situações sociais investigadas, que orientem e balizem as intervenções governamentais na aplicação dos direitos constitucionais” (ABA, 2001, p. 12).

Observo que foi por intermédio dessas redes, nas quais associaram-se diferentes segmentos sociais, que a luta quilombola por regularização fundiária passou a compor uma nova formação discursiva, assim como um novo repertório de ação política. Essa luta, por sua vez, foi legitimada através dos vínculos recriados com a identidade cultural, com este “nós coletivo”, como menciona Novaes (1993), cujo sentido é “dar visibilidade social a uma etnia que foi e continua sendo submetida, da escravidão aos nossos dias”. (NOVAES, *apud* ANJOS e SILVA, 2004, p. 25). Nesse contexto, evocar uma identidade étnica no caso de coletivos quilombolas possibilita não apenas que suas demandas por direito jurídico à terra penetrem as esferas governamentais, mas autoriza-os

também a confrontar interesses de outros sujeitos mais próximos (ANJOS, 2004), como proprietários de terras, empresas ou grandes empreendimentos econômicos.

O que singularizou a Política de Titulação em Júlio Borges, no entanto, foi o fato de os quilombolas terem se visto ante uma luta agonística pelo território que não os confrontou com alteridades que simbolizavam a exploração e a subordinação. Nesse caso, a luta pelo território os impeliu a antagonizar interesses de coletividades enxergadas como iguais. No dizer de Seu Emílio, *tão merecedoras de direitos ligados à terra quanto eles*. Talvez essa seja a principal motivação para os acontecimentos encadeados e descritos neste capítulo. Para que possamos entender melhor, convido o leitor a me acompanhar em uma breve exegese da abertura do processo de regularização fundiária na localidade.

A abertura do processo administrativo de regularização fundiária junto ao INCRA ocorreu no ano de 2005. Nele, o coletivo quilombola reivindica o título de propriedade referente à área territorial que pertence ao Estado do RS e que limita os terreiros quilombolas, como podemos observar na ilustração mostrada no capítulo anterior. A abertura do processo não foi acompanhada, de início, dos trabalhos que endossam a Política Nacional, como o RTID, a principal etapa do processo jurídico da titulação. Este trabalho foi iniciado cerca de seis anos após a entrada do processo no INCRA. Nesse intervalo, o coletivo quilombola esteve alijado tanto das Políticas Públicas de caráter étnico de âmbito nacional, quanto das redes de empoderamento político mencionadas anteriormente (movimentos sociais, grupos de pesquisadores, organizações políticas não governamentais, dentre outras). Dito de outra maneira, à exceção de algumas poucas entidades de assistência social¹, a abertura do processo administrativo junto ao INCRA, não desencadeou

1 Uma das principais entidades a atuar em Júlio Borges é a Caritas, organização que age no combate à pobreza e na diminuição da vulnerabilidade social entre comunidades rurais no interior do RS.

a participação e assessoria imediata de outros agentes públicos ou de grupos ligados à causa quilombola no Estado do RS.

Entendemos melhor o contexto de abertura do processo de regularização fundiária através das informações contidas no documento encaminhado pelos quilombolas ao INCRA. Nele, lemos o seguinte:

A Comunidade Quilombola de Júlio Borges, distrito de Salto do Jacuí, vem enfrentando uma situação difícil por falta de terra para plantar e sobreviver porque muitos do grupo plantam de *sussia*², chegando ao fim do ano tendo que dar 50% de arrendamento a outros. Parte dos que não plantam de sociedade vivem com a sua família em cima de um terreno medindo 12x15, o que traz muita dificuldade, porque a maioria tem de cinco à seis em sua família. Por isso reivindicamos a área vizinha da comunidade, a qual a mesma está sendo ocupada pela comunidade Kaingang. A comunidade Quilombola está reivindicando esta área porque sabe que estão indo para a Borboleta, a qual é a área que pertence a eles³.

O pedido de titulação do território nos coloca ante uma das alteridades com a qual os quilombolas precisaram negociar sua permanência em Júlio Borges. No documento encaminhado ao INCRA, observamos que parte da área requerida pelos quilombolas eram terras então ocupadas pelas famílias que formam o agrupamento Kaingang da Borboleta. Essa área, que ainda pertence ao Estado, mas encontra-se em processo de titulação, foi ocupada pelas famílias indígenas no final da década de 1990. Anteriormente, essas terras pertenciam a um dos *granjeiros* da região que, em virtude de endividamentos e prejuízos com o plantio, foi impelido a deixá-las para a COTRIEL (Cooperativa Tritícola de Espumoso). Após um período sem ocupação, esta área foi comprada pelo Estado para alojar os atingidos pela construção da barragem Dona Francisca⁴.

² Esta expressão é usada pelos moradores da localidade para denotar a forma de produção agrícola realizada em sociedade com os *granjeiros*.

³ Ata nº 1 de 04 de outubro de 2005, reportada ao INCRA para dar abertura ao processo de titulação do território em Júlio Borges. (ANEXO I)

⁴ Os desalojados pela construção da barragem não quiseram permanecer no local destinado pelo Estado, alegando que a área havia sido “esburacada” pelos negros

O território ficou desocupado por alguns anos, e, no transcurso desse período, os negros, que já residiam na região já há alguns anos, *tiravam pedra no local*⁵, como relatam os moradores mais antigos. Da extração de pedras ágata dessa área pertencente ao Estado, fizeram seu sustento, pois não ficavam devendo nada a ninguém pelo trabalho realizado. Foram nesses anos que muitos tiveram a oportunidade de comprar pequenos pedaços de terra e livrarem-se parcialmente da dependência que os vinculava aos *granjeiros* para quem prestavam serviços. Toda pequena área adquirida era dividida com os filhos que passavam a construir suas casas no local, formando os atuais núcleos familiares que conhecemos no capítulo anterior.

Os moradores relatam que o prefeito do município de Salto do Jacuí, à época, orientou-os a ocupar as terras do Estado nas quais já trabalhavam há algum tempo, tornando-as suas por direito. Nildo Fernandes (Seu Colucho), um dos fundadores da Associação Quilombola de Júlio Borges, relata que a ação de ocupação das terras fora agendada para uma terça-feira, mas, para a surpresa de todos que esperavam ocupar a área, no dia anterior, avistaram caminhões chegando com mudanças⁶. Dos caminhões, desceu um grupo grande formado por pessoas que pertenciam ao coletivo Kaingang da Borboleta, as quais afirmavam que as terras do Estado seriam suas daquele momento em diante. O fracasso do plano de ocupação da área do Estado pelos quilombolas, no ponto de vista da comunidade, ocorrera devido à ajuda que os indígenas receberam do próprio Estado, através da atuação de políticos junto à Prefeitura Municipal e à Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Os quilombolas contam que naquela época ficaram sem entender o que acontecia, mas que, porém, consideraram a informação repassada pelos indígenas e deixaram de trabalhar nas terras do Estado. Na ocasião, os Kaingang da Borboleta montaram acampa-

na atividade de extração de pedras no período em que as terras estiveram desocupadas e que, por isso, não teria serventia para eles.

5 Atividade de extração de pedra ágata.

6 Esse acontecimento transcorreu no ano de 1999.

mento e aguardaram que o Ministério Público concedesse o direito de construir suas casas no local.

Segundo o relato dos quilombolas, ainda, a chegada do coletivo Kaingang foi o marco para a organização política das famílias negras frente ao Estado. O episódio os impeliu a buscar o direito jurídico sobre o território, levando a perceberem-se como unidade política e social distinta das demais. Logo que as famílias indígenas chegaram ao local, alguns moradores reportaram-se ao mesmo representante do Ministério Público, que na ocasião mediava a situação fundiária dos indígenas. Vale reproduzir na íntegra o depoimento de Seu Colucho:

Logo que chegaram aqui, os índios marcaram uma reunião com o Fred [representante do MP] para acertarem o problema deles. Nesse dia que ele esteve aqui, a escola foi feita para reunião. Eles vieram tudo na volta do Fred e ele chamou os índios tudo pra dentro⁷. Eu fiquei aqui apavorado, olhando de longe. Quando o Fred saiu, chamei ele aqui na minha casa e perguntei:

- Eu sou alheio, Fred, não tenho base e quero uma informação. Como é que a gente pode formar um grupo?

Daí o Fred disse:

- Olha Seu Nildo, vou lhe dizer uma coisa. Vou falar bem claro pro senhor. O senhor quer fazer um grupo? Então o senhor pega e reúne tantas pessoas de raça negra e monta o grupo, e pode botar só pessoas de raça negra, não entra branco. Daí vocês procuram pegar o direito de vocês.

Daí cata aqui, cata ali, fizemos uma reunião entre nós negros. Ninguém sabia como era montar esse grupo. Eu fui à Tabajara, falei com o Jair Desbessel e ele veio com um caminhão. Fomos descer do caminhão lá na casa da EMATER, a Tania atendeu nós, tirou foto nossa e chamou o Dionísio, falou que era assunto de terra e mandou a foto para o Estado. Nesse dia ligaram pro Fred e eu intimei ele:

- Como que esse grupo de índios tá nessa terra se era pra nós ir pra lá, que tamo aqui a tanto tempo trabalhando?

⁷ Seu Colucho refere-se ao atual Posto de Saúde Indígena que limita a área do Estado com o seu terreiro (núcleo familiar dos Fernandes), que na época abrigava a escola municipal do vilarejo.

- Olha, disse o Fred, essa gente aí vai se encostar por uns dias até acertar o assunto de vocês. Vocês já se organizaram?
 - Tudo certo, como o senhor mandou.
 - Então calma, ele me respondeu, que essa gente vai sair assim que arrumarem uma área para eles e, logo que saírem, essa terra vai ser de vocês.
- Encurtando o assunto, até hoje eles não saíram e estamos esperando pra ocupar a área.⁸

Como podemos notar, o resultado mais imediato da ocupação da área do Estado pelos indígenas foi a necessidade de organização jurídica do agrupamento que hoje constitui a Associação Quilombola de Júlio Borges. A regularização fundiária do território foi o marco na organização política nos termos promovidos pela Política Nacional⁹. A partir deste momento, os negros passaram a reconhecerem-se como *os negros vindos do Fão e do Sítio*, formando um coletivo distinto dentro da localidade de Júlio Borges.

Na sua etnogênese, é importante pontuar que tanto descendentes de antigos colonos brancos, quanto indígenas casados com os negros descendentes dos que chegaram do Sítio e do Fão, são igualmente reconhecidos como membros do *grupo dos negros, são todos pretos também*, como enfatizam. Do mesmo modo, existem negros que residem em Júlio Borges, e cujo parentesco remete à mesma ascendência dos que chegaram das localidades do Sítio e do Fão, que não se reconhecem ou não são reconhecidos como quilombolas. As características fenotípicas, nesse sentido, são menos relevantes do que o critério de autorreconhecimento e do vínculo formal com a Associação Quilombola reconhecida e legalizada pelos dispositivos estatais.

Mais do que a disputa em torno da permanência no território, entretanto, a chegada dos Kaingang introduz um novo referente com o qual os negros agenciam sua identidade e fazem um uso pragmático do termo quilombola. Como diz Roy Wagner (2010), a

8 Relato de Nildo Fernandes.

9 Nos termos do Artigo 17 do Decreto 4887 de 2003, para a efetiva titulação dos territórios quilombolas, “as comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas”. A formalização jurídica dos coletivos negros rurais constitui um dos dispositivos de reconhecimento étnico e territorial por parte do Estado.

realidade não existe em si mesma, pois ela está em perpétua transformação, metamorfose. Se tomarmos a identidade quilombola por algo em movimento, veremos que esta realidade é sempre dependente das associações com novos contextos, ou seja, com novos referentes. Dito de outro modo, nas palavras de Wagner (2010), cada contexto (pode ser uma palavra, um conceito, uma relação, ou outra coisa como a identidade) adquire seu significado da associação com outros contextos. O resultado desse movimento, que associa de modo contínuo e imprevisível diferentes elementos, é a transformação contínua da realidade. Nessa linha de pensamento, a chegada dos Kaingang, como veremos, compõe com a identidade quilombola e com os vínculos a partir dos quais inventam sua territorialidade.

Os depoimentos dos quilombolas sobre a chegada dos Kaingang da Borboleta nos levarão aos modos de convivência que emergiram a partir do contato próximo e frequente entre estas coletividades. Estas formas de convívio serão tema dos últimos capítulos do livro. Nas próximas páginas, iremos avançar alguns anos transcorridos após a ocupação da área do Estado pelos indígenas, para fixar-nos, por um momento, nos antagonismos desencadeados a partir do avanço da Política Nacional de Titulação sobre a área requerida pelos quilombolas, a partir do ano de 2013.

Respostas ao Estado

Proponho iniciar esta seção pelos fatos descritos no Relatório Antropológico de Caracterização Histórica da Comunidade Quilombola pela antropóloga que coordenou os trabalhos etnográfico e de redação do texto. Na primeira versão deste documento, logo nas primeiras páginas, a antropóloga relata que sua chegada a Júlio Borges¹⁰, nos primeiros meses de 2013, foi secundada por uma profusão de eventos bastante conturbados. De acordo com sua narrativa, os episódios decorriam da concretização do processo de titulação das terras aos quilombolas. Em especial, porque naquele momento em

10 A antropóloga refere-se ao início do trabalho de campo para elaboração do Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, uma das etapas do RTID.

que a antropóloga chegava à comunidade, os indígenas da Borboleta passavam a tomar conhecimento do processo e da possibilidade de deixarem o local. Ainda segundo o que foi descrito no documento, na primeira visita realizada, a antropóloga não teve acesso a Júlio Borges. Os índios Kaingang haviam formado barricadas, montadas com troncos de árvores e pedras ao longo das estradas de acesso à localidade, e ameaçavam atacar qualquer representante de entidades estatais que chegassem ao local para trabalhar no processo de regularização fundiária das terras por eles ocupadas.

O primeiro contato que mantive com os moradores de Júlio Borges, em outubro de 2013, durante uma visita exploratória para a composição de meu projeto de qualificação, aconteceu em meio ao contexto descrito pela antropóloga do INCRA no Relatório Antropológico. Nesse dia em que estive na comunidade, fui conduzida por Seu Emílio até os *barracos* para conversar com outros quilombolas. Por orientação de servidores, barracos de madeira e lona preta haviam sido erguidos pelos quilombolas sobre parte da área do Estado ocupada pelos indígenas. A invasão das terras do Estado pelas famílias que formam o coletivo quilombola, ainda que por orientação das próprias autarquias públicas, descontentou as famílias indígenas, pois entendiam que a área já havia sido cedida a eles anteriormente, pelo próprio Estado, por meio de negociações da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A antropóloga relata que, em meio às ameaças realizadas pelo coletivo Kaingang, optou por dirigir-se primeiro à Comunidade Quilombola do Sítio, situada no município de Arroio do Tigre e distante cerca de quinze quilômetros de Júlio Borges. Do Quilombo do Sítio, junto aos moradores locais, escutavam através da rádio uma entrevista com uma funcionária da FUNAI que explicava ser aquela área ocupada pelos Kaingang uma terra, de fato, cedida pelo Estado do Rio Grande do Sul aos indígenas e que, portanto, eles não estavam sendo ilegais.

Os episódios narrados pela antropóloga aconteciam como decorrência das tentativas de desocupação da área adquirida pelo Estado para alojar os desabrigados da barragem Dona Francisca, mas que, no entanto, fora ocupada pelo coletivo Kaingang da Borboleta.

Com a notícia da desapropriação da área, e a invasão das terras públicas pelos quilombolas, os Kaingang passaram a agenciar múltiplas técnicas de defesa do território que acreditavam ser seu e, assim, assegurar a continuidade da cessão e do direito sobre a área do Estado.

Podemos ler as estratégias agenciadas pelos indígenas a partir do que Deleuze (2012) definiu como “um jogo de forças reativas” à presença do Estado em Júlio Borges. Nesse momento, era a antropóloga do INCRA, responsável pela elaboração do Relatório Antropológico, que encarnava a força do Estado. Ao longo do trabalho de campo, estive em presença das muitas técnicas criadas pelos indígenas, pelos quilombolas e pelas famílias que se apossaram de frações da área pública para desautorizar os mediadores do Estado e as autarquias as quais representavam (INCRA, SDR, EMATER, Prefeitura Municipal, entre outros). Essas técnicas, por sua vez, chocavam-se com as tentativas inversas de sobrecodificação do território de Júlio Borges pelo Estado. Lembro, com Deleuze e Guattari (2012), que, sempre quando possível, o Estado “empreende um processo de captura sobre fluxos de toda sorte”, evidenciando o caráter disciplinador do Estado com seus inúmeros dispositivos de sujeição.

São os mesmos autores, no entanto, que nos chamam atenção para a existência de fluxos e intensidades pautados pela divergência, que escapam aos esforços sobrecodificadores dos dispositivos da Política de Titulação, neste caso específico. Nas palavras de Deleuze (1990), os dispositivos são máquinas de fazer ver e falar, porém, eles não estão circunscritos por uma linha que os envolve, sem que outros vetores passem por cima ou por baixo. “Transpor a linha, como passar do outro lado? Essa ultrapassagem da linha de força é o que acontece [...] quando a força, em vez de entrar numa concordância linear com outra força, volta-se sobre si própria e se exerce sobre si própria ou se afeta a si mesma” (DELEUZE, 1990, p. 3).

Ao buscar organizar a titulação do território quilombola, o Estado ativa todo um campo de respostas e de reações que estiveram ao alcance dos habitantes de Júlio Borges, e, a partir do qual passa-se a conjurar os próprios mecanismos de poder autoritário e hierárquico do Poder Público, tal como o conceito de sociedade

contra o Estado abordado por Pierre Clastres¹¹. Entre os quilombolas e as outras alteridades que vivem em Júlio Borges, notamos o nascimento de todo tipo de estratégia para a defesa e justificação de seu mundo vivido. Observamos, por exemplo, a *ironia* e o *riso* emergirem como potência reativa à racionalidade estatal durante a titulação do território. Transformam-se, portanto, em dispositivos que atravessam a Política desde fora, e que subtraem o pensamento ao padrão e ao modelo de titulação territorial proposto pelo Estado.

Vejamos, a seguir, como operam esses “contradispositivos”, mediante os quais, os moradores de Júlio Borges inventam e reinventam a política em explosões contínuas de criatividade.

Técnicas de Resistência

Rose foi uma das amigas¹² que fiz em Júlio Borges e uma das principais interlocutoras durante o trabalho de campo. Ela é casada com Gessildo (conhecido como Gê) e, juntos, possuem três filhos. Gê também foi casado com Jessi, e com ela possui outros dois filhos. Durante uma caminhada pela comunidade, em um dia frio e ensolarado, Rose e eu encontramos com Jessi. Convidamo-la para que nos

11 A partir do material etnográfico que reuniu durante etnografia realizada entre os índios da América do Sul, Pierre Clastres (2012) sustenta que o Estado não é um produto de um desenvolvimento econômico determinável, pois certas sociedades têm a preocupação potencial de conjurar e prevenir essa entidade assustadora que supostamente não compreendem. Conjurar a formação de um aparelho de Estado, impossibilitar uma tal formação, seria o objetivo de alguns mecanismos sociais primitivos, ainda que deles não tenham consciência clara. Pierre Clastres considera que, nas sociedades primitivas, a guerra é o mecanismo mais seguro contra a formação do Estado. A guerra mantém a dispersão e a segmentaridade dos grupos, e o guerreiro é tomado num processo de acumulação de seus êxitos que o conduz a uma solidão e a uma morte prestigiosa, porém sem poder (CLASTRES, 2012).

12 O modo como o pesquisador refere-se às pessoas com as quais convive em campo, segundo notam Silvia Nogueira e Flávia Pires (2012), é tema de discussão na Antropologia. Em entrevista, Marcio Goldman nota que devemos usar “a palavra que melhor qualifica o que as pessoas do seu campo são efetivamente para você” (NOGUEIRA e PIRES, 2012, p. 101): interlocutores, informantes, colaboradores, amigos, ou o que melhor convir. Assim como Marcio Goldman, utilizo muitas vezes a palavra amigo, por considerar que esta locução é a que melhor expressa minhas relações com os moradores de Júlio Borges.

acompanhasse à casa de Totonha para as tarefas do dia: íamos fazer bolachas com os amendoins da última colheita. Era curioso ver a forma como ambas entoavam brincadeiras e disparavam o que a mim pareciam xingamentos uma à outra. *Sai daí nega feia, mas tu é feia, não pode ser mais feia*, Rose dizia com frequência para a amiga. Jessi achava muita graça e revidava as brincadeiras de Rose dizendo: *mas é preta essa nega, não pode ser mais preta, e agora deu pra usar essas tranças, eu vou é apertar essas tranças até arrancar o teu cabelo*. As brincadeiras eram sempre secundadas por risos, e dificilmente desencadeavam qualquer tipo de mal estar motivado por esses enfrentamentos discursivos.

Num outro dia, chegou à *morada* de Rose seu enteado, Salgado, filho de Jessi e Gê. Rose estimulava a conversa com frases jocosas. *Tu tá passando banha de porco nas pernas, Salgado? Que que parece as pernas do Salgado, tão lustrosa de tão lisa, tá passando banha de porco nas pernas*. Salgado rebatia perguntando sobre o cabelo de Rose, *quando vai atar tuas tranças Rose?* Passar alguns momentos ao lado de Rose e Totonha, mãe e filha, também revelava momentos de muita diversão. Não há locução enunciada entre as duas que não irrompa em uma gozação. Totonha passa todo o tempo ironizando Rose, e esta, por sua vez, zomba de sua mãe. Rose enuncia: *Quem foi aquele nego que saiu aqui da tua casa ontem mãe? Eu vi, a cama tá desarrumada*. Totonha replica: *Já fez tua horta Rose, ou passou a manhã inteira dormindo? Isso é uma preguiçosa*.

Entre os quilombolas, as gozações compõem uma modalidade de fala que funciona como um agenciamento. Elas são evocadas tanto para aproximar e precipitar relações de respeito entre parentes, vizinhos e amigos, quanto para desautorizar e desconcertar pessoas consideradas distantes, e as quais entendem encarnar algum tipo de ameaça. Durante os encontros que não envolviam a participação dessas pessoas, as brincadeiras eram ativadas com o primeiro propósito, de aproximar. Durante as reuniões na sede da Associação Quilombola, era costumeiro haver momentos nos quais as gozações tomavam conta das conversas, as falas se tornavam difusas e atravessadas pelos risos e gargalhadas dos que estavam presentes. Durante um desses encontros, um dos quilombolas apontava para uma das mulheres dizendo: *aquela gorda lá trabalhava por uma lata*

de banha na lavoura. A mulher gargalhava e replicava às gozações dizendo: *trabalhava mesmo, junto com aquele baixinho ali*, apontando para o homem que dera início à brincadeira.

As brincadeiras jamais aconteciam como insinuações, sobre as quais quisessem dizer algo diferente daquilo que estava sendo dito, mesmo quando as coisas ditas pareciam, de fato, fazer menção a qualidades reais, como a preguiça e o cabelo de Rose ou as pernas de Salgado. Eram sempre brincadeiras que se desenrolavam na superfície do acontecimento, livres e descompromissadas. Ali começavam e ali terminavam.

Levei muito tempo para compreender estas práticas jocosas que animavam as relações de amizade entre os quilombolas em Júlio Borges. Minhas impressões colocavam-me numa posição estranhamente fora de contexto sempre que essas formas singulares do dialogismo quilombola apareciam em diferentes situações: no convívio entre eles, nas relações com os vizinhos e até mesmo durante as reuniões oficiais nas quais compareciam representantes de entidades públicas ou privadas. Não era uma tarefa fácil entender aquelas formas da comunicabilidade quilombola, tampouco soava tranquilo participar de relações de amizade que dão passagem a ofensas e xingamentos, sem que a mim denotassem práticas negativas de compor afinidades.

A compreensão desses agenciamentos da fala praticados pelos quilombolas, novamente, não sucedera em campo. De fato, passei a maior parte da etnografia curiosa a esse respeito e, por isso, interpelava meus interlocutores com várias perguntas. Indagava Rose se a ex-companheira de Gessildo, seu atual marido, não se ofendia com suas brincadeiras. Indagava também Totonha se ela não achava aquelas gozações que animavam os diálogos entre ela e a filha atitudes depreciativas de fala. Questionamentos que me posicionavam no poder de julgar aquelas pessoas com base nas minhas próprias pressuposições, tal como adverte Stengers (1997) a respeito da conotação negativa encarnadas nas práticas da tolerância, as quais abordarei no próximo capítulo.

Durante a redação do texto que resultou no livro, pude ler o trabalho de Suzane de Alencar Vieira, intitulado *Resistência e Pirraça*

na malhada: cosmopolítica quilombola no Alto Sertão de Caetité. Fiquei bastante curiosa ao conhecer o título de seu trabalho, pois acenava, precisamente, para uma questão que se tornou latente no conjunto de minhas impressões em campo. Suzane Vieira chama atenção em sua tese para o estilo de criatividade quilombola marcado pelo humor, no qual as práticas de fazer rir são organizadas sob a denominação “pirraça”. Quem sabe se com mais destreza e maior competência etnográfica, houvesse atentado mais cedo para o tipo de humor criativo dos quilombolas de Júlio Borges, e com eles tido a oportunidade de construir outras e divertidas experiências etnográficas. Contudo, ler o trabalho de Suzane Vieira me abriu uma nova possibilidade, não de representação¹³, mas de reinvenção dos fenômenos e das experiências vividas em campo. Como recorda a autora, é a exigência nativa de simetrização entre seus saberes e os do etnógrafo, e não o contrário, que muitas vezes possibilita seguir adiante em nossos trabalhos etnográficos. Aprender a simetrizar os nossos saberes com os saberes nativos, neste caso, é “entender que a estética da amizade para os quilombolas não tem os pressupostos da identificação e da correspondência, mas uma expressão da diferença e do antagonismo” (VIEIRA, 2014, p. 96).

Atenta para essas práticas discursivas, pude percebê-las como um dispositivo da criatividade quilombola englobado em sua cosmopolítica. Dessas práticas, brotam modos de afrontamento diante da autoridade encarnada pela razão de Estado e seus mecanismos de sujeição. Novamente, é Deleuze (1973) que nos lembra que o *riso* faz

¹³ Ao escrever sobre a obra *Les mots, la mort, les sorts* de Jeanne Fravet-Saada, Edgar Barbosa Neto (2012) chama atenção para a crítica a uma modalidade de texto etnográfico cuja representação descontextualizada dos mundos nativos, e sobretudo da experiência do antropólogo com esses mundos, transformam a fala em uma proposição. Os atos enunciativos são esvaziados de sua capacidade de agenciamento, transformando-se em um problema de representação. De modo análogo Viveiros de Castro (2007) observa que “conhecer não é mais um modo de representar o (des)conhecido mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 96). Nessa linha de pensamento, tenho o cuidado de pontuar que a reinvenção e a reinterpretção das minhas experiências etnográficas não pretenderam descontextualizar os enunciados e as atitudes de meus interlocutores em campo, transformando-os em proposições desvinculadas de seus momentos de ação.

parte do horizonte de nossa contracultura. A filosofia moderna, por conseguinte, nosso próprio pensamento, experimenta sempre a necessidade de situar a angústia, a solidão, a culpabilidade, o drama da comunicação e todo o trágico que habita nossa interioridade. Essas qualidades, segundo Deleuze (2006), estão no horizonte da ordem, da regra, dos princípios, dos regulamentos que recalcam e estabilizam os fluxos que cruzam o pensamento, o corpo e os sentimentos. No entanto, não se pode deixar de rir quando se embaralham os códigos, diz-nos o autor: “se você colocar o pensamento em relação com o fora, nascem os momentos de riso dionisíaco¹⁴, é o pensamento ao ar livre” (DELEUZE, 2006). Podemos nos questionar, com Deleuze, em que consiste o esforço de um tal pensamento que pretende fazer passar seus fluxos por debaixo das leis, recusando-as, por debaixo das relações contratuais, desmentindo-as, por debaixo das instituições, parodiando-as? O riso irônico suspende a sobriedade para revelar um outro ponto de vista. O riso, portanto, nasce como força de desqualificação e de desautorização de um poder que se exerce através da força.

Em uma das tardes em Júlio Borges, logo após o almoço que sempre me causava uma sonolência incomum¹⁵, pois os almoços eram sempre fartos e deliciosos, levando-me a repetir a comida uma, duas, três ou até mais vezes, fui surpreendida pelo *causo* narrado por minha anfitriã. Logo que se iniciou a história, fui retirada daquele estado de sonolência pelos risos e gargalhadas que ela, com seus gestos que exageravam os fatos narrados, provocava em seus expectadores. Às risadas, contava sobre a briga que tiveram com os vizinhos Kaingang, logo que montaram acampamento e ergueram os *barracos* sobre a área do Estado em processo de titulação.

Num fim de tarde, os Kaingang, em grupo, acercaram-se ao núcleo residencial dos Fernandes onde está situada a sede da Asso-

14 Deleuze refere-se a Dionísio, Deus do vinho na mitologia grega.

15 Os quilombolas mantêm uma relação peculiar com a alimentação. As refeições, em especial, o almoço, são momentos nos quais evidenciam a apreciação que possuem pelos visitantes, um momento intenso de socialidade.

ciação Quilombola de Júlio Borges. Eles iam chegando *aos montes*, contava. Sabiam que naquele dia estavam reunidos com um dos representantes da SDR para tratar dos assuntos referentes à titulação da área do Estado. Não demorou muito para que começassem a discutir e a brigar entre eles. Se amontoaram às voltas do representante da SDR, que naquele dia estava incumbido de mediar a situação quilombola. Eles diziam que aquela terra era deles e que dali não sairiam, exceto para as terras da Borboleta, que eram suas por direito. Com entusiasmo, a interlocutora narrava:

Então, chegou uma hora que me esquentei, tavam tudo debochando. Daí agarrei o Valdomiro [um homem Kaingang] pelo pescoço e dei três tapas na cara dele¹⁶.

Perguntei se Valdomiro contestou seus tapas e se não ficou assustada com a possibilidade de poder revidar. Às gargalhadas, me respondeu: – *Que nada, ele dava risada, tava gostando de levar tapa de mulher*. A interlocutora deste *causo* começou então a me explicar que o problema dos índios não era com eles, pois sempre se entenderam bem entre si. Mesmo os quilombolas lutando pelo direito da titulação das terras onde moravam atualmente, era ao correspondente do Estado a quem os indígenas dirigiam seus ataques e seus insultos. *Cabeça de tico de cavalo, chamavam o home. Chamavam ele de nego feio e tudo o mais. Nós mesmos não se aguentava de tanto rir, porque o homem tinha a cabeça esquisita mesmo*.

O fato de os enunciados reforçarem que não há rancores ou mágoas com seus vizinhos indígenas, e de traduzirem-me esses episódios no mesmo tom jocoso que organiza e anima as relações de aproximação entre eles, remetia a outro dos acontecimentos truculentos sucedidos em meio à titulação das terras quilombolas. Mais uma vez a antropóloga responsável pela composição do Relatório Antropológico é chamada como personagem importante desses acontecimentos.

Logo nos primeiros dias que comecei a frequentar Júlio Borges, alguns moradores me contaram que os quilombolas não assinaram o Relatório Antropológico realizado pelo INCRA por não

16 Fragmento do *causo* contado por minha interlocutora.

terem reconhecido os fatos narrados pela antropóloga. Dentre os episódios contestados, estava a briga entre eles e os Kaingang da Borboleta, narrada anteriormente. Este fato gerou mais um impasse para a titulação quilombola, uma vez que a Lei 4.887/2003 prevê um prazo de trinta dias para encaminhar o documento aos órgãos competentes¹⁷, e o não cumprimento desse prazo poderia incidir sobre o andamento jurídico da titulação, atrasando e, quem sabe, podendo levar à interrupção do processo como um todo.

Ao se negarem a assinar o Relatório Técnico, os quilombolas alegavam não achar correto as desavenças que tiveram com os vizinhos indígenas, nesses momentos pontuais, serem matéria de um documento tão importante como aquele. Além disso, argumentavam que a íntegra do documento não havia sido lida para eles, mas apenas um parágrafo de uma folha que continha o espaço para a assinatura das lideranças. Em sua interpretação dos fenômenos, as antropólogas do INCRA que estiveram em Júlio Borges, na ocasião da assinatura do documento, *eram a favor dos índios e racistas com relação a eles*, como relatou uma das pessoas que integram a diretoria da Associação Quilombola.

Essa interpretação dos quilombolas decorria da declaração realizada por uma antropóloga ligada diretamente ao INCRA, na ocasião da primeira reunião para a assinatura e reconhecimento do Relatório ocorrida na Associação Quilombola de Júlio Borges. A servidora explicava aos quilombolas que, além do pedido de cessão e titulação da área pertencente ao Estado feita pelos quilombolas, também havia um pedido de cessão da mesma área feita pelos indígenas. E que por esse motivo não se sabia, segundo a antropóloga, qual o pedido seria aprovado: se o dos quilombolas ou o dos indígenas. Isso levava os quilombolas a suspeitarem da posição

17 Dependendo de cada caso específico, o Relatório Antropológico, conforme consta na Lei 4.887/2003, poderá ser encaminhado para os seguintes órgãos de competência para que seja dada a devida concordância: Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional - IPHAN; Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA; Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão; Fundação Nacional do Índio - FUNAI; Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional; Fundação Cultural Palmares.

dos funcionários do INCRA e desencadeava um grande *mal estar* entre estes últimos no que diz respeito ao não reconhecimento, por aqueles, do documento elaborado pela empresa Terra Ambiental, licitada pelo INCRA.

Por várias vezes tentei contato com alguns servidores desse órgão para conversarmos a respeito da posição dos quilombolas quanto ao reconhecimento do Relatório Técnico. Depois de algumas tentativas frustradas, nas quais tentei manter contato com a antropóloga que realizou o trabalho etnográfico em Júlio Borges, por correio eletrônico, obtive a seguinte resposta:

Milena, entendo seu interesse em conversar comigo. Realmente você tem uma questão de impacto e muito relevante ali em Júlio Borges. Peço para que você aguarde a finalização do Relatório e solicite ao Inbra a leitura, porque nele está a descrição das questões que te interessam. Não tenho interesse em delongar essa questão para além do relatório. Minha contribuição está ali escrita. Boa sorte!¹⁸

Além das justificativas mencionadas, os quilombolas não concordavam com outras passagens do texto. Em algumas delas, argumentavam que eram colocados na posição de clientela frente aos políticos locais e na situação de dependentes inertes do Estado e de seus funcionários. Tais passagens do texto elaborado pelo INCRA afirmavam que a ocupação da área estatal, assim como outras atitudes que confrontavam quilombolas e indígenas, eram decorrentes da intervenção de alguns servidores da SDR que condicionavam as atitudes dos quilombolas. O trecho extraído do documento menciona que *servidores da SDR sugeriram aos quilombolas ocupar a área estatal, assim como o fizeram, no ano de 2000, os moradores indígenas que ali se encontram hoje. Moradores estes que, de acordo com os mesmos servidores, não eram indígenas. Os conflitos entre quilombolas e indígenas ocorriam em decorrência da intervenção dos*

18 Resposta obtida pela Antropóloga do INCRA que realizou o trabalho de levantamento dos dados etnográficos junto à comunidade Quilombola de Júlio Borges. Recebida em 27/06/2014.

*mediadores do próprio Estado*¹⁹ [servidores da Secretaria de Desenvolvimento Rural do Estado do RS].

Durante essa fase truculenta na qual os quilombolas negavam-se a assinar o Relatório Antropológico, ouvia de alguns funcionários, ligados ao INCRA e à EMATER, declarações que insinuavam que o impedimento interposto pelos quilombolas ao Relatório Antropológico era realmente fruto de más intenções de alguns políticos ou de servidores ligados a outros órgãos do Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Esses servidores, portanto, acabariam por influenciar as decisões da comunidade quilombola. As acusações recaíam especialmente sobre aquelas pessoas que haviam sido citadas nominalmente no Relatório Antropológico e sobre as quais imputava-se a responsabilidade pelos fatos narrados, principalmente os antagonismos provocados entre quilombolas e indígenas.

As discordâncias entre as diferentes autarquias estatais levavam os quilombolas a comporem seus interesses ora com o INCRA, ora com a SDR, ora com a Prefeitura Municipal, segundo as circunstâncias que se colocavam na ocasião. Desse ângulo, o Estado não deve ser percebido como uma entidade homogênea. Pressupor uma postura coerente e única aos múltiplos organismos estatais que atuam em Júlio Borges levaria a transcendê-los. Essa não é a postura que quis seguir neste trabalho. Todo agenciamento do Estado, de suas instituições e de seus mediadores deve discorrer, portanto, no plano da imanência e não da transcendência. Sob este ponto de vista, o jogo intrincado das relações entre servidores públicos e os moradores da localidade vai criando e recriando seus sentidos nas múltiplas associações realizadas durante a Titulação Territorial em Júlio Borges. Observamos esse caráter fortuito por meio das relações irrompidas entre os quilombolas e o Estado durante todo o processo de titulação.

Nesse momento de contestação do Relatório Antropológico encaminhado ao INCRA, os quilombolas colocavam-se ao lado dos seguimentos do Governo do Estado do RS, através da SDR

19 Trechos extraídos da primeira versão do RTID da Comunidade Quilombola de Júlio Borges, elaborado pela empresa Terra Ambiental, e contestado pela comunidade.

e das pessoas que atuam nesta Secretaria. No entanto, veremos, no próximo capítulo, que os quilombolas, em outros momentos, sob diferentes circunstâncias e novas associações, são levados a destituir a autoridade desse mesmo órgão público, bem como dos mediadores que o representam na comunidade. É em termos de coexistência e de concorrência, num campo perpétuo de interação, que poderemos alcançar as relações entre o Estado e os coletivos de Júlio Borges²⁰.

Durante a reunião na qual estiveram na Associação representantes do INCRA, da Federação Quilombola do Rio Grande do Sul, da SDR e da EMATER para mediar a situação quanto a contestação do Relatório, os quilombolas alegavam entender que o documento seria para *afirmar a relação da comunidade com o território e não registrar os conflitos com os vizinhos Kaingang. O assunto dos Kaingang é para ser resolvido pela FUNAI*, diziam. Nessa reunião, a Federação Quilombola do RS²¹ os ajudava a compor os argumentos de contestação

20 Deleuze e Guattari (2012), ao interpretarem a obra de Clastres no volume V de Mil Platôs, afirmam que uma máquina de guerra está dirigida contra o Estado, seja contra Estados potenciais cuja formação ele conjura de antemão, seja contra os Estados atuais e cuja destruição se propõe. Os agenciamentos dos quilombolas e dos indígenas no enfrentamento com o Estado em Júlio Borges podem ser pensados como máquinas de guerra, nesse sentido proposto pelos autores. Mas o mais relevante para o argumento que desenvolvo neste momento é a hipótese segundo a qual o Estado é visto em sua relação com as forças do fora, não sendo pensável independentemente desta relação. A lei do Estado, dizem Deleuze e Guattari (2012), não é a do Tudo ou Nada (sociedades com Estado ou sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O Estado é soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente. Não apenas não há Estado universal, mas o fora do Estado não se deixa reduzir à “política externa” [...]. O fora aparece [...] nos mecanismos locais de bando, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder do Estado. Assim, não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, *num campo perpétuo de interação*, que é preciso pensar a interioridade e a exterioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado, os bandos e os reinos, as megamáquinas e os impérios (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 24-25).

21 Os coletivos quilombolas no Rio Grande do Sul estão articulados em torno da Federação das Associações das Comunidades Quilombolas do Rio Grande do Sul. A Federação Estadual foi o resultado do processo de mobilização e organização política que articulou os interesses de comunidades rurais aos do Movimento

do documento. Uma das representantes da Federação alegava que, nesses termos, o documento não dá legitimidade para que a área seja titulada aos quilombolas. Ao contrário, o Relatório acabava por oferecer subsídios para que em outro contexto qualquer – seja o de troca de governo ou de denúncia pública – conteste-se o território como legítimo aos quilombolas.

Durante a mesma reunião, o INCRA buscava agilizar o processo. O coordenador de Projetos Especiais observava que estavam ali para ouvi-los, mas que os quilombolas precisavam levar em conta a questão dos prazos. *Estamos já na fase do RTID²², que é a peça a partir da qual o Estado brasileiro reconhece o direito de vocês*, dizia o coordenador. A antropóloga do INCRA ali presente complementava: *nós trabalhamos com várias comunidades, no momento em que outra comunidade entrar na fila, vocês terão que esperar*.

A seguir, vale reproduzir alguns trechos do documento de contestação, encaminhado ao INCRA, elaborado pelos quilombolas com o auxílio da Federação Quilombola do Rio Grande do Sul:

No referido Relatório são apresentados aspectos que consideramos que expõe a comunidade, bem como, seus parceiros. Os aspectos que dizem respeito às estratégias de organização política interna da comunidade não deveriam constar no texto do relatório.

Outra situação que não condiz com a realidade local diz respeito à existência de disputa ou conflito pela mesma terra entre quilombolas e Kaingang. Quando o Governo do Estado levou famílias indígenas (Kaingang) para ocuparem temporariamente uma pequena parte do território enquanto não era resolvida a situação das terras deles (Terra da Borboleta) foi com data definida de saída. Inclusive partici-

Negro urbano. É no âmbito da Federação que o movimento quilombola do RS realiza encontros estaduais e regionais com o objetivo de articular as ações das comunidades de todo o Estado.

²² O Relatório Antropológico de caracterização Histórica é uma das peças que compõe o Relatório Técnico de Identificação dos territórios quilombolas (RTID). Sem a aprovação do Relatório Antropológico, o INCRA não pode seguir com as demais etapas que culminam na publicação oficial do Decreto de Titulação Territorial à Comunidade Quilombola.

pamos de várias reuniões com a presença das famílias indígenas que em conjunto sempre informaram saber que ali as terras eram dos quilombolas.

Depois que dissemos que nós éramos uma comunidade de quilombo, foram aparecendo outros indígenas (que não sabemos se são mesmo) e foram ficando e arrendando nossas terras para os fazendeiros plantarem. Esses não são os mesmos que participavam das reuniões junto com os quilombolas. Reconhecemos o que é justo para os Kaingang que fazemos, reuniões, festas e conversas. Achamos que esse relatório é para falar do nosso território quilombola e não para ficar criando conflito ou dizendo que temos conflitos com os indígenas.

Nós entregamos pela Associação Quilombola uma demanda pelas terras num documento ao Governador Tarso Genro, tem até foto, pedindo que registrasse para nós e não foi o pessoal da SDR que disse que a terra era nossa como fala no relatório. O Governo do estado levou os indígenas para a nossa terra no ano de 2000 e a SDR só foi criada em 2011 pelo Governo do Tarso. No relatório fica parecendo que a comunidade existe porque os funcionários da SDR e do MPF disseram isso.²³

Observei que os quilombolas foram muito precisos ao interpretar os fatos descritos no Relatório Antropológico. Isso fez com que minhas suposições me levassem a suspeitar dos argumentos elaborados no documento encaminhado ao INCRA. De início, de fato imaginei que houvessem decorrido de outras pessoas, cujo interesse não era exclusivamente o da Comunidade Quilombola.

Em uma conversa com um dos servidores da SDR, este me dizia que a Secretaria de Projetos Especiais do INCRA mudaria a gestão nos próximos meses. Com as eleições ao Governo do Estado do RS que se aproximavam, relatava-me que também não saberia dizer se a SDR continuaria com a pasta da Divisão Quilombola, caso houvesse troca de partido no Governo. Se a comunidade não concorda com o conteúdo do documento, dizia-me, não poderia

²³ Questionamento sobre o Relatório Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo Júlio Borges – Salto do Jacuí (RS), elaborado pela empresa Terra Ambiental, entregue ao INCRA no dia 30 de outubro de 2014.

perder a oportunidade de contestá-lo naquele momento. *Já instruí Seu Emílio e os demais a procurar a Federação Quilombola para os auxiliar*, disse-me o servidor.

Devido ao posicionamento deste e de outros técnicos que mediavam a titulação territorial, e num intuito inconsciente de tentar imputar a outrem as decisões quanto à contestação do documento elaborado pelo INCRA, passei muito tempo dedicando-me a indagar das pessoas em Júlio Borges sobre o porquê de terem negado trechos do Relatório Antropológico. No entanto, exceto aqueles que procuravam não se envolver com esses temas de caráter mais político, tratado no âmbito da Associação Quilombola, e que, por isso, desconheciam o assunto, todos, a seu modo, ofereciam-me os mesmos argumentos sistematizados no documento de Contestação do Relatório Técnico entregue ao INCRA. Tia Olivia e Irmã Hélia, por exemplo, diziam-me durante nossas conversas que,

Tem muita coisa errada aí que nós não mandamos ela [referindo-se à antropóloga] escrever, porque isso vai prejudicar nós. Nós não concordamos com muita coisa do que está escrito ali; nós não dissemos muita coisa do que está ali pra aquela guria que teve aqui. As coisas que a gente mais conversava ela não colocou no relatório, as conversas que a gente tinha, a nossa realidade não entrou nisso aí. Coisa que não é pra caber no Relatório, pode estragar pra nós²⁴.

Desde uma perspectiva teórica, não era possível confiar que os pontos de vista nativos decorriam de algum tipo de distorção da realidade produzida por agentes externos, tal como a crítica da ideologia²⁵

²⁴ Depoimento de Irmã Hélia e Tia Olívia, alguns dias após os servidores do INCRA haverem estado na comunidade.

²⁵ Marx considerou a ideologia um processo que age como mascaramento da realidade. O principal corolário das ideias marxistas a esse respeito foram as ideias concebidas pelos adeptos da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Respeitando as devidas diferenças entre as abordagens, estes autores consideram a ideologia como uma ideia, discurso ou ação que mascara um objeto, mostrando apenas sua aparência e escondendo suas demais qualidades. Alguns autores, retiraram seu caráter de ilusão (da realidade) ou de falsa consciência, e explicaram a ideologia a partir dos aspectos que envolvem as relações de dominação.

política nos ensinava há algumas décadas atrás, ou que os fenômenos se apresentavam à consciência dessas pessoas como uma espécie de estrutura a oprimi-las, como nas teorias estruturalistas que ganharam espaço nas abordagens da Sociologia. Tampouco se tornava plausível enxergar as interpretações nativas como propostas individuais e idealistas que emanavam da subjetividade de cada pessoa.

Uma das respostas às minhas indagações, e, em minha opinião, a mais perspicaz, veio de Seu Emílio. A partir dela pude situar as interpretações sobre o Relatório Antropológico, assim como o conjunto de práticas discursivas e não discursivas dos moradores de Júlio Borges, naquilo que Goldman (2006) chama de “pontos de vistas descentrados” sobre a Política e os episódios que englobou. A partir de seus olhares sobre os acontecimentos, os quilombolas apropriaram-se de certas categorias para utilizá-las de modo produtivo e a seu favor, criando “verdadeiras teorias políticas produzidas por observadores suficientemente deslocados em relação ao objeto para produzir visões realmente alternativas” (GOLDMAN, 2006, p. 38).

As interpretações dos quilombolas reiteravam, da mesma forma, aquilo que sugeri no primeiro capítulo. O plano de consistência, no qual eu precisava buscar uma compreensão sobre os eventos que secundaram à Política de Titulação, era o das relações, atualizadas na superfície dos acontecimentos. Os conceitos quilombolas não levam necessariamente a regimes significantes e nem mesmo reivindicam lugares de enunciação transcendententes que expliquem seu posicionamento. Os pontos de vista dos quilombolas a respeito da Política e as modalidades de relações encontradas são tomadas como “artes de superfície”, para pensarmos novamente com Deleuze (2007). Nesse sentido, deparamo-nos com um modo de conhecer que desliza sobre a superfície sem pretender transcender ou alcançar a profundidade (DELEUZE, 2007), e que se distingue das categorias convencionalizadas que permitem pensar a ação política e a democracia.

Ao invés de situar as interpretações que fizeram sobre o Relatório Antropológico no polo do poder do Estado exercido sobre eles, optei por compreender como suas práticas escapam a este poder, levando-os a aprimorar certas categorias dominantes, conceituando-as a seu modo. Por vezes as negando e as desconstruindo,

mas, por outras vezes, usando-as em proveito próprio (GOLDMAN, 2006). Desse ponto de vista, os quilombolas fazem um uso pragmático de categorias políticas que pode ser visto como formas de “conjurar ideias e práticas transcendentais”, tal como nota Suzane Alencar (2015) em seu estudo.

Estou de acordo com Viveiros de Castro (2007) ao defender que a pesquisa é uma questão da junção entre uma epistemologia (linguagem) e uma ontologia (mundo), que leva “à progressiva emergência de uma ‘ontologia prática’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 96). O corolário de uma tal ontologia, segundo Viveiros de Castro, é uma perspectiva centrada no polo nativo, uma sociologia *dos povos situados no Brasil* em oposição a uma sociologia *dos povos do Brasil*. Referindo-se aos povos indígenas, mas também adequado para o estudo de outras comunidades tradicionais, Viveiros de Castro (1999, p. 115) argumenta que

A alternativa é clara: ou se tomam os povos indígenas como criatura objetivante do Estado Nacional, duplicando-se na teoria a assimetria política entre os dois polos; ou se busca determinar a atividade propriamente criadora desses povos na constituição do ‘mundo dos brancos’ como um dos componentes de seu próprio mundo vivido, isto é, como matéria prima histórica para a ‘cultura culturante’ dos coletivos indígenas. A segunda opção parece-me a única opção – se o que se deseja fazer é uma antropologia.

Para compreender as justificações nativas sobre a Política, evoco o depoimento de Seu Emílio, quando indagado por mim sobre os motivos que os faziam não assinar o Relatório Antropológico. Dizia-me ele:

Nós semos desinstruídos, não temos estudo. A maioria aí era até pouco tempo analfabeta e não tem capacidade de entender muita coisa. As vez a gente vai nas reuniões e fica ali, olhando, não entende nada. A gente quer falar, expor nosso pensamento, mas a gente não sabe usar as palavras, se comportar como eles. Por isso, a gente vai escutando esse pessoal aí de fora, que tem estudo e um entendimento mais completo das coisa. Mas não é tudo que a gente aceita. Muita coisa a gente compreende,

outras não. Mas a gente não é bobo, a gente sabe o que é mió pra nós. Não é qualquer pessoa que enrola nós não. As vez a gente até fingi que escuta, faz o que eles quer, mas sempre é em benefício do nosso povo, da nossa comunidade quilombola²⁶.

O dizer de Seu Emílio revela uma explicação arguciosa sobre as atitudes que levaram os quilombolas a contestar o Relatório Antropológico. Sua fala, ao mesmo tempo, porta uma racionalidade que escapa às categorias do pensamento sociológico usadas para avaliar o comportamento político de cidadãos em relação às instituições da democracia representativa²⁷. Digamos que sua fala traduza um “pensamento outro” da Política, que está em conexão com o fora e que traz em si sua própria coerência. Evocando novamente um conceito de Deleuze e Guattari (2012), podemos afirmar que o comportamento quilombola, ao se negarem a reconhecer o Relatório Antropológico, uma vez que desaprovam as explicações realizadas por especialistas a respeito de suas relações com os indígenas e com o Estado, manifesta uma “arte de interpretação”²⁸.

26 Depoimento de Seu Emílio enquanto apanhávamos bergamotas em seu pomar.

27 Para uma crítica a respeito das análises habituais sobre o comportamento eleitoral, é interessante reproduzir o argumento desenvolvido por Moacir Palmeira e Marcio Goldman (1996): diferentemente da “antropologia política” tradicional, procuramos evitar conceber “a política” como um domínio, ou mesmo um processo, específico, definível objetivamente de fora. Ao contrário, trata-se, de modo geral, de investigar fenômenos relacionados àquilo que, “do ponto de vista nativo”, é considerado como “política”. Basta dizer que essa definição do trabalho obriga a tratar as chamadas “representações nativas” sobre política como “teorias políticas” que é preciso levar muito a sério e com as quais é absolutamente necessário estabelecer um diálogo (GOLDMAN e PALMEIRA, 1996).

28 Como propõem Deleuze e Guattari (2012), podemos chamar Seu Emílio de “um ‘pensador privado’ que enuncia um contrapensamento, cuja aparição é descontínua e cuja existência através da história é móvel” (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 48). “Os atos do ‘pensador privado’ estão em oposição aos do ‘professor público’: enquanto os últimos sobrecodificam a vida, os primeiros destroem as imagens. Ainda que o ‘pensador privado’ dê testemunho a uma solidão absoluta, ‘é uma solidão extremamente povoada’. O ‘Pensador privado’ conecta-se ao fora que está sempre porvir e é a força desta exterioridade do contrapensamento que destrói a possibilidade de subordiná-lo a um modelo do Verdadeiro, do Justo ou do Direito (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 49).

Se vista sob a ótica das categorias concebidas como ideais para pensar o exercício da cidadania em sociedades edificadas sobre as bases do Estado Republicano Democrático e de Direito, compreenderíamos esta atitude dos quilombolas – para dialogarmos novamente com Marcio Goldman (2006; 1996) – desde um ângulo negativo ou em termos de falta, ou seja, como comportamentos que se desviam do padrão e da norma. No entanto, se a tomarmos por pura “arte de interpretação” conectada ao fora, a partir da qual os quilombolas escapam ao convecionalizado pela teoria política consagrada, ou, ainda, por uma capacidade extraordinária de inventarem para si mesmos os seus próprios conceitos e referentes, como propõe Goldman e Palmeira (1996), seremos levados a conceber a atitude dos quilombolas na profundidade e na intensidade que lhes são imanentes.

É por isso que não podemos deixar que nos escapem as interpretações que os quilombolas fazem de si mesmos, pois, afinal: *sabem o que é melhor para eles, às vezes até fingem escutar as pessoas que chegam de fora, mas acabam fazendo do seu jeito, agem em favor de sua própria comunidade*. Por saberem o que é melhor para si, os quilombolas não aceitaram que algumas versões de seu relacionamento com os vizinhos Kaingang e mesmo com o Estado fossem matéria de registro no Relatório Antropológico. Chamados atenção ou não para a gravidade do registro desses fenômenos, os quilombolas sabiam que suas relações com os indígenas eram muito mais intensas e simétricas do que as brigas relatadas no documento deixavam entrever, e que as relações que mantinham com funcionários do Estado e com políticos locais entravam na sua lógica do “proveito próprio”.

Sob esse ponto de vista, como propõe Wagner (2010), ao mesmo tempo em que buscam coletivizar suas expectativas para ter acesso ao território que acreditam ser seu por direito, os quilombolas realizam um esforço inverso de individuação frente à Política de Titulação, ao efetuarem uma constante negociação com o INCRA, com os antropólogos, com os servidores do Estado, com os políticos da região, entre outros. Podemos dizer que, mais do que uma negociação, os quilombolas desafiam a autoridade dessas entidades. Atrevem-se a pôr à prova um documento como o Relatório Antropológico, cuja autoridade científica raramente comporta qualquer

questionamento, tanto por seus próprios pares nas arenas acadêmicas nas quais são produzidos, quanto, e sobretudo, pelos agentes que deram ensejo à fabricação dos fatos científicos contidos no documento, isto é, as coletividades étnicas.

Evidenciamos o assombro causado nos especialistas, ao depararem-se com a atitude quilombola, por meio da fala de um dos servidores do INCRA, durante a reunião em que a comunidade elencou os motivos pelos quais contestavam o Relatório. Gaguejante, o servidor do INCRA falava:

Vamos falar bem francamente pra vocês. Nós, do INCRA, temos certa dificuldade para chegar na pessoa que fez esse Relatório, que é um documento científico, e dizer pra essa pessoa mudar um estudo realizado. Na história dos Relatórios do INCRA nunca se mudou um texto, nunca se teve uma situação onde se precisou mudar um texto. No limite, se a antropóloga se recusar a fazer as modificações, vamos sugerir a vocês que se coloque as contestações de vocês como um Prólogo no texto, para constar que vocês não concordam com o que foi dito. Tem um pouco da questão profissional de nos acusarem de estar fazendo um veto de uma pesquisa científica, nós não sabemos ainda como vamos lidar com essa questão. É muito complicado²⁹.

A crítica de Stengers e de Latour aos modos do fazer científico entre aqueles que os autores chamam de ‘os modernos’ é pertinente nesse contexto. Em *Políticas da Natureza*, Latour (1999) menciona as duas grandes rupturas que o mundo moderno precisou realizar para que todas as virtudes da ciência, tal como as conhecemos, pudessem emergir. A Alegoria da Caverna, de Platão, é a metáfora que melhor dramatiza essa dupla ruptura, segundo o autor.

A primeira delas diz respeito à descoberta de que é preciso nos livrar das subjetividades que dizem respeito ao mundo dos humanos, do qual participam os valores, os sentimentos, os desejos, se, o que se quiser, realmente, for aceder à verdade objetiva dos fe-

²⁹ Fala proferida pelo coordenador da Secretaria de Projetos Especiais do INCRA/RS, durante a reunião de conciliação sobre a contestação do Relatório Antropológico. A reunião ocorreu na sede da Associação Quilombolas, em junho de 2014.

nômenos. É preciso sair da Caverna, afirmaram os gregos, jogando luz sobre este mundo obscuro que caracteriza o convívio entre os homens. Essa é a primeira grande ruptura vislumbrada por Latour.

A segunda refere-se ao retorno a esse lugar obscuro. O sábio/filósofo/cientista, uma vez equipado de leis não feitas pela mão do homem, pode voltar à Caverna para por, ali, ordem, através dos “resultados indiscutíveis que farão cessar o falatório indefinido dos ignorantes” (LATOURE, 1999, p. 28). O saber retorna, assim, como um golpe de força ao lugar onde foram testemunhados pelo pesquisador, nos diz dessa vez Stengers (2002).

Tal como ignorantes, no sentido daquele que ignora sua própria realidade, o coletivo quilombola foi traduzido pelo Relatório Antropológico. Tidos como atrelados a um mundo dominado por representações e fantasias, essas pessoas, ou as relações entre elas e o mundo circundante, necessitaram ser traduzidas e organizadas através do jogo irrefutável e autorizado das verdades científicas. Como diz Latour (1999, p. 29), a Ciência não pode sobreviver, senão com a condição de distinguir absolutamente “as coisas tal como elas são” da “representação que os humanos fazem dela”.

Também devemos lembrar, com Stengers (1997), que o fato é fabricado, e que este pode mesmo fazer mobilizar uma multidão impressionante de dispositivos, uns mais sofisticados que os outros. Mas sua fabricação visa à “invenção descoberta” de um ser que possa pretender existir de maneira autônoma, independente das práticas que nos permitem provar esta existência. Como diz a autora, um fato é um artefato, um fato da arte humana, capaz de autorizar uma interpretação e de fazer calar as outras interpretações rivais.

A implicação dos argumentos de Stengers e de Latour é que nos oferecem elementos para enxergar as tentativas de especialistas para “salvar” aquelas pessoas do mundo confuso e impreciso das representações humanas, por meio dos fatos autônomos e indiscutíveis produzidos pela verdade científica. Esta autoridade sobre o mundo do outro, cujo alicerce encontra-se na Razão, no Estado e na Ciência, faz, da Política de Titulação, o grande vetor de ordem em Júlio Borges.

Os moradores que habitam este mundo ‘em desordem’, por sua vez, podem relacionar-se com a autoridade da Política senão

por espaços que configuram micropolíticas, ou seja, por pequenos agenciamentos, sempre prontos a colocar este poder à prova e a escapar por linhas segmentares conectadas a um fora que está sempre porvir. Retornaremos a esse tema no próximo capítulo, quando novamente irei abordar as relações entre os quilombolas e o Estado.

Ao finalizar este capítulo, gostaria de chamar atenção para o comportamento político dos quilombolas ao contestarem o Relatório elaborado pelo INCRA. Além de revelar um modo “outro” de fazer política, que nos impele e nos obriga a levar a sério os conceitos quilombola, essa atitude anuncia algo de sua territorialidade que replica nas próprias relações com a Política Nacional de Titulação e com o Estado como um todo. Para compor esse argumento, que será mais bem desenvolvido nos capítulos cinco e seis, passarei pelos antagonismos que resultaram das Políticas Públicas que acompanharam a titulação territorial na localidade.

Capítulo 4

O território sobrecodificado: o Estado atuando junto aos quilombolas



CAPÍTULO 4

O TERRITÓRIO SOBRECODIFICADO: O ESTADO ATUANDO JUNTO AOS QUILOMBOLAS

Após iniciada a ocupação efetiva do território em vias de titulação aos quilombolas, através da Política Nacional de Titulação de Territórios remanescentes de Quilombo do Governo Federal, o Poder Público, por meio da atuação de diferentes instituições, tornou-se cada vez mais presente em Júlio Borges.

Os agenciamentos de Políticas Públicas na localidade, neste caso singular, revelam a pouca destreza do Estado e suas instituições para colocar em prática Políticas específicas direcionadas aos povos tradicionais. Ao reunir neste capítulo alguns eventos que provam a inabilidade da razão de Estado em manejar Políticas de Reconhecimento Étnico, somos instigados a realizar uma crítica, a partir da qual a Tolerância e o próprio Reconhecimento são postos em perspectiva ontológica.

Esta crítica irrompe das experiências que tive durante o ano que realizei o trabalho de campo, por meio das quais me vi implicada na rede de relações criada pelo encontro entre dois sistemas de referências distintos: o da cosmopolítica de Júlio Borges e o da Razão de Estado.

Os importantes na Associação



Imagem 2: Coletivo Quilombola reunido com representantes do Estado (SDR, Prefeitura do Salto do Jacuí, EMATER).

A sede da Associação Quilombola Júlio Borges está localizada na parte central do vilarejo, em um estreito terreno que se avizinha às casas de Marta, Gilberto e Lucinda (Primeira Secretária da Associação) e de Tia Olívia e Seu Nildo Fernandes (Colucho), que formam o núcleo familiar dos Fernandes. A sede consiste em um pequeno salão medindo cerca de nove metros quadrados edificado com madeiras doadas pelos próprios moradores e também por políticos da região. O assoalho é composto por um contra-piso feito de cimento e o forro com telhas de amianto que apresentam vários furos provocados por uma forte chuva de granizo que ocorreu no ano de dois mil e treze. Algumas janelas não abrem. Utensílios comprados através de um dos projetos da EMATER, tais como forno à lenha, fogão, cadeiras de plástico, armários, empilham-se no canto esquerdo da sala, tapados por lençóis. Em uma das paredes, dois quadros negros apoiados sobre cavaletes. Logo na entrada, três mesas formam uma espécie de bancada que acomoda aqueles que presidem as inúmeras reuniões que se tornaram frequentes após a fundação da Associação Quilombola no ano de dois mil e oito.

Desde sua inauguração, a sede tem sido o local onde os moradores discutem assuntos de interesse geral, e o lugar no qual os correspondentes de diferentes entidades que atuam na Comunidade Quilombola organizam suas ações, ouvem demandas da comunidade e tratam de assuntos em geral. Foi com o propósito de apresentar a Política Estadual de atenção integral à Saúde da População Negra do RS que se reuniram na sede da Associação, no dia vinte e nove de maio de 2015, o Secretário Municipal de Saúde da Prefeitura do Salto do Jacuí, a Primeira Dama da cidade representando a Secretaria de Assistência Social do município, um extensionista da EMATER, uma representante da Caritas e quatro funcionários da 9ª Coordenadoria Regional de Saúde do Estado do Rio Grande do Sul (9ª CRS). A reunião, de certo modo, foi uma decorrência das reclamações feitas pelos moradores ao servidor do Estado, as quais relatei brevemente na introdução, intitulada *Uma Adivinha*.

Segundo as pessoas que formam a comunidade Quilombola de Júlio Borges, esse foi um acontecimento novo na comunidade, pois disseram não lembrar de terem se reunido com tanta *gente importante* como dessa vez para a reunião da saúde. De fato, a reunião foi imponente, e *os importantes*, como os quilombolas chamam as autoridades públicas, aos poucos preenchem os espaços destinados a eles. No estacionamento, improvisado em frente à sede da Associação, disputavam espaços os numerosos carros oficiais de diferentes segmentos do Estado, as servidoras da 9ª CRS preparavam sua explicação com o auxílio de equipamentos de áudio visual montado sobre a bancada principal e projetado no quadro negro coberto por um lençol branco improvisado para que as imagens ganhassem forma. A reunião começou com uma saudação solene proferida pelo Secretário Municipal aos que ali estavam presentes.

O desenrolar da reunião foi seguido pela apresentação da Política da Saúde e pela tentativa de estabelecer um planejamento com os moradores da comunidade para o uso do recurso de onze mil reais acumulados durante o ano de dois mil e quatorze, originário da referida Política. Um dos intuitos da reunião era fazer valer a metodologia participativa comum à maioria das políticas públicas brasileiras após a redemocratização e a promulgação da Constituição de

1988, quando foi estimulada a participação popular na definição de políticas governamentais. No entanto, o encontro foi seguido por uma profusão de desacordos e desentendimentos entre o Estado, sobretudo a Prefeitura Municipal, e os quilombolas de Júlio Borges.

Os representantes da 9ª CRS sugeriram, aos que estavam ali presentes, que realizassem um planejamento para a utilização do recurso. Seu Emílio (Presidente da Associação), no entanto, levantou a mão, pediu licença para falar, e disse já terem há muito tempo um planejamento para a saúde e que, inclusive, já haviam encaminhado à Prefeitura, mas que não havia resultado em nada. O Secretário da Saúde contestou-o dizendo que jamais chegara demanda alguma dos quilombolas à Prefeitura. Tentou também defender-se comentando sobre as deficiências do SUS para a população em geral.

Mas, já que estavam no seu próprio espaço, os quilombolas estavam dispostos a falar. Ércia falava sobre a existência de um médico para atender os Kaingang da Borboleta na comunidade vizinha, Lucinda leu o trecho da Política de Assistência para os povos Quilombolas que trata da prioridade desta população no Programa Mais Médicos do Governo Federal. Muitos outros que estavam ali também tentavam dar seus relatos pessoais sobre os problemas enfrentados na área da Saúde. Cada vez que davam início à sua fala, no entanto, eram interpelados por uma das autoridades ali presentes que tentavam contestar seus argumentos, seja com afirmações de ações da Prefeitura que não se coadunavam com as reclamações interpoladas pelos quilombolas, seja com promessas futuras de que repararão os problemas atuais.

O Secretário de Saúde dizia que seria contratada uma Agente de Saúde para a comunidade em trinta dias. Lembrava, também, que Angélica (uma jovem quilombola) não havia passado no concurso para Agente de Saúde e que isso atrasou a contratação de um profissional na área. Dizia, ainda, que os médicos cubanos que chegavam ao município pelo Programa Mais Médicos não podiam ser destinados a Júlio Borges porque a comunidade está inserida na região de Nova Horizonte, para a qual existem médicos brasileiros para atendê-la, e que, por isso, aqueles médicos seriam destinados a outras comunidades.

Os quilombolas mostravam-se céticos com relação ao discurso político dos ali presentes e, apesar da constante coação, manifestavam-se dispostos e à vontade para falar ali em sua Associação. As mulheres lançavam mão de suas técnicas de zombaria toda vez que se sentiam insultadas com as considerações dos representantes do Estado¹. Muitas riam alto em meio às falas dos que estavam com o microfone à frente, e, valendo-se de frases jocosas, diziam que nem mesmo conheciam os médicos do Salto do Jacuí; que o secretário em outra ocasião lhes dissera que haveria um veículo só para atendê-los, mas que nem mesmo sabiam a cor do automóvel.

Ao contrário do que acontecia durante as brincadeiras que fortaleciam os laços de amizade entre eles, ali, elas assumiam a pretensão contrária: a de enfraquecer a autoridade da razão de Estado encarnada pelos *importantes* e, assim, tensionar uma relação hierárquica e assimétrica. As brincadeiras se desenrolavam, ao mesmo tempo, como ironia, uma modalidade de agenciamento da fala, por meio da qual os quilombolas buscavam perturbar os pressupostos daquelas pessoas, objetando-os em favor de seus próprios pontos de vista.

Maria me contou, após a reunião, que o próprio secretário, em certa ocasião, havia dado um número de telefone a ela e dito haver um veículo, que a Prefeitura comprara com verba específica quilombola, à disposição da comunidade. No entanto, sempre que tentou ligar naquele número nunca fora atendida. *Só rindo mesmo, porque até parece piada*, dizia-me. Contou-me, também, que há dois anos deixou de tomar os remédios da pressão de que necessita, pois é muito difícil para ela ter acesso aos médicos e às receitas. Reclamavam, ainda, do Posto de Saúde que seria construído no vilarejo, mas que foi deslocado para outra comunidade; também das fichas de atendimento que deveriam ser destinadas somente para quilombolas no posto de Tabajara e não são.

Ainda durante a reunião, Seu Emílio pedia para usar parte do recurso de que dispunham na abertura de um poço artesiano, já que

1 Os quilombolas utilizam o termo genérico “Estado” para designar as diversas instituições públicas que atuam na comunidade, tais como EMATER, Prefeitura, SDR, Incra, entre outros. Opto por preservar esta definição, seguindo, dessa forma, a conceituação nativa.

precisarão irrigar as roças e utilizar nas novas moradas nas áreas tituladas. Em meio às discussões, uma moça quilombola pediu para tirar os sapatos da filha, Kauane, para que pudesse mostrar seus membros atrofiados por uma doença degenerativa que afeta mãos e pés. Disse que foi levada a deixar a comunidade quando a menina tinha dois anos (agora com nove) para morar em outro município e, assim, conseguir atendimento médico, pois ali em Salto do Jacuí era impossível. Relatou que os documentos da menina vão de um lado para o outro e que os funcionários sempre ficam de retornar uma ligação, mas que isso nunca acontece. Nesse momento, uma das mulheres que acompanhavam o Secretário da Saúde, responsável pelos trâmites de encaminhamento de documentação dos pacientes, e que estava sentada a meu lado, virou-se para mim e disse: “*Esse problema aí é da mãe, ela é que não faz o tratamento na menina, mas adianta dizer isso? Essa gente é muito complicada*”. O mesmo sussurrou no ouvido de servidores da EMATER e da SDR.

Já encaminhando-se para o final da reunião, o Secretário da Saúde aparentava muito nervosismo com as inúmeras cobranças que lhe eram feitas. Sua aflição consumava as técnicas de gozação e de deboche dos quilombolas como verdadeiras ferramentas políticas, e lhes aprovavam a continuar com as gozações mesmo depois de encerrada a reunião. Nos dias que secundaram o evento na Associação, a reunião da saúde foi o principal tema nas conversas entre os moradores. *Viu como o secretário tava nervoso? Eu fiquei olhando de longe, e ele não conseguia assinar a ata, tremia que nem vara verde*, comentavam em tom jocoso entre eles.

Já muito inquieto com a situação que se armara na sede da Associação Quilombola e num rompante, desejoso de pôr fim à reunião, o secretário propôs o seguinte aos quilombolas: *Vamos fazer assim: pegamos esse dinheirinho que temos em caixa e colocamos um pisinho aqui nesse lugar, o que vocês acham? Colocamos uma cerâmica e isso fica bem bonito, está bom assim para vocês?* O público ficou em silêncio, e em uma atitude irônica, olhou para cima, cuja claridade penetrava o ambiente através das inúmeras fissuras nas telhas.

Por fim, vale registrar que durante o período no qual estive em campo, a maior parte dos *importantes* que estivera em Júlio

Borges para ouvir a demanda dos quilombolas nessa ocasião (Secretário Municipal de Saúde, servidoras da 9º CRS, Secretária de Assistência Social do município de Salto de Jacuí, entre outros) não mais retornaram à localidade para tratar desse assunto. Boa parte da verba estadual derivada da Política de Atenção à Saúde da População Negra foi destinada para fins que não foram apontados como prioridade pela comunidade. O que fora apresentado como demanda pelos quilombolas², o que relaciona-se às condições de vida e de trabalho que acompanhou a territorialização das famílias em Júlio Borges, transformou-se, ao longo do ano de dois mil e quatorze, em camisetas para o desfile de Sete de Setembro, contratação de uma banda musical para o evento do Dia da Consciência Negra e de uma Unidade Móvel de Saúde para estar presente durante o evento, além da compra dos alimentos para o almoço do mesmo dia festivo e confecção de alguns *recordações* para os convidados de fora.

Todos os investimentos ocorreram sob os protestos dos moradores quilombolas. Além disso, sempre pairava uma certa desconfiança sobre a utilização das verbas públicas. *A gente sabe que eles pegam o nosso dinheiro e usam em outras coisas. Eles usam o CNPJ dos quilombolas para outras coisas*, afirmavam de modo efusivo.

Quando a Prefeitura Municipal resolveu utilizar parte da verba quilombola para a festa do Dia da Consciência Negra, sobretudo para realizar o almoço e a contratação da Unidade Móvel de Saúde, escutava-se os quilombolas proferirem ironicamente que *aproveitariam este dia que nem loucos*. Às risadas diziam: *mas vou comer como nunca. E já que é saúde que a gente precisa, vamos fazer tudo que é exame nesse dia então. Exame de diabetes, de pressão, e o que tiver mais a gente faz nessa tal unidade de saúde*.

Os mortos e os vivos

A experiência de participar dessa reunião, assim como de outras tantas que ocorreram ao longo de minha inserção em campo,

² Poço artesiano, Posto de Saúde, um médico para atender exclusivamente os quilombolas, transporte para a zona urbana nos casos de doenças graves, entre outras.

faz-me recordar de um conto de Mia Couto chamado *A história dos Aparecidos* (2013). A história começa assim:

É uma verdade: os mortos não devem aparecer, saltar a fronteira do mundo deles. Só vem desorganizar a nossa tristeza. Já sabemos com certeza: o tal desapareceu. Consolamos as viúvas, as lágrimas já deitamos, completas. Ao contrário, há desses mortos que morreram e teimam em aparecer (COUTO, 2013, p. 117).

A história relata a saga de dois irmãos que, levados pelas inundações que arrasaram a aldeia onde viviam, foram dados como mortos pois desapareceram durante as cheias. Os personagens Luís Fernando e Aníbal, no entanto, apareceram em uma tarde qualquer na aldeia, assustando os moradores que os olhavam intrigados e questionavam-se como poderiam dois mortos estarem ali, a falar e a comportar-se como eles. Luís Fernando e Aníbal não foram reconhecidos como vivos e continuaram sendo tratados como pessoas mortas. A justificativa das autoridades que dirigiam os assuntos administrativos da aldeia era a de que o caso já fora dado como encerrado e ambos já não contavam mais nas contas administrativas. Argumentava o chefe dos assuntos sociais: “– Vocês já não são contados. Vão morar onde? Olha: mandaram os donativos. Veio a roupa das calamidades, chapas de zinco, muita coisa. Mas vocês não estão planejados” (COUTO, 2013, p. 119). O restante do conto narra a luta dos dois irmãos para reconquistar um espaço entre o mundo dos vivos.

Podemos inverter a ordem dos acontecimentos sobre o que acontecera com os personagens de *A História dos Aparecidos* e tomá-los como metáfora do que atualmente ocorre com populações rurais como a de Júlio Borges. Ao invés da negação de incluí-los no mundo dos vivos, como acontecera com os personagens do conto, presenciamos atualmente a visibilização destas populações que, por tanto tempo, foram dadas como mortas. Ao contrário do que se passa na história, cujos cálculos dos donativos e dos recursos enviados pelo governo já não contabilizam a existência dos irmãos, as comunidades negras rurais, atualmente, somam benefícios para as várias esferas das administrações públicas. Naquele momento da reunião

da saúde, eram os recursos, a rubrica de dois mil reais repassadas mensalmente às Prefeituras para provisão da Política da Saúde e os onze mil acumulados durante o ano de dois mil e quatorze que motivavam a presença das autoridades e que outorgavam aos habitantes de Júlio Borges a condição de *aparecidos*.

Podemos preencher essa história de visibilização recente desse coletivo negro por meio de outros tantos episódios. Por exemplo, no desfile de Sete de setembro, data em que se festeja a Proclamação da Independência do Brasil, para o qual os moradores do vilarejo foram convidados, no ano de dois mil e quatorze, a participar, pela primeira vez na história do município de Salto do Jacuí. Dizia-me um funcionário da Prefeitura, às vésperas do desfile, que os municípios que possuem comunidades quilombolas passaram tanto a integrar as diretrizes do Programa Brasil Quilombola de dois mil e treze, quanto ter um acréscimo no orçamento repassados pelos governos estadual e federal, e que, por isso, é muito importante que se mostre a diversidade que compõe o município de Salto do Jacuí.

Todavia, ao saltar a fronteira, esses que eram tidos como mortos, “desestabilizam o mundo dos vivos”, assim como estes últimos, ao penetrar o mundo dos coletivos de Júlio Borges, também perturbam os sentidos e sensibilidades produzidas naquele lugar. Tanto a reunião referente à Política da Saúde como o desfile de Sete de Setembro estiveram carregados de antagonismos desvelados pelo enfrentamento entre aqueles acostumados a transitar pelo mundo vivente e estes recém chegados a ele.

Durante os dias que secundaram o desfile de Sete de Setembro, escutava os moradores de Júlio Borges pronunciarem relatos da experiência vivida e, em meio ao orgulho de terem participado do evento, ouvia as queixas, tanto dos quilombolas quanto dos indígenas, dos casos de racismo que enfrentaram naquele dia. Angélica me contava que resolveu ir até a Prefeitura reclamar dos xingamentos que receberam enquanto desfilavam, pessoas que gritavam frases como *voltem para as cavernas, lugar de negro vagabundo é nas cavernas*³.

³ A analogia com a *Alegoria da Caverna* de Platão nos conduz à crítica da Tolerância, a qual mencionarei na sequência desta seção.

Os indígenas, da mesma forma, não se furtavam do direito de reclamar das agressões verbais das quais foram alvos. Diziam que muitos dos que assistiam ao desfile riam de suas roupas e gritavam *isso não é índio de verdade*. Além disso, os quilombolas reclamavam que as camisetas confeccionadas pela Prefeitura para o desfile, com o recurso próprio das verbas da mesma Política da Saúde referida anteriormente, e as quais escolheram eles próprios o desenho, tiveram os dizeres alterados para que a Prefeitura pudesse usar o mesmo recurso e confeccionar camisetas para várias outras comunidades. Angélica lembrava que as camisetas para o desfile eram para ser bem diferentes, com outro tecido e o nome de cada um deles na parte de trás. No lugar do nome, contudo, foi estampado o símbolo da Prefeitura. *A prefeitura carimbou nós*, diziam os quilombolas.





Imagem 3: Ruthiele com a camiseta do desfile de Sete de Setembro confeccionada pela Prefeitura Municipal de Salto do Jacuí.

Apesar das objeções, é importante registrar que o reconhecimento compõe com a satisfação dos quilombolas, em enfrentamentos de caráter agonístico. Sobre o desfile, minha amiga Rose também dizia orgulhosa: *tava tão bonito Milena, queria que tu visse. Agora eu disse pra Fia e pra mãe que a gente vai aparecer em tudo. Agora estão nos tratando como gente e vão ter que nos engolir.*

Políticas de Reconhecimento Étnico e a Tolerância

Os fenômenos narrados nas seções anteriores permitem pensar as Políticas de Reconhecimento Étnico, as quais contribuíram para que as necessidades de comunidades rurais quilombolas se tornassem visíveis, em termos do que Deleuze e Guatarri (1995) chamaram de inclusão diferencial. Segundo os autores, as práticas racistas do mundo atual devem ser pensadas não em termos de exclusão, mas como estratégias de inclusão diferencial, nas quais nenhuma identidade é designada como ‘o outro’ e em cujo campo ninguém é excluído.

Com efeito, se atualmente as Políticas de Reconhecimento emba-ralham as desigualdades sociais e as diferenças em um mundo cada vez mais conectado e heterogêneo, no qual a inclusão se materializa nos próprios discursos e dispositivos hegemônicos, isso não quer dizer que as percepções e as conceituações daqueles que são afetados pelos modelos das atuais Políticas Públicas sejam realmente as de inclusão, isto é, que essas pessoas se sintam realmente parte integrante da Sociedade e da Nação. Sob esse ângulo, se existe um lado de fora, é justamente aquele engendrado pelo ponto de vista nativo, ou seja, desses povos que têm passado por esses processos de inclusão diferencial.

Se os modelos sobre os quais se engajam as Políticas Públicas atualmente, como esses que pressupõe a participação e a inclusão de agrupamentos étnicos e de suas demandas locais – que em Júlio Borges ocasionaram a presença de tantos representantes do Estado durante o tempo no qual estive em campo –, fossem de fato eficazes, poderíamos, quem sabe, entender que chegamos num momento histórico sem precedentes, cujos conflitos e desigualdades realmente minimizam-se nas múltiplas arenas de diálogo instituídas pelas Políticas Públicas, sobretudo as de promoção à igualdade racial. A realidade, entretanto, tem mostrado que a questão é mais problemática do que se supõe à primeira vista.

Do que observei em Júlio Borges, sou levada a acreditar que, apesar de proporem um espaço de diálogo democrático dentro de uma ordem que se propõe multicultural, as Políticas de Reconhecimento Étnico não são capazes de colocar os diferentes coletivos em condições de igualdade, pois, como afirmou Latour (2007, p. 70),

“os múltiplos cosmos não são sequer levados em consideração”. Os espaços dialógicos tendem a encerrar o debate dentro de determinados paradigmas que têm a Ciência, o Estado e a Razão como parâmetros estruturantes. Nesse sentido, argumenta Latour, não são apenas particularismos, mas mundos à parte que estão em jogo.

Sobre esses mundos em jogo, pedirei licença para narrar outro conto, desta vez de Edgar Allan Poe, chamado *Uma descida no Maelström*. Por coincidência ou não, a história relata a trágica aventura de outros três irmãos, desta vez pela costa norueguesa quando estes navegavam nas águas agitadas do oceano Atlântico. Conheci essa história através do livro de Norbert Elias, *Envolvimento e Alienação*, a partir do qual o autor ilustra as mudanças no pensamento humano ao longo do tempo. Mas não é à luz das exposições de Elias que gostaria de abordar a história, mas sim das de Stengers (1997) em *Cosmopolitique*, sobretudo as realizadas no capítulo *La malédiction de latolérance*.

O conto narra o pavor dos irmãos pescadores quando a embarcação na qual se encontravam foi sugada pelo grande redemoinho de *Maelström*. O mais novo dos irmãos fora arrancado da embarcação e arrastado para as águas agitadas do mar logo que adentraram a tempestade. Os outros dois irmãos, apavorados, permaneceram ainda na embarcação. O irmão mais velho agarrou-se a uma cavilha de ferro que segurava o mastro de sustentação da vela, e ali permaneceu, tomado por medo e fantasias que o mantinham paralisado. O irmão do meio, agarrado a uma das partes da embarcação, apesar do pavor que lhe arrebatava, ao contrário, passou a observar a situação crítica que se montara à sua volta e percebeu que os objetos mantinham certa regularidade ao caírem nas águas turbulentas do redemoinho. Observou que os objetos cilíndricos se mantinham por mais tempo no mesmo lugar, apesar da agitação do mar, e que, ao revés, todos os outros objetos de formas variadas eram absorvidos com maior força e intensidade para dentro da tempestade. Enquanto os objetos cilíndricos submergiam quase intactos à superfície, todos os outros despontavam destroçados uma vez que eram sugados com mais força e atingiam zonas mais profundas e violentas do turbilhão.

O homem que racionalmente observara os movimentos ao seu redor, amarrou-se a um barril. Subtraindo-se ao pavor e ao medo

paralisante que atingira o irmão mais velho e encorajando-o em vão a fazer o mesmo, atirou-se ao mar. O navio, com o irmão ainda nele, desceu mais rapidamente, sendo, afinal, engolido pelo abismo. O barril a que ele se amarrara afundava tão lenta e gradualmente, que, à medida que a inclinação do funil se tornou menos íngreme, e a rotação da água menos violenta, ele surgiu novamente na superfície do oceano, retornando, afinal, à vida. Ao final do conto, o narrador da história – o próprio sobrevivente – relata, brevemente, que não saberia explicar, mas seu irmão mais velho ressurgiu igualmente com vida nas águas já calmas do Oceano Atlântico.

O que torna interessante um conto tão distinto para pensarmos Políticas Públicas e a atuação do Estado junto às comunidades tradicionais poderia ser o certo orgulho, encarnado pelo narrador da história, ao tornar a tragédia uma descrição detalhada e pormenorizada do seu próprio ponto de vista, obliterando da narrativa qualquer possibilidade de voz a seu irmão caçula⁴. Porém, o mais sugestivo desse conto é o lugar de onde o retirei, bem como as suposições que ajudam a decalcar. O Livro de Norbert Elias, *Envolvimento e alienação*, é um tratado de elogio à Ciência e à Razão. Segundo o que apresenta nesse livro, o pensamento racional e científico presume as formas mais aceitáveis e adequadas para prevenir desastres, tanto naturais quanto aqueles provocados pelo próprio homem. Sob essa ótica, a capacidade de transcender sua própria realidade permite que o homem moderno produza um acúmulo de conhecimentos que o transforma na salvação de si mesmo.

Na visão de Elias, o conto de Edgar Allan Poe, que nos traz um modo de solucionar problemas baseado na razão e no distanciamento dos fatos em si, pode ser tomado como a grande metáfora do pensamento moderno. Como argumentei em alguma das páginas anteriores, valendo-me dos escritos de Latour, a Ciência, capaz de observar os fatos e deles extrair suas regularidades e leis, salvando o mundo, inclusive a Política, das confusões da subjetividade humana, tornou-se a grande fonte de virtude do pensamento moderno.

4 Se tivéssemos a oportunidade de ouvir as razões do irmão caçula, levando suas explicações a sério, quem sabe nos surpreenderíamos ao saber que, enquanto permanecia imóvel e de olhos fechados, evocava alguma força divina, e que a esta força deveu-se à sua sobrevivência.

O homem moderno, argumenta Stengers (1997), pode chegar a medir quão dolorosamente pagou a perda de seus encantamentos, recordando-se com nostalgia de um tempo no qual era capaz de estar envolvido por crenças e ilusões. Precisamos ser tolerantes com aqueles que ainda se mantêm nesse mundo ilusório das crenças e das paixões, dizem os modernos. Mas essa nostalgia com um passado que já não nos pertence, e essa tolerância com os “outros”, cujas crenças se mantêm intactas e que habitam os lugares onde “nós modernos” já não podemos mais retornar, dissimulam apenas, segundo Stengers (1997), um imenso orgulho de si mesmos. “Nós somos adultos, nós somos capazes de afrontar um mundo livre de encantamentos” (STENGERS, 1997, p. 9). Nesses termos, afirma a autora, nada é mais fácil a um moderno do que ser tolerante⁵.

A “maldição da tolerância” consiste no ato mesmo de tolerar. Mal aventurado seja aquele que se julga livre para redefinir, segundo seus próprios termos, a maneira pela qual o outro pode e deve habitar o mundo, diz a autora. Nas palavras de Stengers, podemos dizer que o pensamento moderno, liberado a tolerar, pode mesmo vir a lamentar a inocência que perdeu. Porém, a inocência desqualifica o outro como aquele que ainda não sabe, “aquele que ainda habita um mundo de ilusões e encantamentos, ou seja, aquele que ainda não foi submetido à Grande Partição que nos há forçado, quanto a nós, a reconhecer que um pássaro é somente um pássaro”⁶ (STENGERS, 1997, p. 16 [Tradução da Autora]).

⁵ Para Lévi-Strauss (1978), “a tolerância não é uma posição contemplativa dispensando indulgências ao que foi e ao que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, em compreender e em promover o que quer ser” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 24).

⁶ Esse orgulho sobre nós mesmos, e sobre nossos modos de habitar o mundo, apenas oculta, diz Latour (1994), o fato de que “jamais fomos modernos”. Ao inventar para si mesmos um mundo composto por leis e normas racionais – das quais, inclusive, podem chegar a deduzir a forma mais correta de habitar o mundo –, os modernos contra-inventam um mundo carregado de crenças e de ilusões naquilo que tentam impor como verdade. Nas Políticas de Estado em Júlio Borges, estas certezas insurgem-se como crença na relação racional com o território, com os produtos da terra, com o trabalho e com os símbolos da cultura. Este será o tema da próxima seção.

As Políticas de Reconhecimento, como as que deram ensejo à publicação do Decreto 4.887 de 2003, que prevê a titulação dos territórios remanescentes de quilombos, bem como outras tantas Políticas correlatas, implícita ou explicitamente, supõem entre o “nós” e os “outros” essa diferença de natureza, que se traduz pela possibilidade que “nós” temos de julgar e organizar a vida dos “outros” sob os nossos próprios termos.

Isso não nos autoriza, todavia, recusar o fato de que as Políticas de Reconhecimento descortinaram a ilusão implícita na declaração da igualdade natural entre os homens, sem distinção de raças ou de culturas, emanada no contexto de valorização dos direitos humanos. A política de Reconhecimento de comunidades tradicionais foi decorrência da percepção de que este dispositivo de neutralização da diferença foi devastador para os distintos modos de vida. Como bem apontou Lévi-Strauss em *Raça e História* (1978), a Proclamação dos Direitos Humanos “negligenciou uma diversidade de fato, que se impõe à observação e em relação da qual [...] fomos teórica e praticamente autorizados a atuar como se esta não existisse” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 5). Criar as possibilidades para o reconhecimento dos mundos vividos traz a força de enunciar que o “homem não realiza sua natureza numa humanidade abstrata mas nas culturas tradicionais” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 5). A crítica ao reconhecimento e à tolerância implícita a essas práticas, entretanto, envia-nos a outro registro.

Toda forma de vida porta em si um certo espanto ao lidar com a diferença, a qual não se vê capaz de compreender e de traduzir intelectualmente. Quanto a isso, não poderíamos conduzir minha crítica pelo simples ato etnocêntrico, cuja alteridade entre os mundos vividos, as Políticas de Reconhecimento trazem para primeiro plano. Concordo uma vez mais com Lévi Strauss (1978) que é na própria medida em que pretendemos estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes que nos identificamos mais completamente com aqueles que tentamos negar⁷. “Recusando a huma-

nidade àqueles que surgem como os mais ‘selvagens’ ou ‘bárbaros’ dos seus representantes, mais não fazemos que copiar-lhes as suas atitudes típicas. O bárbaro é em primeiro lugar o homem que crê na barbárie” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 4).

Entre a Razão de Estado e a razão quilombola, entretanto, não está em jogo apenas uma incapacidade imanente de tradução entre as duas. O que permite ajustar minha crítica àquilo que Stengers definiu como a maldição da tolerância é a incapacidade que o Estado demonstra, neste caso singular, de levar a sério a razão quilombola e, assim, compor a Política com os outros mundos existentes. Por meio de nossa competência em acumular conhecimento histórico, bem sabemos que a adesão ao gênero de vida ocidental não se realizou e não se realiza espontaneamente. Essa adesão resulta mais da falta de escolha do que de uma decisão livre e deliberada. Confirmamos pela história que, aos povos subjugados e desorganizados, desde a expansão do sistema de referências ocidental pelo mundo afora, não lhes restaram outras alternativas senão aquelas que eram impostas.

A “maldição da tolerância”, portanto, trata de questionar o predomínio de um certo ponto de vista sobre o mundo. Preso ao impulso de fazer predominar seu olhar sobre o mundo, o homem moderno entrega-se ainda hoje a toda espécie de especulações e tentativas de suprimir as formas de vida que para ele contém qualquer coisa de escandaloso, de chocante e de incompreensível (LÉVI-STRAUSS, 1978).

A história também nos mostra, porém, que, na ausência dos mecanismos de força que lhes permitam enfrentar e resistir a esses cortes, os diferentes coletivos não se entregam facilmente. Se nos voltarmos para os sentidos que circulam pelo território de Júlio Borges, constataremos que aquilo que não é mensurável para nós, em termos de nossas categorias referenciais, insurge-se como dispositivos de resistência e de contra-invenção de um outro mundo vivido. Para além dos modos pelos quais as comunidades quilom-

para indagar se os indígenas possuíam ou não alma, estes últimos dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem, através de uma vigilância prolongada, se o cadáver daqueles estava ou não sujeito à putrefação. Essa anedota, segundo o autor, ilustra com clareza o paradoxo do relativismo cultural.

bolas adequam-se à moldura formal estabelecida pelo Estado e pelo processo de Reconhecimento Étnico, descortinam-se outros saberes e vivências locais que entram em relação transversal com o Estado, com seus mediadores e seus dispositivos – ora negociando, ora confrontando, ora, simplesmente, tornando-se indiferentes a estes.

Na continuação, focarei nos agenciamentos de Políticas Públicas em Júlio Borges mediante a presunção da identidade quilombola. Ao criar as condições para o reconhecimento dos direitos dessas populações, contudo, enxergamos a Razão moderna encarnada pelos órgãos públicos, e seus especialistas, revelar sua incompetência para levar a sério a vida dos outros. A tolerância, sob esse ponto de vista, acaba por dissimular aquilo que Stengers chamou de um grande orgulho que “nós modernos” sentimos de nós mesmos e de nosso modo de habitar o mundo.

Algumas considerações sobre o Território

O território ganha feições singulares nas acepções dos moradores de Júlio Borges. Em contrapartida, porém, não posso deixar de registrar que o mesmo acontece ao lado da Razão de Estado. Desde tempos remotos – e nesta equivalência podemos reportar à chegada dos europeus na América –, o território é colocado em relação iminente com a ordem jurídica, com o controle político e, de modo geral, com o poder do Estado.

Desde os primeiros registros sobre a alteridade na América, revela-se a incapacidade dos sistemas de referências europeus em traduzir outras territorialidades, primeiramente a dos povos ameríndios. De acordo com Maldí (1994), para os europeus, o índio foi o habitante de um espaço indefinível, incompreensível, flutuante e nebuloso. No projeto colonizador, lembra a autora, tratou-se de transformar esse espaço desconhecido em território plausível e traduzível nos códigos culturais europeus⁸. De tal forma que, a partir

8 O projeto das missões jesuíticas foi uma primeira tentativa de ordenar esses espaços não traduzíveis. O termo redução para definir o espaço das missões decorre desse sentido de reduzir um espaço aberto, fluido e múltiplo que caracterizou as representações sobre o modo de vida indígena (MALDI, 1994).

do século XIX, as concepções do território indígena transformam-se em uma questão jurídica. Do ponto de vista do Estado, os códigos indígenas serão suplantados em favor da construção da ideia de território e territorialidade como ocupação, uso e pertencimento. Categorias que compuseram a cosmovisão europeia sobre território e que procuravam contrapor a imagem do “índio errante e nômade, elementos característicos da barbárie em oposição ao sedentarismo característico da civilização” (MALDI, 1994, p. 210). Ao longo dos séculos, na medida em que se consolidavam as bases do Estado e da Nação brasileira, outros povos, tais como negros, pobres, caboclos, também eram colocados sob a mesma inscrição.

A partir da metade do século XX, ocorreram mudanças nas formas de definir os territórios indígenas, para as quais a Antropologia desempenhou um importante papel. Além das dimensões territoriais serem ampliadas, a incorporação da Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais⁹ na legislação brasileira impele os governos “a respeitar a importância especial que as culturas e valores espirituais dos povos interessados reveste sua relação com a terra ou o território, e em particular, os aspectos coletivos desta relação”¹⁰. Essas novas atribuições influenciaram os parâmetros usados pelo Estado ao manejar os territórios de populações tradicionais de modo geral. Novos critérios entram em jogo na definição desses territórios: a dimensão espacial definida por aspectos culturais; o alargamento dos critérios de ocupação (não apenas os economicistas do uso do solo e recursos naturais); a ecologização introduzida no repertório político, na qual o território associa-se à ideia de preservação do meio ambiente (MALDI, 1994).

Estes novos parâmetros legais que refletem também o reconhecimento e as titulações de áreas remanescentes de quilombos, no entanto, não asseguram a plenitude das formas de vida dessas populações. Hierro e Surrallés (2004) questionam-se se apenas o título de propriedade territorial daria aos povos tradicionais o poder de

9 Sancionada no Brasil por meio do Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004. A Convenção 169 respalda o Decreto 4887 de 2003 que presume a titulação de territórios remanescentes de quilombo.

10 Convenção 169, Artigo 12, Decreto 5051 de 2004.

desenvolver suas visões territoriais, em relação às quais poderiam atualizar seus próprios modelos produtivos locais, suas redes sociais latentes e a complementariedade de interesses que embasam suas concepções de territorialidade. Argumentam os autores, que, em grande parte, os territórios titulados a essas comunidades não são habitats ou territórios integrais, mas, sim, terras superficiais em espaços marginais que sobraram dos processos de expansão colonial. Salientam, ainda, que o reconhecimento jurídico não é acompanhado por mecanismos de segurança capazes de controlar a mentalidade colonial com as quais a sociedade nacional assume sua relação com o território de comunidades tradicionais e seus habitats originários. Nesse contexto, apesar da titulação jurídica, afirma Surrallés (2004), o Estado tem dificuldade de conceber esses territórios como espaços vividos, dinâmicos e dotados de subjetividades.

A oportunidade de ter acompanhado o desdobramento da Política de Fortalecimento Socioeconômico para os povos quilombolas da Secretaria de Desenvolvimento Rural do RS, durante o ano em que realizei o trabalho de campo em Júlio Borges, traz para primeiro plano os enfrentamentos que resultam de dois modos distintos de conceber o território e a territorialidade.

Considerando o esquema teórico de Wagner (2010), esses sistemas de referência que dão sentido ao território podem ser percebidos como tipos de criatividade que expressam maneiras singulares de lidar com os símbolos da cultura. Nesse caso, aceno para as formas criativas com as quais tanto Estado quanto quilombolas constroem a relação com o território e a territorialidade. No entanto, enquanto o primeiro opera em um contexto convencionalizante, cuja capacidade de conectar símbolos de uso comum em um padrão único sobrecodificam e padronizam a realidade, os segundos agem em contextos diferenciadores, por meio dos quais introduzem novos referentes para simbolizar uma dada realidade e, assim, diferenciarem-se frente às normas e aos padrões sociais. Digamos que a territorialidade de Estado segue uma “ontologia convencional”, que atua em universos reduzidos, ao passo que a territorialidade quilombola segue uma “ontologia plural”, a qual opera em universos múltiplos.

O território, nesse caso, serve como um referente importante para pensarmos duas formas distintas de constructos sociais. Para as operações do pensamento fundamentadas sobre as correspondências da Razão científica e do poder do Estado, o território é representado de modo a conferir-lhe certos significados estáveis e padronizados. Esta representação do território, por sua vez, assume um lugar entre as coisas básicas, reais ou verdadeiras do mundo.

Porém, se nos voltarmos para a territorialidade quilombola, notaremos que não existe qualquer tipo de referente firme que nos leve em direção a uma representação ou a uma generalização do território. Ao contrário, enxergaremos que a construção de seu significado passa por maneiras de diferenciá-lo frente ao padrão constituído. Uma vez que esta construção não ocorre por meio de modelos e de representações que o codifiquem ou o rotulem, somos levados a perceber momentos de individuação, nos quais os quilombolas singularizam o território. Novamente, nas palavras de Wagner, “uma simbolização diferenciante específica e concretiza o mundo convencional ao traçar distinções radicais e delinear suas individualidades” (WAGNER, 2010, p. 86).

Registro na próxima seção os efeitos produzidos pelo encontro entre esses dois tipos de constructos sociais. Nessa direção, considero que os tensionamentos originam-se em ontologias distintas sobre o território e a territorialidade, porém seu alcance não se detém aos domínios que circunscrevem este tema. Essas tensões dão vazão às estratégias cosmopolíticas dos quilombolas de Júlio Borges, as quais refluem sobre outros campos, tal como a escolha do voto. A cosmopolítica, como propõe Stengers (2004), é um agenciamento que se torna capaz de compor com o fora que é desqualificado pela hierarquização dos mundos existentes. A partir da divergência e da dissidência da territorialidade quilombola, brotam maneiras insubordinadas de fazer política que contrapõem as categorias reconhecíveis pela Razão de Estado e pela Ciência.

O Plantio coletivo e o “Grande juiz”



Imagem 4: Reunião da SDR na sede da Associação Quilombola¹¹.

Alemão, marido de Ércia, leva as mãos ao rosto, assim como Seu Antonio. Seu Colucho, Pedro, João e Rose observam atentos. A cena foi capturada na sede da Associação Quilombola enquanto dois servidores da SDR davam algumas recomendações a respeito da Política de Fortalecimento Socioeconômico para os povos quilombolas, do governo do Rio Grande do Sul. Informavam que existem alguns requisitos da Política Nacional de Titulação Territorial para o uso da terra que está sendo titulada e, conseqüentemente, para o investimento dos recursos disponibilizados pelas Políticas Públicas que têm chegado aos quilombolas. Quanto às modalidades para o uso da terra, os servidores explicavam que seu manejo deve ser coletivizado, de modo a respeitar as prerrogativas da Lei Federal. O Decreto 4.887 de 2003 presume que a titulação dos remanescentes de quilombo “será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso” das áreas ocupadas.

A Política de Fortalecimento Socioeconômico do governo do RS, por sua vez, supõe que os investimentos dos expedientes finan-

¹¹ Da esquerda para a direita: João, Seu Colucho, Valdomiro, Pedro, Alemão e Rose. Milena Silvester Quadros

ceiros sejam realizados nesta modalidade de manejo coletivo da área quilombola. Os servidores explicavam, também, que a compra dos equipamentos e dos insumos para a produção deve respeitar os propósitos da Titulação Territorial conforme a Lei Federal.

A cena registrada na imagem resume o espanto dos moradores de Júlio Borges ao serem surpreendidos com tais informações. Preanuncia, da mesma forma, a agitação que tomou conta da comunidade durante a fase de implementação da Política de Fortalecimento Socioeconômico que sucedeu a ocupação da área titulada. Durante meses, os moradores de Júlio Borges viram-se impelidos a confrontar as intenções do Estado e a compor com sua criatividade para proteger o estoque de imagens com o qual produzem sua territorialidade. Para entendermos o ocorrido, vamos adentrar à sequência de pequenos eventos que secundaram a Titulação Territorial.

Assim que foram autorizados a ocupar o território titulado, por sua própria conta, as famílias dividiram a área em lotes. Couberam cerca de cinco hectares de terra para cada família. Logo que a área foi dividida, os quilombolas passaram a semear suas *roças* com os alimentos que compõem os costumes locais, tais como amendoim, abóbora, feijão, mandioca, milho, batata-doce, entre outros. Cada família realizou o cultivo com as sementes e com as mudas de que dispunham.

A jornada de trabalho nos lotes começava cedo. Perto das seis horas da manhã, homens e mulheres¹² deixavam as *moradas* em direção às terras tituladas para começar o trabalho de plantio. Dependendo do núcleo familiar, o caminho era bastante longo: cerca de três ou quatro quilômetros percorridos a pé. Normalmente, carregavam consigo os artefatos necessários para a realização dos afazeres do dia (enxada, pá, rastel, sementes ou mudas etc.). Levavam também sua marmita. A *boia* precisava ser reforçada para

¹² Durante o trabalho de campo, tive maior contato com as mulheres. Isso porque a maior parte das famílias quilombolas é presidida por mulheres. As mulheres participam ativamente da tomada de decisões, das atividades de trabalho e das estratégias políticas da comunidade quilombola de Júlio Borges.

“dar sustento” o dia inteiro, por isso arranjavam em pequenas panelas, ou potes, arroz, feijão, mandioca cozida, batata-doce, carne de porco ou de frango. Uma garrafa pet com água para suportar os dias de maior calor, ou uma garrafa térmica com café para os dias de frio. No interstício do verão para o inverno, fossem dias de muito frio ou de muito calor, homens e mulheres trajavam roupas que lhes cobriam todas as partes do corpo, pois os insistentes *borrachudos* estavam sempre lá. Para lhes facilitar a jornada de trabalho, em certos casos, conseguia-se de empréstimo com patrões, ou ex-patrões, alguns equipamentos, tais como tratores ou roçadeiras que auxiliavam no processo de lavra da terra. Quando em mãos desses artefatos, os quilombolas costumavam ajudar-se mutuamente, aproveitando o ensejo para também lavar o lote de outras famílias. Após a longa jornada de trabalho, acompanhava a chegada dos quilombolas em suas casas já ao anoitecer. Preparavam o mate, completavam alguma das lidas domésticas (recolher as roupas do varal, alimentar os animais, preparar a refeição para o dia seguinte) e, exaustos, recolhiam-se para o descanso.

Após a divisão dos lotes, algumas famílias optaram por trabalhar a terra em *sussia*. Esta é mais uma das modalidades criativas dos quilombolas para compor a vida. Por muito tempo, durante a trajetória de ocupação de Júlio Borges, essa modalidade de trabalho garantiu-lhes o acesso aos alimentos da terra. Trabalhar a terra em *sussia* quer dizer trabalhar em sociedade com outrem. Antes da titulação, os quilombolas criavam o acesso aos alimentos trabalhando em sociedade com os patrões. Plantavam nas terras dos patrões, mas entravam com as sementes, com os insumos e com o trabalho. O resultado da colheita era dividido entre ambos¹³. Após a titulação da área do Estado, passaram a trabalhar em *sussia* com outras famílias quilombolas de parentes ou amigos.

Algumas famílias presididas por mulheres optaram por realizar essa modalidade de plantio. Em virtude da idade avançada e

13 Durante a fase na qual trabalhavam em *sussia* com os patrões, os quilombolas relatam terem tido vários prejuízos. Isso acontecia porque os patrões não se responsabilizavam ou se dispunham a compartilhar os prejuízos em caso de perdas provocadas pela chuva em excesso, seca, pragas etc.

das poucas condições de saúde¹⁴, algumas mulheres entregaram seu lote para outra família, acertando uma forma de divisão dos resultados da colheita. Esse é o caso de Nerci (residente do núcleo familiar dos Miranda), que entregou parte de seu lote para ser trabalhado por Irmã Hélia e o esposo Olavo (residentes do núcleo dos Pantaleão Pinto), e de sua irmã Midinha, que passou a trabalhar de *sussia* com seu irmão mais novo.

De posse das terras do Estado e passado o período mais truculento que envolveu a ocupação, quando chegaram os recursos da Política de Fortalecimento Socioeconômico do Governo do RS, os quilombolas já haviam semeado suas terras com os alimentos que melhor lhes aprouveram. Ocorreu, entretanto, que os quilombolas foram informados, na ocasião daquela reunião, que não podiam ter dividido a terra em lotes individuais e tampouco a semeado na forma de roçado¹⁵, da forma como o fizeram. A partir daquele momento, os quilombolas passaram a ser recomendados por servidores da SDR a desfazerem a divisão dos lotes e a desmancharem o plantio, pois, no limite, poderiam perder o território em processo de titulação.

Com o controle dos recursos disponibilizados pela Política de Fortalecimento Socioeconômico, a SDR passava por cima de qualquer possibilidade de negociação com os quilombolas¹⁶. A situação na qual se encontravam encurralados, entre realizar o plantio coletivo das culturas comerciais ou perder as terras em vias de titulação, é referida, na fala dos quilombolas, como *o abuso mais excomungado que*

14 Muitas mulheres possuem problemas renais, na coluna, doenças cardíacas e diabetes. Além disso, muitas apresentam dificuldades para caminhar em função de acidentes ocorridos durante o trabalho nas pedreiras. Este é o caso de Olga e de seu o esposo, ambos possuem dificuldades para caminharem virtude de acidentes ocorridos durante o trabalho de extração das pedras. A história de Olga foi narrada na nota número dez.

15 Roças com plantio de alimentos para o consumo doméstico.

16 A entidade pública mostrava o que Clastres (1968) assinalou como a “dupla face do Ocidente”. De um lado a violência, contando com uma diretoria militar e servindo-se de aparelhos próprios de repressão e vigilância, e, de outro, a Razão, ao atribuir aos resultados de pesquisas os indicativos para alcançar o Desenvolvimento Rural.

tiveram que passar. O abuso é evocado para denotar uma situação de iniquidade e de autoritarismo, na qual se viram destituídos de forças proporcionais às do Estado e de suas autarquias para imporem a sua visão sobre o território e a territorialidade.

Nesse contexto em que o Governo do Estado passou a decretar o uso específico dos recursos públicos, o que implica na mudança da relação que os quilombolas mantêm com a terra, com o trabalho e com as pessoas, a possibilidade de verem evadir a conquista do acesso à terra tornou-se uma das principais preocupações da comunidade. Sempre que algum servidor público chegava a Júlio Borges, era bombardeado com uma profusão de perguntas sobre o que aconteceria após a chegada dos equipamentos agrícolas e dos recursos disponibilizados através da referida Política. Enquanto a Política não era efetivada, os quilombolas seguiam fazendo usos específicos da terra. Porém, sempre que tinham oportunidade de se reunir, reportavam às ordens recebidas de um dos funcionários da SDR. Mediante estas determinações, *a terra por onde passe o trator que receberão em breve é para ser semeada coletivamente e em forma de lavoura (com as culturas da soja, do trigo e do milho), e que apenas ‘as bordas’ – os locais por onde não passa o trator – podem ser divididas e usadas como roçado com as culturas de subsistência.* Dizia este mesmo servidor que é uma prerrogativa da SDR que o recurso seja utilizado para esse fim, já que, segundo ele, naquela região é a forma mais racionalizada para aproveitar a terra e torná-la produtiva.

Após encerrada a solenidade de entrega dos implementos agrícolas adquiridos através da Política, ocasião que reuniu novamente dezenas de representantes de autarquias públicas – e, desta vez, também a imprensa –, os quilombolas questionavam se poderiam manter o plantio já realizado. Esclarecia um dos funcionários da SDR, contudo:

Vocês ganharam trator e equipamentos pra que? Se fosse para continuar a fazer as roças de subsistência de vocês não precisaria trator, bastava continuar com os carros de boi e o arado. O dinheiro é para ser investido e retornar para vocês como renda. Não existe terra parada. Vocês vão querer fazer roça em tudo? Se o Estado enxergar terra parada podem

ter certeza que virão aqui e retirarão as terras de vocês. Vejam bem o que vão fazer!¹⁷

Nesse mesmo dia, enquanto eram indagados sobre as áreas nas quais seria permitido realizarem seus roçados, outro funcionário da SDR lhes afirmava: *podem fazer suas roças, sem problemas, nas áreas marginais à lavoura, mas precisavam ter cuidado com o veneno que certamente vai atingir estas zonas de plantio de subsistência, pois o uso de agrotóxico para a cultura da soja é indispensável*. Escutava as pessoas também questionarem sobre o uso do trator. Perguntavam se o trator podia ser usado para transporte dentro da comunidade, por exemplo, para transportar materiais como madeira e telhas para construção de casas, móveis e outros pequenos utensílios, principalmente em épocas de calamidade que atingem a comunidade. Resoluto, um dos servidores respondeu que o trator é *pra ser usado na lavoura, pois isso não é um caminhão*.

Veremos no próximo capítulo que o uso comercial da terra não forma o horizonte da territorialidade quilombola. Apesar disso, observamos que o diálogo entre o Estado, movido por suas diferentes autarquias, e os quilombolas, conduz à ausência das aspirações destes últimos. A postura imperial com a qual os mediadores públicos interpõem as prerrogativas da Lei Federal durante o agenciamento da Política de Fortalecimento Socioeconômico para os povos quilombolas, de fato, oblitera a voz quilombola do diálogo com certos segmentos do Estado. Na presença da SDR e do INCRA, durante as reuniões na sede da Associação, os quilombolas mantinham-se sempre no limiar da fala, mesmo quando induzidos a exporem suas solicitações.

Aqui, tenho que chamar atenção para uma atitude que fora tratada por Stengers (2002) e por Clastres (1968). Na dupla face do Ocidente, a da Violência e a da Razão, lembram esses autores, o diálogo sempre escondeu um terceiro termo, aquele, que de forma oculta e silenciosa, conduz a conversação para uma conclusão já dada desde o início. Para Goldman (2012), esse terceiro termo atua

17 Fala de um dos servidores da SDR, após encerrada a solenidade de entrega dos equipamentos agrícolas oriundos da Política de Fortalecimento Socioeconômico.

como o juiz que se interpõe e se eleva acima das partes. “Agindo, em geral, em nome da Razão, é a própria figura do Estado que vemos despontar como o juiz”, diz Goldman (2012, p. 591). O desdobrar dos acontecimentos, após iniciada a ocupação da área titulada, ainda nos põe diante daquilo que Deleuze e Guattari (2012), de maneira análoga a Clastres e Stengers, denominam forma-Estado do pensamento, cujos princípios sempre carregam, em si mesmos, seu próprio sentido, exigindo dos outros obediência e fidelidade.

No limite, refiro-me a um tipo de exercício do poder encarnado nas instituições que agenciam as Políticas Públicas em Júlio Borges. O poder, lembra-nos Foucault (2010), exerce-se por intermédio de um certo número de instituições, as quais dão a impressão de nada possuir em comum com o poder político, isto é, dão a impressão de serem independentes. Os dispositivos agenciados por estas instituições, no entanto, são tão, ou mais perspicazes do que aqueles de instituições cuja finalidade é, em si mesma, a de transmitir a ordem, tais como a Administração, o Exército, a Polícia. Cada instituição carrega consigo um modo sutil, mas arduo, de impor uma verdade. As atuações da Secretaria de Desenvolvimento Rural do RS, bem como de outras instituições que conduzem as Políticas na localidade, cuja aparência em nada parecem promover a ordem e exercer o poder, na realidade, funcionam como dispositivos de normalização e de captura das diferenças. Em nome da Razão e do saber que dizem portar, aprimoram meios para pôr ordem em um ambiente no qual não se veem capaz de traduzir e de compreender.

Uma vez informados sobre a visão dos moradores de Júlio Borges no que diz respeito à atuação do Estado na comunidade, como veremos logo a seguir, devemos entendê-la como relativa. Para Wagner (1986), a forma clássica de compreendermos o relativismo, segundo as teorias culturalistas, seria tomar o fenômeno por um fato existente e, a partir de sua existência, passar a considerar os vários pontos de vista sobre este mesmo fenômeno. De modo inverso, Wagner propõe-nos que não existe a coisa em si. Nesse caso, não há o Estado como algo primordial e básico, mas, sim, Estados e agenciamentos de Estado que se associam aleatoriamente a diferentes contextos. Sua existência está condiciona-

da aos múltiplos pontos de vista que o edificam como realidade a partir das relações realizadas. Nesse sentido, dentro de uma “ontologia plural” dos quilombolas, não podemos falar em realidade no singular, ou no Estado como “coisa”, uma vez que sua objetivação passa pelas múltiplas associações, as quais mudam segundo as combinações realizadas pelas pessoas.

Desse modo, chamo atenção, novamente, que não há um padrão nas relações que os quilombolas mantêm com o Estado, com as Políticas e com os múltiplos mediadores que atuam na comunidade. Nessa linha de pensamento, podemos enxergar a visão dos quilombolas sobre o Estado e suas autarquias como descentradas e diferenciadas. Se fôssemos levados a deduzir um efeito de conjunto dessas relações, este não se originaria em padrões estáveis de comportamento e de representação inferidos da essência do Estado e seus dispositivos. O efeito de conjunto resultaria justamente das pluralidades que insistentemente desautorizam qualquer tipo de padronização na conformidade das relações entre o poder público e a comunidade quilombola¹⁸.

18 Na Sociologia, esse caráter relacional do Estado é abordado por diferentes autores. Muitos sociólogos chamam atenção para o fato de já não ser mais possível pensar o Estado como um árbitro situado sobre a sociedade, uma vez que suas instituições são permeáveis aos múltiplos interesses coletivos da sociedade civil. A interpenetração desses interesses dita o caráter permeável das instituições públicas, revelando como sua organização funciona na prática e como se concretiza sua dinâmica interna. Na tese, tento realizar um deslocamento em relação à abordagem do Estado em ação (JOBBER; MULLER, 1987). Na linha de ideias desenvolvidas ao longo deste trabalho, não procuro explicar como o Estado e suas autarquias funcionam, se são penetradas ou não por interesses diversos. O deslocamento (ontológico) é realizado em relação aos pontos de vista sobre as instituições públicas. Ou seja, procuro mostrar como a percepção nativa sobre o funcionamento do Estado é difusa, fluida e dependente das múltiplas associações que as comunidades quilombolas, indígenas e demais realizam diante da presença do Poder Público e de seus representantes. Esses modos nativos de perceber a Política e o Estado como um todo, divergem, muitas vezes, dos saberes produzidos por especialistas acerca de seu funcionamento. Especialmente, quando o foco destes trabalhos recai sobre “instituições da sociedade civil” (movimentos sociais, organizações não governamentais, entre outros), que tendem a pressupor certas categorias que vinculam de antemão as coletividades ao Estado e à Política. No caso específico dos quilombolas, veremos que seus interesses vão muito além

Veremos que, ao tratar tanto com as diferentes autarquias do Governo do Estado do RS, quanto com o INCRA e demais instituições Federais, os quilombolas ativam uma multiplicidade de relações conforme o contexto com o qual se deparam num determinado momento. Por esta razão, os moradores de Júlio Borges são levados tanto a destituir a autoridade das entidades públicas e de seus representantes, quanto a pactuar com estas entidades, realizando acordos e toda sorte de barganha, conforme as associações realizadas.

Por este ângulo, apesar da postura imperativa do Estado, os quilombolas sustentam um ponto de vista dinâmico sobre os acontecimentos que envolvem a titulação do território em Júlio Borges, bem como sobre as Políticas Públicas que chegam até eles. Desconfiam da atuação do Estado e são muito claros ao observar e apontar para a postura autoritária dos que representam o poder público. Durante outra reunião na sede da Associação Quilombola, cuja organização desta vez esteve a cargo de dois funcionários da EMATER, os quilombolas questionavam-lhes sobre a atitude da SDR. *Porque eles chegaram pra nós e disseram que a gente não pode plantar a batata, a mandioca, o 'mio'? Por que querem que a gente plante só a soja?* Também reclamavam aos servidores da EMATER a esse propósito:

Eles chegaram aqui e disseram que vão passar o trator em tudo que a gente já plantou, que já tinham avisado que era pra fazer coletivo, mas a gente não quer assim! Quando a gente disse que queria criar gado, ele disse que tinha que ser a soja, só a soja, soja e a soja... Disseram que quem quer lote ele vai remover pra São Gabriel, que é pra ir na Prefeitura fazer o cadastro que vai virar tudo 'sem terra' pra ganhar lote. Mas eu fui na advogada, e já sei que eles não podem fazer isso¹⁹.

daqueles que giram ao redor da Associação Quilombola, entidade reconhecível juridicamente e que vincula a comunidade ao Estado. Enxergar o Estado a partir das categorias nativas e do olhar divergente dos coletivos de Júlio Borges, abre caminho para percebermos a atuação arbitrária e normalizadora dessas instituições. Inclusive, a arbitrariedade da própria Ciência Social, quando prioriza exclusivamente as relações de comunidades com as entidades estatais. Essa discussão será aprofundada no sexto capítulo deste livro.

130 19 Fala de Zeu durante a reunião da EMATER realizada na Associação Quilombola em 28 de agosto de 2014.

Nesta mesma ocasião, Seu Colucho resmungava para si mesmo, *eles já tinham dito pra nós que a gente podia plantar as nossas 'cousa', aquilo que a gente quer. Já ganhamos as sementes de mio crioulo e agora cada um quer plantar o seu, agora ele diz que não? Como pode isso? Isso não tá certo?* Expressava seu aborrecimento em outro momento falando a um amigo que se sentava ao seu lado: *então, pra contentar o Estado nós fazemos como eles querem. Vamos plantar todo mundo junto, pronto! Fazemos a experiência por um ano assim como eles querem e vemos no que dá.*

Argumentavam aos servidores da EMATER, ainda, que haviam realizado uma reunião entre si, sem a presença de nenhum dos servidores que estão mediando as Políticas de Titulação, e decidido que o melhor para eles seria dividir a terra em lotes, por família. Indagavam-se: *então não vale de nada o que decidimos? Só conta quando estão juntos?*

Os extensionistas, por sua vez, falavam que sabiam que os quilombolas precisam seguir a sua cultura, fazer do jeito que a comunidade quer, mas que não poderiam se intrometer nisso, e alertavam:

Mas vejam a oportunidade que vocês estão tendo. Por anos e anos só tinham o terreno das casas para plantar, agora que ganharam terra do governo vocês não podem perder esta oportunidade. Vocês querem perder tudo agora? Porque é isso que vai acontecer se insistirem nessa ideia de dividir as terras em lotes e plantar do jeito que queiram²⁰.

Os dois servidores procuravam convencê-los de que o plantio coletivo é a forma que condiz com a sua identidade quilombola e que é assim que os dispositivos jurídicos regulamentam o uso da terra aos remanescentes de quilombo. *Vocês vivem em comunidade, são comunitários. Vivem como uma espécie de socialismo. Vocês sabem o que é isso? Está na lei que regulamenta a titulação dessas terras a vocês. Vocês precisam pegar a lei e ver o que é isso²¹.*

20 Fala proferida por um dos extensionistas da EMATER que conduziu a reunião na Associação Quilombola no dia 28 de agosto de 2014.

21 A Lei Federal presume um uso específico da terra para os coletivos quilombolas. Segundo o modelo categorizado, a coletivização do território se diferenciaria do modelo de apropriação individualista e privada da terra, que marca o sistema

Não sendo capazes de apresentar uma solução aos impasses abordados pelos quilombolas, os extensionistas da EMATER resolveram dar continuidade à reunião com os propósitos que os motivavam a estar em Júlio Borges naquela ocasião. Diziam ter ido a Júlio Borges para construir um diálogo com a comunidade quanto às necessidades que emergem das Políticas Públicas acessadas recentemente pelos quilombolas. Na fala de um dos extensionistas, *estavam ali para ouvi-los em suas demandas por auxílio técnico*. Informavam que não conseguiriam resolver os problemas que enfrentam naquele momento com a SDR quanto ao manejo da terra, tampouco sobre os investimentos da Política de Fortalecimento Socioeconômico, porque, em suas palavras, *isso seria uma coisa para ser resolvida pelos peixes maiores. Em algum momento vai vir alguém lá do Estado e vai dizer pra vocês isso é assim, ou é desse jeito, e ponto final*.

O objetivo era fazer um planejamento para algumas ações futuras de extensão rural da EMATER, porém, sob meu ponto de vista, a reunião se transfigurou em uma grande anedota sobre o drama provocado pelo encontro entre dois mundos e suas suposições acerca da realidade.

A Anedota

Os extensionistas da EMATER deram prosseguimento à reunião com o planejamento das ações futuras junto à comunidade quilombola. Dividiram as pessoas que ali estavam em grupos de quatro pessoas e entregaram uma folha com as seguintes perguntas: *Qual a atividade que pretendo empreender em minha terra? Quais os cursos de capacitação que gostaria de fazer? O que espero da EMATER? O que entendo por economia solidária?*

Os quilombolas puseram-se a debater e desenhar suas respostas. Todas elas foram muito parecidas; a maioria relatou que gostaria de plantar em suas terras a mandioca, o feijão, o milho, a batata,

capitalista. Na presunção de um modelo padronizado de relação com a terra para a regularização fundiária dos territórios quilombolas, podemos lembrar do estilo de constructo social que chamo de convencionalizante, característico da Razão de Estado, da Ciência e do sistema capitalista.

fazer sua horta. Alguns escreveram que desejavam criar galinhas, um dos grupos disse que gostaria de realizar a piscicultura, outro comentou sobre a pecuária leiteira. A respeito dos cursos, alguns disseram que gostariam de fazer cursos de costura e outro grupo um curso que os ensinasse a criar abelhas. Sobre o que esperam da EMATER, disseram que desejavam uma ajuda permanente, e um grupo disse *esperar menos conversa e mais ação*. A esse respeito, os servidores responderam o seguinte:

Vocês disseram que nós mais conversamos do que fazemos, não é mesmo? Mas o momento agora é de conversa para que futuramente a gente consiga fazer alguma coisa, porque nós primeiro precisamos conversar e escutar o que vocês esperam. Além disso, se a EMATER nunca tinha estado aqui na comunidade para fazer um trabalho efetivo é porque antes vocês só tinham o terreno de vocês e só plantavam as suas hortas, a maioria trabalhava para os *granjeiros*. Agora é diferente, agora vocês têm a terra de vocês e nós vamos poder ajudar²².

Sobre “o que entendo por economia solidária”, a maioria dos grupos não soube dizer ao certo o entendimento que tinham a esse respeito.

Os extensionistas reuniram todas as respostas, ditadas uma a uma por cada grupo, em uma grande folha de papel pardo afixada no quadro negro. Ao longo da transcrição, os quilombolas iam expondo novos questionamentos relacionados à questão do modo de uso da terra. Quando terminaram de transcrever as anotações feitas pelos quilombolas reunidas nas folhas de papel, constataram o seguinte: *basicamente vocês querem as culturas de subsistência*. Fez-se um largo silêncio na sede da Associação; um dos servidores coçou o queixo por alguns segundos, aparentando estar um pouco confuso e intrigado, enquanto observava a grande folha de papel, e, finalmente, concluiu: *bem, nós podemos ajudar vocês como fazer para organizar a produção e vendê-la no mercado. Podemos pensar em outras culturas. Vamos pesquisar alguns estudos sobre a produção de comunidades tradi-*

²² Fala proferida por um dos extensionistas da EMATER que conduziu a reunião na Associação Quilombola no dia 28 de agosto de 2014.

cionais. Então dobraram o grande pedaço de papel pardo e disseram que voltariam em outro momento para discutir esse assunto.

O silêncio que sucedeu à leitura das respostas dos quilombolas foi cortado pelas falas de Marcos, Tia Olivia, Rose e Irmã Hélia. Os quilombolas reclamavam sobre a ausência dos servidores em um encontro no município de Rio Pardo que reuniu uma expressiva quantidade de pessoas de várias comunidades quilombolas do RS. Marcos comentou sobre um projeto criado pela EMATER de Jacuizinho que beneficiou muito a comunidade quilombola vizinha de Rincão dos Caixões, reivindicando algo semelhante da entidade de Salto do Jacuí. As mulheres que haviam ido ao encontro no município de Rio Pardo, na semana anterior, queixavam-se sobre a ausência de algum dos servidores para acompanhá-los.

Chegamos lá e a gente nem sabia o que era para fazer. Nos colocaram lá em cima para falar e a gente não sabia falar nada, ficou chato pra nós. Daí a Irmã Hélia teve que entoar o hino da Igreja, deixar uma mensagem de fé, porque era a única coisa que a gente sabia fazer²³.

No dia seguinte ao encontro na Associação Quilombola, estive na sede da EMATER em Salto do Jacuí. Conversando sobre a reunião, um dos servidores que estiveram em Júlio Borges no dia anterior me comentou que evita falar na presença dos quilombolas quando vai à comunidade. Disse que seu companheiro fala demais e *que não dá para se exporem dessa maneira*. Nas palavras do servidor, quando vai até a comunidade *toma cuidado para não se envolver demais porque aquilo seria 'um rolo só', por isso a gente vai lá e faz só o que precisa fazer*.

O servidor se referia aos problemas que decorrem da Política de Titulação, muitos dos quais eles mesmos precisam mediar. Segundo ele, a *SDR chega na EMATER, larga a bomba, vira as costas e vai embora*. Na verdade, dizia-me o servidor,

O que os quilombolas querem é ficar lá recebendo as cestas básicas e os benefícios do governo. Já estão muito acostumados a receber cesta básica, bolsa família, e esse monte de

²³ Depoimento de Rose, durante a reunião da EMATER.

coisas do governo. Agora só querem as casinhas deles e continuar recebendo isso aí. Não são do trabalho, não adianta. Vamos ver o que acontece [...]”²⁴.

Enquanto escutava seu relato, ouvia a secretária também dizer: *tomara que trabalhem né, vamos ver.*

O evento organizado pela EMATER, cujo efeito anedótico chamo atenção aqui, torna tangível aquilo que considerei nas páginas precedentes como dois tipos de constructo social. De um lado, um pensamento convencionalizante, sob cujo ponto de vista erigem-se categorias que padronizam e estabilizam uma dada realidade. De outro, um pensamento diferenciante, a partir do qual procura-se singularizar as ações frente aos padrões vigentes. Proponho pensar a atitude do Estado e, aqui, especialmente a da EMATER, sob este duplo prisma.

Quando aborda a questão das descobertas científicas²⁵, Foucault afirma que para haver a insurgência de um dado fenômeno no quadro de saberes reconhecidos pela Razão Científica é preciso que certas condições sejam satisfeitas de tal modo que um certo número de problemas apareça como reais²⁶. A partir da emergência deste problema, surge toda uma outra grade de fenômenos que não haviam sido percebidos e cujos mecanismos, ou funcionamentos, ainda não estavam claros, ou ainda não existiam. Uma das condições para que isso aconteça é suprimir os obstáculos ou as

²⁴ Depoimento de um dos extensionistas da EMATER, em conversa realizada na sede da entidade no município de Salto do Jacuí.

²⁵ Em uma conferência na qual discute a pertinência do conceito de Natureza Humana com o filósofo linguista, Noam Chomsky, em 1971.

²⁶ Um exemplo dado por Foucault (1971) é o nascimento da Vida como um objeto científico dentro da Biologia. Para isso, foi preciso que uma série de condições fossem satisfeitas para que Vida pudesse atingir o grau de objeto reconhecível pela Razão científica e ter impacto sobre outras descobertas. Sob determinadas condições, coloca-se o problema da organização interna dos seres vivos, por exemplo, e a necessidade de sua classificação. Ao mesmo tempo, condições como o progresso do microscópio e de outros instrumentos participam e condicionam a emergência da Vida como um problema científico. Antes do século dezoito, esta era uma noção da qual a Razão não se servia, e da qual não se tinha necessidade.

barreiras que impediam a descoberta deste domínio de conhecimento. Porém, argumenta Foucault (1971), ao emergir um novo campo de saber, não são apenas os obstáculos e as inibições que impediam sua descoberta que são dissolvidos²⁷. O que a descoberta de um novo índice de saberes a serem percorridos produz, sobretudo, segundo Foucault (1971) e Stengers (2002), é a supressão ou ocultação de muitos outros saberes e conhecimentos concorrentes. Portanto, a Ciência, seu progresso e suas descobertas não fazem simplesmente afastar antigos pressupostos, mas dissolver outros campos de saberes possíveis.

Remeto a essa ideia por considerar que esta seja uma noção chave dos agenciamentos que percorremos neste livro, sobretudo no que diz respeito ao trato que o Estado dispensa às comunidades quilombolas. Por esse ângulo, podemos fazer aparecer aqui as condições que criam a incidência da categoria do “agricultor familiar”. A agricultura familiar e o personagem que a movimenta – o agricultor familiar – passaram a compor uma nova grade de saberes reconhecíveis pela ciência e agenciáveis pela Razão de Estado que, por intermédio de diferentes dispositivos, fazem obliterar outros saberes existentes. Delma Pessanha Neves dedicou-se a este tema. Gostaria de seguir a autora no que diz respeito aos referenciais balizados nesse processo.

Esse empenho em torno da implantação da “Agricultura Familiar” reflete a comunhão de interesses políticos que estiveram ancorados na crítica às intervenções institucionalizadas com o modelo de desenvolvimento agroindustrial produtivista, que men-

27 Foucault (1971) contrapõe a ideia tanto da existência de um campo de verdade inata circunscrita à ordem dos fenômenos quanto a ideia de que o espírito humano é feito para descobrir esta verdade inata das coisas. Para os que creem nesta capacidade do espírito humano, a descoberta da verdade advém da necessidade de demover os obstáculos que o impede de acessar esse mundo objetivo e verdadeiro. Esses obstáculos podem dizer respeito a condições econômicas e sociais, a diferentes formas de mentalidade ou de credulidade, à moral, etc. Esses obstáculos imporiam a cegueira sobre os olhos daqueles que querem enxergar, uma vez que o espírito é feito para ver e ter acesso à verdade. Foucault (1971) critica essa tradição do pensamento ocidental que dá ao indivíduo, por direito, a propriedade da verdade.

ciono brevemente na seção “Caminhos percorridos”, no primeiro capítulo. Algumas questões passam a permear esse novo campo de saber. Inicialmente, a autora chama atenção para o papel da formação dos profissionais de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) na constituição desta nova categoria. O processo de Desenvolvimento da Agricultura Familiar é alcançado se o agricultor que faz jus a essa proposta puder contar com o apoio sistemático da Assistência Técnica. Daí os investimentos coletivos (centros de pesquisas e de diferentes entidades públicas) no delineamento do papel desempenhado por este profissional. Um dos principais efeitos desses novos investimentos, segundo Delma Pessanha Neves, é o empenho coletivo de reflexão sobre propostas de construção de aparatos institucionais destinados ao “enquadramento dos produtores mercantis, isto é, os pequenos produtores agrícolas, sitiantes ou, no plano mais acadêmico, camponeses, enquanto agricultores familiares” (NEVES, 2005, p. 70).

Nessa perspectiva, procura-se ultrapassar a definição do agricultor como agente econômico *stricto sensu*. O agricultor familiar passa a ser o agente com preocupações mais amplas, que deve incorporar, em sua prática, a cidadania política e os cuidados com o meio ambiente e com a segurança alimentar. A constituição desse novo agente do Desenvolvimento Rural pressupõe, assim, incorporar conhecimentos multidisciplinares (Geografia, Sociologia, Ciência Política). Da mesma forma, passa-se também a valorizar o conceito de sistema de produção por meio do qual se situa o agricultor-produtor no conjunto das relações sociais, afastando as práticas sustentadas exclusivamente no produto ou na mercadoria. Diante de tal associação, diz Delma Pessanha Neves, “o produtor desejado como ator básico desta nova forma de desenvolvimento social é reconhecido e construído pela expansão dos vínculos com o mercado e com o entorno”. Os profissionais que lidam com esse tipo de produtor devem, ainda, aprender a dialogar e a incorporar o ponto de vista, os saberes e as experiências dos agricultores.

Por fim, segundo a autora, o contorno de características e a previsibilidade de um modelo, serve de âncora aos profissionais vinculados às intervenções institucionais de cunho desenvolvimentista,

que tomam os agricultores, assim classificados, como protótipos de uma boa sociedade por vir: solidária e sustentável.

É interessante compararmos este padrão teórico normativo, disseminado tanto por agências governamentais quanto por centros de ensino e pesquisa, aos acontecimentos aduzidos nas páginas iniciais desta seção. Os profissionais da EMATER, os quais compõem um programa político e integram um índice de conhecimento alusivo a um novo modelo de Desenvolvimento Rural, aprenderam a lidar com um tipo específico de profissional do campo: o Agricultor Familiar.

Apesar de também dedicarem-se a atividades não vinculadas ao trabalho agrícola, tal como a atividade de extração de pedras realizada nas pedreiras do município de Salto do Jacuí, os quilombolas, desde sua chegada a Júlio Borges, ativam sua socialidade na relação que mantêm com a terra e com os produtos da terra. O desdobramento da reunião organizada pelos extensionistas da EMATER denota, contudo, a incapacidade destes profissionais em traduzir a forma peculiar com a qual os quilombolas ativam essa relação. Ao se defrontarem com o tipo de criatividade do agricultor quilombola, cujo registro não encaixa naquele construído para produzir o Agricultor Familiar (com seus vínculos na cidadania política, em um tipo particular de relação com o meio ambiente e mantenedor de um programa de segurança alimentar via mercado), os profissionais da EMATER constroem implicitamente uma alegoria, uma espécie de mito do modo de vida dos quilombolas. Alegoria que atua no sentido de desqualificá-lo frente ao quadro convencionalizado para pensar a Agricultura, o Território e a Política.

É interessante fazer a associação desse padrão de relacionamento ativado pelo Estado para ocupar-se dos quilombolas com aquilo que Foucault e Stengers chamaram de supressão de outros saberes concorrentes quando da emergência de uma nova grade de conhecimentos. Retomando a ideia dos autores, podemos afirmar que, ao criarem-se as condições para que irrompa estes novos conhecimentos atrelados à Agricultura Familiar e ao seu sujeito de desenvolvimento – o Agricultor Familiar – põe-se em ação toda uma série de dispositivos que se direcionam a extinguir ou ocultar um

outro conjunto de saberes existentes, neste caso aqueles portados pelos quilombolas.

Ao recobrar os acontecimentos transcorridos durante a reunião da EMATER, veremos esses dispositivos atuando – às vezes de maneira sutil, outras nem tanto – em diversos momentos. Esses dispositivos vão desde negar a campenisidade do quilombola, ao suporem que antes da titulação não precisavam de auxílio técnico uma vez que *tinham apenas os terrenos das casas para plantar*; ao não acompanhá-los nos eventos que discute a temática quilombola; ao ignorarem e não compreenderem suas demandas por auxílio técnico, propondo como alternativa outras formas de atividade agrícola via mercado; e conceituando o modo de vida dos moradores de Júlio Borges como preguiçoso e oportunista ao mencionarem que *os quilombolas não são do trabalho e que se contentam em receber os benefícios do governo*.

Na visão dos servidores da EMATER, e de outras autarquias do Estado, o trabalho realizado pelos quilombolas de Júlio Borges designa um tipo de atividade agrícola fora de contexto nos dias de hoje. No universo ao qual as Políticas Públicas de Desenvolvimento Rural são concebidas, as proposições dos quilombolas quanto ao manejo da terra acabam sendo compreendidas em termos de falta.

Transpondo o argumento de Goldman para esse caso específico, falta-lhes certas categorias que lhes permitam exercer seus papéis de trabalhadores agrícolas e de cidadãos em um mundo no qual as relações de trabalho, a terra e a própria sobrevivência tornaram-se capitalizadas e dominantes. O que aparenta aos especialistas que se deparam com os “contrassensos dos quilombolas” é a indisposição que essas pessoas demonstram para o trabalho, para as atividades agrícolas e, de maneira mais geral, para a cidadania. Nas palavras dos servidores da EMATER, *lhes falta vontade de trabalhar e de produzir*.

Imagino que a isso se refira Latour ao afirmar que, nas Políticas do mundo moderno, não são apenas particularismos que precisam ser reconhecidos, uma vez que são mundos a parte que estão em jogo. O trabalho intensivo e exaustivo realizado pelos quilombolas, seja em seus antigos terrenos, sejam terras tituladas, de fato, não

é avaliado como trabalho por esses que manejam as Políticas no território quilombola. Uma vez que suas atividades não entram no registro do mercado produtivo e não compõem o modelo padronizado que investe a Agricultura Familiar e sua relação com o território, elas não são levadas a sério.

Porém, ao jogar luz sobre a territorialidade quilombola, somos enviados a um outro registro de conhecimentos e de percepções sobre a realidade. Assistimos a ser ativado todo um outro campo de relações que compõe sua cosmopolítica. Veremos a seguir que, sob a ótica da territorialidade quilombola, as relações mantidas com o Estado são especificadas a partir de um outro ordenamento político, cujas referências pouco se aproximam às formas dominantes e convencionalizadas de exercício da cidadania.

Territorialidade e voto: dispositivos da cosmopolítica quilombola

Na ocasião em que estive na sede da EMATER, um dos servidores com quem dialogava dizia que o funcionário da SDR, que vinha mediando a titulação do território quilombola nos últimos meses, não aparecia no município de Salto do Jacuí já há algum tempo. Em suas palavras, *deu 'um rolo' e não sabem se o servidor voltará a intermediar a situação da titulação quilombola*. Durante nossa conversa, não quis, ou não soube, dizer-me o que aconteceu. Outro funcionário que acompanhava nossa conversa mencionou, rapidamente, certos problemas políticos relacionados ao período eleitoral do qual nos aproximávamos. Disse haver um vereador que almejava o apoio eleitoral da comunidade quilombola para um candidato a Deputado Estadual do município, mas, em suas palavras, *parece que este descobriu que o funcionário da SDR introduziu sua irmã também como candidata a Deputada para que os quilombolas a apoiem. Parece que o vereador não gostou muito e deu algum 'rolo'*.

Os acontecimentos mencionados pelo servidor estão ligados os antagonismos que secundaram a Política de Fortalecimento Socioeconômico do governo do RS. A sequência de eventos sucedidos no transcurso eleitoral revela parte do jogo de enfrentamentos de

caráter agonístico, cujo efeito é uma vez mais desautorizar as práticas arbitrárias do Estado durante o agenciamento da Política de Titulação em Júlio Borges. Desvela, da mesma forma, a luta em defesa do sistema de referências com o qual produzem sua territorialidade e o conjunto de suas relações sociais. Novamente colocamo-nos diante das técnicas criativas do fazer política entre os quilombolas, desta vez ao defrontarem-se com os dispositivos de poder²⁸ agenciados por políticos da região e funcionários do Estado durante o período eleitoral.

Os acontecimentos registrados neste capítulo, com efeito, permitem mostrar que, na comunidade quilombola de Júlio Borges, a política eleitoral e a participação política estão no campo de ação e reflexão nativas. É na visualização deste modo de ação política que se tornam mais nítidos os pressupostos das teorias políticas quilombolas. Veremos que a ação política, por sua vez, é indissociável do sistema de referência com o qual produzem sua territorialidade.

O ano de dois mil e quatorze, durante o qual realizei o trabalho etnográfico, foi ano em que ocorreu o pleito para os cargos à Presidência da República, aos Governos dos Estados e a Deputado Federal e Estadual. Em virtude disso, durante os meses de setembro a novembro, a comunidade de Júlio Borges foi agitada pelas expectativas quanto aos resultados das eleições.

Como lembrou Moacir Palmeira (1996, p. 79), o período eleitoral corresponde ao *tempo da política*, “um tempo extraordinário que altera a ‘cotidianidade’ e no qual a política atravessa a sociedade como um todo”. Mais do que encará-lo como instituição, é mais produtivo, aqui, perceber o período eleitoral como um sistema de participações (os resultados eleitorais consistindo senão na cristali-

28 É importante lembrar, menciona Foucault (1995), que uma relação de poder se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: “que o ‘outro’ (aquele sobre o qual o poder se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação” (FOUCAULT *apud* DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 243). Esta acepção do poder – como possibilidade de agir sobre a ação de outros indivíduos – leva-nos ao campo das micropolíticas.

zação de todo o conjunto de participações entre os homens, as coisas e seus interesses²⁹) no qual a política é vivida de diferentes formas³⁰. Nessas ocasiões, os moradores de Júlio Borges aproveitam para negociar alguns ganhos que normalmente não chegam até eles. Muitos relatam que é no transcurso de campanhas eleitorais que podem barganhar seu voto e, assim, terem a oportunidade de incrementar suas casas (adquirindo telhas, madeiras, cimento etc.), ou ter algum acesso à saúde, a transporte e a emprego, entre outros.

Num cenário de generalizado ceticismo diante da política e dos políticos, o que normalmente reforça uma representação negativa dos candidatos, estes são levados a aproximarem-se de seus eleitores. Assim, é durante a campanha eleitoral que enxergamos os candidatos passarem a evocar a categoria nativa de “pessoa” para responder à rigidez das abordagens normativas que cercam a categoria de indivíduo: “na campanha, um candidato deve encontrar uma forma de deixar de ser indivíduo e constituir-se em pessoa” (CHAVES, 1996, p. 145). A credibilidade dos candidatos é dada através da construção da proposta eleitoral sobre sua “pessoa”, ou de sua biografia, como lembra Gabriela Scotto (1996).

Durante o tempo em que estive em campo, acompanhei os candidatos aos postos de Deputado Estadual, mencionados pelos servidores da EMATER, acercarem-se do coletivo quilombola de Júlio Borges. Assim que nos aproximávamos do mês de setembro, víamos as casas de madeira serem adornadas com cartazes, faixas

29 Esta brevíssima reflexão acerca dos processos eleitorais é livremente inspirada no trabalho sobre o Candomblé na Bahia realizado por Roger Bastide (1971). O autor escreve que as religiões de matriz africanas, sobretudo o Candomblé, não devem ser descritas como uma instituição e “sim como um sistema de participações”. Do ponto de vista teórico-filosófico poderíamos dizer que o sistema eleitoral acomoda-se bem a esta definição, ao subtrair as práticas da rigidez analítica que normalmente dominam as análises sobre os comportamentos dos eleitores.

30 Goldmam e Palmeira (1996) propõem-nos excluir do horizonte de nossas análises qualquer definição normativa do comportamento eleitoral, da democracia ou de qualquer outro objeto político. Os autores lembram que, quando aos olhos do analista, o comportamento dos eleitores parece “irracional”, é porque aquele está munido apenas de uma concepção apriorística sobre o significado da política e do comportamento eleitoral.

e bandeiras de candidatos. Um desses materiais de campanha chamava-me atenção pela repetição com que os enxergava nas residências dos quilombolas. Tratava-se de faixas e cartazes, em tons degradê que levavam ao cor-de-rosa, da irmã do referido servidor da SDR que concorria ao cargo de Deputada Estadual pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Além da fotografia da candidata e do lema de campanha “juntos fazemos história”, nas faixas e cartazes podíamos ler os seguintes dizeres: “Sociedade sem Racismo e sem Machismo; Políticas Públicas e de Segurança; Acesso à Terra; Mobilidade Urbana; Valorização da Cultura; Diversidade e Igualdade; Educação Inclusiva”³¹.

A candidata lançou-se ao pleito de dois mil e quatorze, tendo suas bases eleitorais originadas na militância em alguns movimentos sociais em municípios do interior do Estado do Rio Grande do Sul, assim como no vínculo criado com entidades de luta pelos direitos de comunidades quilombolas, fazendo parte do Conselho Consultivo da Federação das Associações de Comunidades Remanescentes de Quilombo do Estado do RS. No entanto, os laços com o agrupamento de Júlio Borges estreitavam-se em virtude da proximidade que seu irmão mantinha com a comunidade, uma vez que este servidor ocupava um cargo na SDR que o autorizava a mediar a situação da titulação da área pertencente ao Estado, sobre a qual encontravam-se os índios Kaingang da Borboleta.

Alguns eventos formalizaram a campanha eleitoral da candidata à Deputada Estadual em Júlio Borges, tendo como alvo os eleitores quilombolas. Um deles foi o lançamento de sua candidatura, ocorrida na sede da Associação Quilombola. O outro foi um almoço promovido pelo servidor da SDR no Salão Paroquial Católico, situado no terreno próximo à Escola Municipal de Júlio Borges. Após esses episódios, a candidatura da irmã do servidor público se transformou em um tema recorrente nas rodas de conversa, sendo quase unânime o apoio dado a ela. Por esse motivo as faixas, os cartazes e os adesivos encontravam-se expostos em quase todas as residências de famílias quilombolas. Na justificativa criada para o apoio, diziam

31 Slogan de campanha da candidata à Deputada Estadual do RS pelo PT.

que necessitavam de alguém que representasse sua causa nas instâncias maiores e usavam o exemplo dos vizinhos indígenas, para os quais a existência de políticos que lutavam pela causa Kaingang foi o que determinou a invasão da área do Estado há mais de uma década. *Se a gente tivesse alguém lá naquela época a gente tinha ficado com a terra pra nós*, argumentavam.

Não obstante, o resultado eleitoral para Deputado Estadual em Júlio Borges foi espantoso tendo em vista o posicionamento dos quilombolas. A irmã do servidor da SDR perdeu as eleições no RS, mas o surpreendente foi que, na seção eleitoral de Júlio Borges, obteve menos da metade dos votos válidos entre os eleitores quilombolas. Na semana seguinte à votação, ouvia algumas pessoas dizer que não queriam ver qual a reação do dito servidor, pois *deveria estar uma 'fera' com eles*.

Se passou que o período de votação coincidiu com o episódio conturbado narrado anteriormente, sobretudo com os impasses a respeito dos modos de utilização da terra, que colocavam os quilombolas em confronto com o Estado. Sob as ameaças de perderem o que já havia sido plantado e, no limite, perderem as terras em vias de titulação caso insistissem na ideia de realizar o plantio conforme seus costumes, os quilombolas escolheram rechaçar a candidata apoiada por quem, naquele momento, executava as ordens e as privações impostas pelo Estado.

Às vésperas do dia de votação, podíamos escutar as conceituações dos quilombolas acerca do que ocorrera. Diziam que não colocariam seu voto *na lata do lixo porque sempre souberam muito bem o que fazer com ele*. A reação da comunidade revelava também os momentos de ironia criativa com os quais acostumaram-se a enfrentar a postura impositiva do poder público. Ao verem-se ameaçados com a atitude exagerada da SDR, concretizada por intermédio de seu servidor, e entenderem que este comportamento não correspondia às suas expectativas, lançavam mão das ferramentas das quais dispunham naquele momento. Durante um almoço na casa de uma família de amigos, estes ironizavam dizendo que *caso o servidor do Estado não baixasse a bola com eles sobre o modo de utilizarem os recursos, sua candidata, infelizmente, não ganharia as eleições ali*.

Em certos casos, buscavam ainda aumentar as propostas de barganha de seu voto. Uma das minhas amigas de Júlio Borges me dizia que *o dito servidor estava se passando muito com eles e que para votar em sua irmã este teria que parar de dar ordens ali dentro. E te digo mais*, falava minha amiga, *vou dizer pra ele que estou precisando fazer a festa de aniversário da minha filha e, quem sabe, aproveitamos o almoço aí da candidata dele*.

A atitude dos quilombolas, de não votar na candidata ligada ao servidor da SDR, realizou-se em meio a uma grande circulação de intensidades que se encadearam desde iniciado o processo de Titulação Territorial e intensificada a presença do Estado em Júlio Borges. Essa foi uma reação, em meio a outras tantas, para o modo arbitrário com o qual o Estado agenciou, em muitos momentos, a Política de Titulação. Devo mencionar que os servidores do Estado, dentre eles o irmão da aspirante ao cargo de Deputada Estadual, e os quilombolas continuaram ativando relações intensas e dinâmicas, mesmo depois do fato ocorrido. Não houve destituição do Estado e de seus representantes a ponto de determinar um novo padrão de relacionamento. Este foi um momento de segmentação no qual as relações com o Estado foram significadas e territorializadas pelos quilombolas. Porém, como advertem Deleuze e Guattari (1996), as linhas de segmentaridade costumam explodir numa linha de fuga pelas quais os códigos acabam sempre por escapar. Nessa perspectiva, as segmentações mudam de natureza à medida que mudam e aumentam as conexões realizadas.

Voltamos a falar, portanto, de um ponto de vista descentrado e diferenciante, por intermédio do qual é possível invocar diferentes padrões de associação para justificar as relações dos moradores de Júlio Borges com o Estado. Nesse sentido, apesar de divergirem das proposições da SDR em momentos substanciais, os quilombolas apoiavam a reeleição do então governador do Estado do RS pelo Partido dos Trabalhadores. Segundo suas conceituações, apesar dos contrassensos, *antes da atuação da SDR eles eram esquecidos pelo governo*. No entanto, se tomarmos as relações dos quilombolas com a Prefeitura do município de Salto do Jacuí, diziam que naquele momento não se afinavam com as autarquias do poder público local

e, por isso, defendiam a troca de partido e do poder executivo. De modo mais abrangente, sob os seus pontos de vista, *a Prefeitura do Município sempre foi muito ruim com eles e jamais lhes deu nada*³². Em relação às instituições locais, portanto, justificam uma visão mais negativa e divergente.

As operações políticas dos quilombolas sinalizam, ainda, para a originalidade do ponto de vista nativo a respeito da Política e de suas instituições correspondentes. Essas operações não revelam desconhecimento a respeito das convenções que autorizam o jogo político Ocidental, levando-as a ocupar uma posição marginal ou alheia à política oficial. Ao contrário, percebemos que o jogo de afrontamentos agenciado pelos quilombolas para darem vazão às suas próprias estratégias políticas revela um profundo conhecimento sobre as regras que conduzem o nosso modelo político representativo. Com efeito, observamos que, apesar de conhecerem as regras da política oficial, ou justamente por conhecê-las, essas pessoas recusam-se deliberadamente a ocupar a posição que a elas foi consagrada. Desafiam, afrontam, insubordinam-se, escapam às tentativas de sobrecodificação da vida no seu território.

Os agenciamentos da política não traduzem um efeito pontual que poderia levar-nos a crer que conheceriam e experimentaríamos a participação política apenas no período eleitoral. Esses agenciamentos perpassam todos os capítulos do livro, evidenciando que os quilombolas possuem um atento conhecimento da política que vai além do âmbito da representatividade eleitoral. A política faz parte da cotidianidade quilombola e dela retira sua potência.

32 Principalmente na gestão anterior, alegam ter passado anos sem ganhar uma bala do governo. *Quando a gente ia lá perguntar, eles diziam que não tinha chegado nada pra nós, mas a gente sabia que tinha chegado verba. Uma vez de tanto a gente incomodar lá na Prefeitura, disseram que tinham usado nossa verba para comprar merenda na escola, porque tinha aluno quilombola estudando lá. Sendo que só tinha três alunos quilombolas na escola. E os outros? Não contribuem com as verbas deles para a merenda?* (Depoimento de um morador quilombola de Júlio Borges).

Capítulo 5

Território e Dádiva na Cosmopolítica Quilombola



CAPÍTULO 5

TERRITÓRIO E DÁDIVA NA COSMOPOLÍTICA QUILOMBOLA



Imagem 5: Mulheres na roça¹.

A relação com a terra e a relação com a gente, a modalidade de ser afetado

Esta foto foi tirada em uma das vezes que eu e algumas amigas quilombolas estivemos na área em vias de titulação. As terras sobre as quais nos encontramos nesta foto é o lote que coube à Nega e à sua família. Nega vive com a filha mais nova, de quinze anos (chamada de Nenê²), e dois netos pequenos (Gustavo e Otávio), a quem Nega chama também de filhos. Sua pequena casa de madeira está localiza-

1 Na foto, da esquerda para a direita, aparecem: o menino Gustavo (caminhando de costas), Daice, Nerci, Jessi (de chapéu escuro), Irmã Midinha (com a bengala), Maria e Nega (com a enxada).

2 A filha de Nega é portadora de necessidades especiais e não consegue se locomover. Por não disporem de recursos para a compra de uma cadeira de rodas, Nenê vive em cima de uma cama.

da no núcleo residencial dos Miranda, onde vivem também sua mãe, Maria Luisa Miranda (Cucha) e outras três irmãs (Irmã Midinha, Olga e Nerci). A roça que avistamos na foto foi toda plantada com batatas-doces. Enquanto caminhávamos sobre o *eito*, intrigada com a baixa infraestrutura de que dispõem, coloquei-me a indagá-la sobre os meios que terão para vender sua produção de batatas. Nega, com admiração, de quem fora interpelada por uma proposição fora de contexto, respondera-me: *Não é pra vender, é pra dar pros porco!*

Nesse mesmo dia, Jessi procurava me explicar os motivos que a faziam semear seu lote com alimentos variados. Dizia-me: *sabe qual o meu sonho? Meu sonho é ter a mesa farta: batata-doce caramelada, salada de abobrinha com salsa, amendoim, o 'repoiú', feijão bem temperado, a mandioca cozida.* Jessi me contava sobre um forte prejuízo financeiro que a acometeu certa vez quando plantou, em seu pequeno terreno, uma grande quantidade de batatas e repolhos para comercializar com a assistência da EMATER. A entidade, que havia se comprometido com a compra dos produtos, teve um problema com o bloco de notas e não efetuou a aquisição. *Tive que jogar tudo fora, os 'repoiú' tudo estragando nos fundos de casa.* Por esta razão, Jessi tentava me fazer entender que nas novas terras a intenção é plantar para comer, *pra encher a barriga.*

Ércia chegou a Júlio Borges com sua família por volta da década de 1970, no contexto descrito no segundo capítulo. Lá se dirigiu para trabalhar na extração de pedras ágatas e nas lavouras da região. Como os demais, a trajetória de vida de Ércia é bastante sofrida, consequência da pobreza e da exploração do trabalho a que esteve submetida tanto nas jazidas de pedras, como nas lavouras de fumo. Assim como Jessi, Ércia, por diversas vezes, falava-me sobre as expectativas dela e do marido em relação às terras tituladas. Dizia-me que ambos não têm interesse de produzir “em quantidade” para um mercado, porque já estão velhos e cansados. *Trabalhamos a vida inteira na lavoura e nas pedreiras e, por isso, já não temos condições de trabalhar de 'sol a sol'. O que eu quero mesmo é criar pinto branco. Quero fazer uma horta bem bonita, plantar feijão e ter alimento em fartura, nós não temos mais condições, já trabalhamos que chega.*

Rose, vizinha de Ércia, igualmente, também diz que a intenção da família é trabalhar a terra para prover a subsistência familiar.

Minha família é grande e somos precisados de muita comida, diz Rose. Em uma de nossas conversas, Seu Emílio também me dizia que suas intenções é plantar para encher a barriga e, se sobrar um pouco, daí a gente vende. Nós acreditamos que na descendência vai dar tudo certo, acreditamos em Deus e ele olha por nós. Em outra ocasião, em uma caminhada pela roça de Nerci, na qual avistava uma diversidade de alimentos em grande quantidade nas suas terras, novamente fui impelida a indagar-lhe sobre o que faria com todo aquele alimento, já que vive apenas com sua filha Débora. A terra é minha vida e por isso enquanto estiver viva eu venho pra roça plantar. Essa comida que eu planto não é só pra mim. Quando as pessoas vem me visitar eu gosto que saiam daqui carregados de alimentos.

Presas às minhas suposições, durante muito tempo não dei muita credibilidade às falas de meus interlocutores. Entendia as práticas nativas como o reflexo de uma ética de subsistência que deveria perpassar boa parte das populações que vivem em condições precárias em áreas rurais com terras não muito férteis ou com pouco, ou nenhum, acesso à terra. Mesmo sem querer e sem saber, agindo assim, reproduzia o comportamento de etnógrafos do início do século XX, cujas pesquisas, segundo Jeane Fravet-Saada (2005, p. 156), visavam desqualificar a palavra nativa e promover aquela do próprio etnógrafo, pois, de acordo com aqueles pesquisadores, “não havia nada de mais incerto que o estatuto da palavra nativa”. Arraijada às minhas próprias certezas, colocava-me, ainda, ao lado daqueles a quem Stengers (1997) arrogava o qualificativo da “maldição da tolerância”. Com certa arrogância, a de quem habita um mundo bem mais confortável – daquele que já sofrera a “Grande Partição” e, por isso, como lembra Michel Serres, pode, de forma arcádica e estúpida, dar por desaparecido aquilo que raramente nos atinge e que nunca nos diz respeito – observava, à distância, a sobrevivência de suas práticas agrícolas de subsistência.

Ao mesmo tempo, com o ímpeto orgulhoso de buscar tolerar essas pessoas que ainda vivem uma vida de sacrifícios, passei muito tempo tentando compreendê-los em seus modos de vida e encontrar, no panteão dos saberes reconhecidos, um sentido às suas práticas e à sua relação com a terra.

Levou algum tempo para que me desfizesse da arrogância presumida pelas minhas suposições e que de fato me visse instigada pela criatividade pulsante³ dos moradores de Júlio Borges. Essa, no entanto, não foi uma escolha deliberada que eu tenha feito, e sim uma exigência nativa para que meu trabalho seguisse adiante. Quando iniciei o trabalho de campo, minha intenção era entender como as Políticas Públicas de reconhecimento étnico tem chegado às populações rurais, sobretudo às populações negras. Descrevi, no primeiro capítulo, que logo na primeira vez que estive em Júlio Borges encontrei uma realidade que se assemelhava a um quebra-cabeças. Confusa, mas determinada a encaixar as peças deste quebra-cabeças, no início da pesquisa, eu passava longas horas bolando e disparando perguntas aos meus interlocutores que pudessem juntar os fatos que testemunhava em uma sequência lógica.

Tempo dispensado em vão, pois as minhas perguntas raramente eram respondidas e não demorou muito para que, naquele contexto de desconfianças e conflitos que viviam, eu fosse encarada pelos quilombolas como uma espécie de espiã. Nunca mencionaram este termo propriamente. Mas foi surpreendente perceber que minhas perguntas passaram a ser contestadas com outras perguntas, mais ou menos assim: eu lhes perguntava por que se desentendiam com os Kaingang e eles evadiam-se perguntando para quem eu trabalhava; eu lhes perguntava por que não reconheceram o Relatório Antropológico e eles desfêchavam a pergunta de quanto tempo eu pretendia permanecer entre eles, e assim por diante.

Desconfiadas pela imagem negativa que, em sua compreensão, era construída sobre eles no Relatório Antropológico, por intermédio do INCRA, da SDR, EMATER, dentre outros órgãos públicos, as pessoas proibiam-me o acesso às modalidades de relacionamento que mantinham com seus vizinhos indígenas, com os “sem terra” e com os *importantes*. Assim, erguiam a “sólida barreira do mutismo”, como mencionou Fravet-Saada (2005), com justificações do tipo: não sei do assunto, não sou eu que trato disso, você é muito curiosa, pergunta para o presidente da Associação.

Aos poucos, passei a não me sentir muito à vontade para frequentar as reuniões nas quais tratavam de assuntos particulares na sede da Associação Quilombola (tais como as estratégias de contestação do Relatório do INCRA ou as técnicas de enfrentamento em relação às decisões arbitrárias do Estado), pois percebia que me olhavam com certo receio e desconfiança. Por duas vezes solicitaram-me que fosse até a sede da Associação para prestar esclarecimentos sobre minha pesquisa, pois *muitos não entendiam bem o que eu fazia na comunidade*, como diziam várias pessoas. Ainda que tenha feito algumas amizades, como a família de Nerci, Ércia e Rose, sempre pairava uma certa suspeita pelos demais moradores. Por isso, passei um longo período em campo esquivando-me dos eventos que ocorriam na Associação Quilombola. Nas duas reuniões em que fui impedida a prestar esclarecimentos, com perspicácia, as pessoas indagavam-me sobre o que fazia na comunidade, onde seria publicado meu estudo, porque realizava tantas perguntas a respeito de certos servidores do Estado e do relacionamento deles com os indígenas. Apesar de procurar responder e explicar atentamente a cada uma de suas perguntas, muitos continuavam olhando-me com suspeição e hesitando responder aos meus questionamentos.

Para que este mal estar se desfizesse, eu precisei apreender uma dimensão central do trabalho de campo: a modalidade de ser afetada. Retomo as palavras de Fravet-Saada (2005, p. 160) quando diz que as “operações de conhecimento acham-se estendidas no tempo e separadas umas das outras: no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la, o tempo da análise virá mais tarde”. Mencionei, no primeiro capítulo, que no meu caso particular, como uma socióloga que se lançou à tarefa de realizar uma etnografia, tanto as “operações de conhecimento” quanto a “compreensão da experiência vivida” chegaram mais tarde, após finalizado o tempo da etnografia. O ter sido afetada, neste sentido, foi a experiência fundamental, e a única possível para que esta pesquisa se tornasse plausível.

Tomando certa distância das experiências vividas em Júlio Borges e reavendo minhas notas do diário de campo, percebo, hoje, que fui seriamente implicada no jogo das relações a partir das quais

os quilombolas dão sentido ao seu território. E que essa foi uma exigência realizada por eles, ainda que não deliberadamente. Nesse sentido, pude evocar, como um dos elementos-chave deste trabalho, as noções de afecção, tratadas por Spinoza (2010), como os efeitos que as pessoas provocam umas sobre as outras no jogo das interações inscritas na convivência⁴. Hoje, entendo que a afecção ocorreu de modo discreto, quase imperceptível, mas que de fato passei a compor, com os quilombolas, as redes de devires que dão sentido à territorialidade de Júlio Borges.

Totonha reside na área central da comunidade, próximo à Escola Municipal e ao Salão Paroquial Católico. Sua casa é um ponto de paragem para aqueles que circulam por Júlio Borges. Na metáfora usada por muitos na comunidade, diz-se que *se Totonha fosse candidata a vereadora, com certeza se elegeria*. Totonha é mãe de Rose, uma de minhas principais interlocutoras em Júlio Borges, que veio a se tornar uma amiga pessoal por estarmos bastante próximas durante o processo de mudança das famílias para a área titulada, como veremos mais adiante.

Depois de um dos fartos almoços em Júlio Borges, enquanto descansávamos embaixo de uma Guajuvira (árvore nativa da região) situada no pátio da frente de sua casa, Totonha trouxe uma chaleira de água quente para o chimarrão. Olhei para sua chaleira com certa admiração e lhe disse: *que linda chaleira Totonha*. Passaram-se algumas horas, e, ao me despedir de Totonha, ela me alcançou uma sacola com sua chaleira dentro. *Não*, lhe disse eu! *Não vou levar sua chaleira, Totonha*. Rose então me explicou que levasse a chaleira, pois do contrário, Totonha se magoaria e quem sabe viria a romper os laços de amizade comigo. Esse dia foi carregado de sensibilidade. Lembro ter estacio-

4 O conceito de afecção, segundo Spinoza (2010), define o efeito ou a maneira como um corpo é afetado por outro exterior. Nesse esquema filosófico, um corpo é conhecido pelo conjunto de afecções de que é capaz, ou seja, pela sua capacidade de ser afetado. A definição de afeto de Deleuze (2013), por sua vez, é corolária do conceito de afecção. Afetos, segundo Deleuze (2013), podem fazer variar a potência de agir de um corpo, de modo a aumentá-la ou diminuí-la.

nado o carro em uma das estradas vicinais da localidade para abrandar os soluços e o choro provocado pelo gesto de Totonha. Recordo, também, que passei dias pensando como retribuir seu presente, e por mais que calculasse, nada parecia corresponder ao seu gesto.

Minhas idas e vindas a Júlio Borges, aos poucos, tornavam-se um transporte de coisas obsequiadas pelos quilombolas, as quais me faziam muito feliz. Presenteavam-me com os alimentos que produziam, como ovos, amendoim, abóbora, mandioca, feijão, ervas medicinais, milho, doces. Mas também com animais, davam-me galinhas e galos⁵. Certa vez, Rose ofereceu-me um porco – presente que fui obrigada a recusar por não ter como criar o animal na cidade. Na tentativa de retribuir-lhes as gentilezas, esforçava-me para também lhes oferecer o máximo de dádivas que estivessem ao meu alcance.

Toda vez que deixava a cidade, rumo a Júlio Borges, passava em algum mercado para comprar produtos que os quilombolas tinham pouco acesso na comunidade, tais como leite, farinha, azeite, tomate, erva-mate, entre outros. Como professora de uma escola da Rede Federal de ensino, buscava organizar oficinas para a comunidade, das quais participavam alguns professores. Nessas oficinas, desenvolviam repelentes naturais com a citronela para ser passado na pele e afugentar os *borrachudos*, realizavam trocas de experiências sobre alimentação (sobretudo o uso do sódio, do açúcar e da gordura contidos nos alimentos industrializados), apresentavam técnicas caseiras de combate às pragas que atacavam as plantas, entre outros temas. As dádivas se tornaram aos poucos uma trama interminável de afetos e de devires na qual me vi implicada.

As dádivas compõem o sistema de referência latente⁶ com o qual os quilombolas produzem a territorialidade em Júlio Borges. As trocas, por sua vez, não estavam sob o registro do reconheci-

5 Me transformei em uma criadora de galinhas e, desde então, passei a comer ovos exclusivamente de minha criação. Cada uma das galinhas que trouxe de Júlio Borges ganhou um nome específico, e as histórias que conto sobre elas aos meus amigos quilombolas já foram motivo de muitas e divertidas risadas entre nós.

6 O termo latente é empregado como sinônimo de potência. Assim, as dádivas participam como potência, a partir da qual os quilombolas organizam a vida em Júlio Borges.

to e da gratidão, tampouco o do prestígio e da honra, elas estavam inscritas no plano da superfície e ocorriam de maneira descomprometida e aleatória. Dito de outro modo, não havia um sentido oculto cuja representação devesse ser interpretada.

Penetrar esse universo levava-me em direção aos efeitos reais dessa rede particular que consistia no sistema de dádivas quilombola, e, a partir da qual, construíam seus sentidos sobre o território e a territorialidade. A modalidade de afecção que imperceptivelmente atravessou nossas relações permitiu que as pessoas aceitassem falar comigo sobre assuntos que lhes eram tão proeminentes. Aceitaram falar comigo dos conflitos com os Kaingang e de suas relações com o Estado somente quando viram em mim uma amiga envolvida nos seus sistemas de trocas. Eles queriam que aceitasse entrar nisso como cúmplice e não como pesquisadora, como diz novamente Fravet-Saada (2005). De modo similar ao que relata a autora em seu estudo sobre a feitiçaria na França, digamos que os quilombolas se recusaram a jogar comigo o jogo da “Grande Partição”, pois suas experiências de violência, dominação e racismo com os que habitam “o outro lado”, ou “o mundo dos vivos”, informavam-lhes de antemão onde isso terminaria. Nas palavras de Fravet-Saada (2005, p. 157), “eu ficaria com o melhor lugar (aquele do saber, da ciência, da verdade, do real, quiçá algo ainda mais alto), e eles, com o pior”. O pior, no caso quilombola, seria a imagem de pessoas inertes frente à autoridade do Estado, de pessoas violentas, não-civilizadas, e que resolvem suas questões à força. Ou, ainda, a imagem de “atrasados rurais” em relação aos produtores que sabem manejar com destreza os dispositivos e os artefatos da razão científica e da política dominante.

Quando estamos em campo, somos atravessados por intensidades específicas (FRAVET-SAADA, 1977), e nos deixar afetar por estas intensidades permite-nos transpor o campo da representação em direção ao repertório das sensibilidades. Uma proposta de “ontologia prática”, como defende Viveiros de Castro (2007, p. 96), “dentro da qual o conhecer não é mais um modo de representar o (des) conhecido, mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar”. Nesse esquema de pensamento, ao presumir, apressadamente, que as práticas

de produção de alimentos dos quilombolas “representam” um modo de subsistência, deixei-me levar pela aparência daquilo que pude observar inicialmente. Quando me deixei ser afetada pelas práticas quilombolas, ativando uma rede de interações simétricas entre nossas correspondências, foi aberta uma nova possibilidade para a pesquisa.

Este movimento de criação de um saber sobre os quilombolas de Júlio Borges, no entanto, não me levou a desvelar algo mais profundo, algo como dispositivos inconscientes que determinam o comportamento, mas, sim, a compor com a pragmática quilombola: com o riso e as ironias, com os enunciados, com as dádivas e as gentilezas e com outras técnicas cosmopolíticas evocadas para afrontar os dispositivos de captura e, assim, defenderem a vida.

Veremos a seguir que os quilombolas plantam para se manter, em um sentido ampliado. A relação com a terra e com a produção de alimentos acontece para garantir a sobrevivência de quem planta, de seus parentes e afins. Mas a relação com a terra e com os alimentos também produz vínculos sociais – em uma rede heterogênea que implica a participação de pessoas, coisas, animais e divindades –, a partir dos quais os quilombolas ativam sua territorialidade. Durante muito tempo, estes vínculos possibilitaram aos negros sua manutenção sobre o território de Júlio Borges. Como veremos, replicar esses laços para além do círculo quilombola, ampliando-o em direção aos vizinhos indígenas, aos posseiros da área do Estado, aos mediadores das autarquias públicas e a outras pessoas de fora foi e, é, fundamental no sistema de referências em questão.

A cordialidade da dádiva: “aqui todo mundo é Próximo”

Gostaria de falar de uma espécie de cordialidade que encontrei em Júlio Borges. O significado deste tipo de relação entre os quilombolas aproxima-nos do sentido etimológico da palavra. Segundo essa acepção, a pessoa cordial é aquela que revela certa disposição favorável na relação com outras pessoas, que é respeitosa, gentil, amistosa. A palavra deriva do latim *cor* (*cordis*), que significa coração. Entre os intelectuais do “pensamento social brasileiro”, dentre eles Sérgio Buarque de Holanda (1995), que escreveu o livro intitu-

lado *O Homem Cordial*, a cordialidade seria um traço que distinguiria o povo brasileiro. A característica resultaria da herança portuguesa reforçada por traços das culturas negra e indígena na formação da Nação e da sociedade brasileira. Esses autores também fazem aparecer o sentido etimológico da palavra, já que o homem cordial seria aquele que está propenso a agir pelos impulsos da emoção e pelos afetos, em oposição ao uso da razão. Uma vez singularizados em suas características, chamam atenção para os traços negativos que constituem esse modo de ser brasileiro. Sérgio Buarque de Holanda (1995), especialmente, acentuou os problemas que decorrem quando a cordialidade se manifesta na esfera pública. Isso porque, nas palavras do autor, o tipo cordial seria aquele que é avesso às regras, arredio à disciplina, afeito ao paternalismo e ao compadrio, ou seja, que não se encaixa no perfil adequado para a vida civilizada numa sociedade democrática⁷.

De fato, pensada nesses termos, a cordialidade que aflui das relações nutridas entre os moradores de Júlio Borges em nada lembra o perfil do “bom cidadão”, que age pela razão e que está apto a participar do jogo político proposto pela democracia representativa. Apoiados sobre o que refletimos até o momento, diria que, desse ponto de vista, Sérgio Buarque de Holanda estaria absolutamente correto. E, não fosse a propensão a valorizar, de modo bastante parcial, um estilo de pensar a política e a desejar que se naturalize entre nós a “ideologia impessoal do liberalismo democrático”, refutando, à continuação, tudo que não se adegue a esse tipo ideal, poderíamos dar ensejo às formulações abstratas que realiza sobre essa categoria.

Não obstante, novamente somos conduzidos a outro registro, aquele que compõe a cosmologia dos quilombolas de Júlio Borges. A cordialidade se transforma em uma categoria nativa. É evocada como uma das modalidades especulativas com a qual fui capaz de compor

7 Para Sérgio Buarque de Holanda (1995), “o Estado não é uma ampliação do círculo familiar [...]. Não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma gradação, mas antes uma descontinuidade e até uma oposição” (HOLANDA, 1995, p. 24) Para o homem cordial, no entanto, existiria uma extensão natural entre os dois planos. A atitude se manifesta até na linguística, “com o nosso pendor acentuado para o emprego de diminutivos” (HOLANDA, 1995, p. 27).

os sentidos e as sensibilidades que cercam a territorialidade quilombola. O “ser cordial” manifesta-se, igualmente, como mais uma das técnicas criativas dos quilombolas para compor a vida em Júlio Borges. Cartografar a cordialidade, como categoria nativa, leva-nos novamente a focar na “ontologia plana” dos quilombolas, sem pretender alcançar a profundidade ou transcender seu sentido ordinário.

Nessa linha de pensamento, “ser cordial” torna-se potência, energia criativa. Se a cordialidade quilombola reside ao lado da invenção, da criação, então podemos tomá-la também como uma “arte de resistência”. A resistência, segundo Deleuze (1996), efetua-se como um movimento criativo contra formas de aprisionamento da vida. O homem não para de aprisionar a vida, disse Deleuze (1996). Resistir é criar, e criar é liberar. Se as categorias nativas expressam a resistência, não é por afrontar uma força que as oblitera desde o exterior, mas, sim, porque criam, porque inventam maneiras admiráveis de vida em situações que poderíamos considerar limitantes⁸.

Recobro minhas experiências etnográficas, ou melhor, o malogro da experiência inicial. Durante o tempo em que me dediquei a disparar impacientemente dezenas de perguntas aos meus interlocutores quilombolas, o único tema ao qual obtive respostas sistemáticas foi sobre as questões que envolviam suas relações com os vizinhos Kaingang e com os “sem terras” (assim denominados pelo INCRA/RS). Quando lhes indagava a este respeito, os quilombolas eram precisos ao afirmar que *aqui todo mundo é próximo*. A expressão *próximo*, utilizada pelos quilombolas, possui sua correspondência no termo “cordial”. A palavra é utilizada cotidianamente para chamar à fala aquele que é considerado um amigo *próximo*, com quem se nutrem relações de afeto e amizade. No uso pragmático realizado pelos quilombolas, o termo, de certo modo, emerge como uma espécie de aforismo. Um aforismo, diz-nos Deleuze e Guattari (2012, p. 49), “sempre espera seu sentido de uma nova força exterior, de uma força que deve conquistá-lo, utilizá-lo”. O aforismo,

8 Essa mesma noção de resistência é também evocada por Stengers (2000): “Se a resistência se torna poder de vida, poder vital, segundo Deleuze, ela pode ser resistência ao poder, mas não pode se deixar definir por um objeto que seria o poder” (STENGERS, 2000, p.1).

dizem os autores, é o contrário da Máxima⁹. O uso da palavra *próximo*, nesse sentido, não visa à transcendência, uma modalidade de fala que carrega consigo um sentido próprio e uma autoridade. O termo reside no plano da imanência e adquire seu sentido nas associações realizadas com novos referentes. Alguns exemplos jogam luz aos agenciamentos da palavra em sua equivalência com forças que a atravessam de fora: *O próximo* [referindo-se a um índio Kaingang] *teve aqui em casa ontem de manhã, trazendo umas mudas de chá. A Rose tirou o próximo* [referindo-se a um agricultor da comunidade vizinha de Tabajara] *para dançar. Estou vendendo os artesanatos do próximo* [referindo-se a outro índio Kaingang].

Os acontecimentos do passado possuem seu devir no presente, diz-nos Walter Benjamin (1985). O enunciado da palavra *próximo*, entre os quilombolas de Júlio Borges, por esse ângulo, pode guardar certa correspondência com as práticas cristãs que ficaram conhecidas pelo ato de caridade. As doutrinas cristãs, sobretudo a Católica, disseminaram o ato de caridade como uma das virtudes fundamentais da teologia, cujo sentido duplo designa tanto um sentimento para si quanto para o próximo. No Cristianismo, o ato de “amar ao próximo como a si mesmo” esteve relacionado às forças divinas, especialmente a Deus. Assim, o amor ao próximo revela-se na capacidade de uma pessoa buscar o esclarecimento divino sobre como amar a si mesma. E, quanto maior esse esclarecimento, maior poderá ser o amor dessa pessoa pelo “seu próximo”¹⁰.

9 O aforismo, dizem os autores, é muito diferente da máxima, “pois uma máxima, na república das letras, é como um ato orgânico de Estado ou um juízo soberano, mas um aforismo sempre espera seu sentido de uma nova força exterior, de uma última força que deve conquistá-lo ou subjugá-lo, utilizá-lo” (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 49).

10 Agamben, no livro *Altíssima Pobreza*, chamou atenção para algumas controvérsias que cercaram o nascimento das regras monásticas, dentre elas o ato de “amar ao próximo”. Na tensão entre o “cenóbio”, a vida comunitária nos mosteiros, e o “eremitério”, a vida reclusa e eremítica, o que estava em jogo desde o século V era a relação dos eclesiásticos com a caridade e com o próximo. No debate dos clérigos, diz Agamben, as regras de Basílio já anunciavam os perigos e o egoísmo da vida solitária (eremitério), que “contradiz abertamente a lei da caridade (*“machomenontoites ágapes nomoi*). “Se separarmos a vida [...] não poderemos nem alegrar-nos com quem é glorificado nem compadecer-nos de quem sofre, pois

A religiosidade quilombola divide-se entre adeptos do catolicismo e do evangelismo, sendo a relação com as divindades e os preceitos religiosos, de fato, uma dimensão importante da socialidade em Júlio Borges. Tanto Católicos quanto Evangélicos evocam a Deus no seu cotidiano para justificar a relação com o *próximo*. Estas religiões surgem como um reforço a essas práticas de aproximação entre as pessoas.

Quanto mais parente ficar, quanto mais próximo a geração, melhor é, tá na palavra de Deus. Estas palavras são de João Maria Miranda, já falecido, esposo de Cucha, pai de Irmã Midinha, Nerci, Olga, Maria de Jesus e Jessi, e fundador da Igreja Evangélica localizada no núcleo familiar dos Miranda. João Maria¹¹, segundo a esposa Cucha, sempre proferia estas palavras para justificar e reforçar os casamentos consanguíneos, bastante comuns entre os quilombolas. As palavras de João Maria, no entanto, também denotam uma prática comum, principalmente entre os adeptos da igreja evangélica, na qual uma vez iniciados, ou “apresentados” na religião, tornam-se “irmãos” de

será impossível conhecermos o estado do próximo.” (AGAMBEN, 2014, p. 21). Já no século XVIII, as tensões que decorreram do ato de caridade ao próximo passaram a compor o debate sobre o nascimento das doutrinas liberais. Nestas, as controvérsias giraram em torno de liberar as práticas egoístas, sobretudo de acumulação de riquezas no contexto de emergência do capitalismo, da força moral e proibitiva adquirida nos anos precedentes. *A Fábula das Abelhas*, também editado com o título *Vícios privados, Benefícios Públicos*, de Bernard Mandeville (1723), expressou, à época, essas tensões resultantes da necessidade de estabelecer um novo quadro ético e moral para a sociedade emergente. No esquema moral proposto por Mandeville e outros pensadores liberais, o ato de “ajudar o próximo” perde sua força moral para dar lugar aos sentimentos individualistas de acúmulo de riquezas privadas. A busca do “autointeresse” seria gerador do bem comum.

¹¹ João Maria é referido por todos como *um grande devoto e respeitado membro da Igreja*, não apenas por ter sido fundador da Igreja na qual frequentam grande parte dos quilombolas, mas também por ele e a família terem vivido experiências místicas. Uma delas teria sido um milagre de retorno à vida após ter sido gravemente ferido por um primo em uma disputa de terras. As irmãs contam que quando a sua mãe, Cucha, estava se despedindo dele no hospital *ele abriu os olhos como se tivesse despertando de um sonho*. Irmã Midinha, uma das filhas de João Maria, também relata a história de salvação do alcoolismo de seu pai através de um milagre realizado por um pastor da Igreja Evangélica quando ela e os irmãos ainda eram adolescentes.

todos os outros frequentadores da Igreja, tornam-se parentes *próximos*. Por isso, é comum muitos quilombolas serem chamados de “irmão” (Irmã Midinha, Irmã Hélia, Irmão Colucho). *Por causa da religião evangélica, somos todos irmãos*, diz Lucinda.

Mas não é apenas das conexões com as práticas religiosas que podemos alcançar o sentido prático da palavra *próximo* em Júlio Borges. Conceitualmente, podemos compreender os usos da palavra *próximo* como um aforismo, no sentido atribuído por Deleuze e Guattari (2012), ou seja, como um agenciamento que é atravessado pelas forças do fora. Somos levados a pensá-la não apenas em sua relação com o ato da caridade, um ato benevolente que aproxima uma pessoa às forças divinas, neste caso a Deus, para pensá-la como uma necessidade nascida das relações que permearam o processo de territorialização quilombola em Júlio Borges. Roy Wagner (1986) diria que esse é um uso não convencional do símbolo. Na medida em que o conceito, a coisa, o pensamento, as interações, a palavra não respeitam as funções padronizadas e estabilizadas pela cultura, elas passam a funcionar como *metáfora*. Aqui, podemos pensar a metáfora em sua equivalência com o aforismo. Nas palavras de Wagner (2010, p. 86), “uma metáfora incorpora uma sequência nova ou inovadora, mas também muda as associações dos elementos que reúne ao integrá-los numa expressão distintiva e muitas vezes original”. Para o autor, é a própria metáfora que atualiza, através de diferentes associações, o sentido dado a uma realidade. O resultado desta atualização permanente dos elementos simbólicos é chamado de invenção, em referência à invenção da cultura.

Sobre minhas experiências etnográficas, como devem imaginar meus leitores, inicialmente percebi as respostas dos quilombolas para as minhas perguntas a respeito do relacionamento com seus vizinhos como evasivas, um subterfúgio para escapar às minhas indagações invasivas. As suposições que carregava comigo a esse respeito me davam quase a certeza de que as relações entre os quilombolas e os demais moradores de Júlio Borges eram conflituosas, cuja expressão era agonística. Conflitos que, sob o meu olhar, nasciam das disputas em torno da posse da terra, sobretudo, da área do Estado que estava sendo titulada aos quilombolas. Eu estava enganada a este respeito, ao menos em parte.

A parcialidade das reflexões sobre a socialidade de Júlio Borges advém de minha recusa em abordar aquela realidade como totalidade. Recorda Strathern (2014) que os hábitos e as ontologias do pensamento moderno viciaram a produção do conhecimento sobre a sociedade, impondo-lhe dicotomias e produzindo abstrações¹² que não se verificam na prática. Como o leitor poderá conferir, recusando-me a sistematizar e abstrair a organização social dos quilombolas em sua regularidade, abro a possibilidade para que emerjam socialidades polifônicas, sempre multiplicadas pelas inúmeras e diferentes vozes que circulam por Júlio Borges.

Reavendo os depoimentos de alguns quilombolas ao explicarem o contexto de ocupação das terras do Estado pelo coletivo Kaingang da Borboleta, ocorrido às vésperas de apossarem-se eles próprios desta área, como examinamos no terceiro capítulo, encontramos pistas interessantes para alcançar o sentido nativo da atenção dada aos conceitos de “cordialidade” e de *próximo* no território de Júlio Borges. As falas de muitos quilombolas remetem ao lamento por terem perdido, na época, a oportunidade de tomarem para si as terras do Estado, ocupadas pelos indígenas em torno de uma década e meia atrás. A fala de Seu Colucho refere como a *coisa mais injusta que a comunidade já precisou enfrentar*. Não obstante as queixas, fazem questão de informar sobre a importância de terem mantido bons vínculos de vizinhança com os Kaingang desde então, e estendem essa preocupação para as demais famílias que residem na localidade, inclusive ao segundo coletivo Kaingang que chegara

12 O problema, como lembra Strathern (2014), não é criar abstrações, pois, em certa medida, todos nós abstraímos a fim de ampliar o nosso pensamento. O problema, diz ela, é que “o modo como ampliamos o nosso pensamento é muito afetado por quais abstrações fazemos” (STRATHERN, 2014, p. 231). O longo investimento cultural na ideia de ‘sociedade’ como entidade, lembra a autora, acaba por tomá-la como uma abstração reificada, ora concebida como soma das interações individuais, ora como entidade que regula a conduta dos indivíduos de forma coercitiva. Assim, retomando Leach, Strathern (2014) afirma que, por meio desse exercício de pensamento, a sociedade foi abstraída como coisa, e a tarefa teórica passou a ser, desde então, elucidar as relações entre a sociedade e essas outras entidades. A objeção feita por Strathern diz respeito a uma forma particular de conceber o conceito de sociedade fora de seus contextos relacionais.

a Júlio Borges em dois mil e treze. Assim, advertem sobre o fato de terem compreendido a permanência dos indígenas no local e observam que, ao longo dos anos, nos quais residiram perto das famílias Kaingang, mantiveram boas relações entre si. O ponto de vista dos quilombolas sobre as relações com os vizinhos fica bastante evidenciado no terceiro capítulo. Ao contestarem o Relatório Antropológico, exigem que alguns episódios não sejam traduzidos no documento, posto que não representam o seu entendimento acerca do real. Em outras palavras, nas conceituações quilombolas, os antagonismos produzidos em certos momentos que os levaram a hostilizar os vizinhos indígenas não exprimem a maneira como organizam sua socialidade de modo mais amplo.

Podemos notar a estima pelos bons laços de vizinhança ser evocada por meio da memória da escravidão e da exploração do trabalho, dispositivos de aprisionamento da vida. A memória¹³ aqui é concebida como agenciamento. Um ato criativo por meio do qual, segundo Walter Benjamin (1985), passado e futuro passam a visar um ao outro em um movimento bidirecional. Nesse modo de compor com a memória, Benjamin (1985) fala em uma reciprocidade entre o passado e o futuro. O agora é o tempo no qual essa reciprocidade tem lugar¹⁴. O acontecimento fica para trás, diz Benjamin (1985), mas o que dele resta no presente, não é o seu passado consumado (seu “passado perfeito”), mas aquilo que do passado se desprende e salta em direção ao futuro¹⁵. A escravidão, do passado, não diz respeito a um evento histórico acabado, mas, a uma ameaça constante que visa e atemoriza o futuro. Uma ameaça contra a qual precisam defender-se no agora (presente) para poderem criar e recriar a

13 Para Mello (2012), a memória coletiva das comunidades quilombolas configura um processo criativo, que entra em diálogo com uma rede de agentes e instituições envolvidas nos processos identitários recentes, ao mesmo tempo extrapolando essa rede.

14 Segundo Benjamin (1986), a história, como poética do acontecimento, é indissociável da memória.

15 A concepção clássica do presente é a de um ponto infinitamente pequeno que divide passado e futuro. O agora de Benjamin (1985), ao contrário, é o lugar e a ocasião em que passado e futuro visam um ao outro, onde eles se tocam. Para o agora convergem passado e futuro, e não o ponto a partir do qual divergem.

possibilidade da vida. Evocar a memória, nesse contexto, significa acautelar-se das “reservas de porvir” contidas nos acontecimentos. Segundo Benjamin (1985, p. 285),

A redenção dos acontecimentos é possível porque cada um deles está orientado de algum modo para o futuro. Cada acontecimento abriga uma semente de eternidade que é como uma “reserva de porvir” infiltrada nele pelo passado. A redenção é possível porque esta pequena semente desfaz a ilusão de “um tempo homogêneo e vazio” (BENJAMIN, 1985, p. 285).

Todavia, mais do que acentuar a representação do sofrimento e das dificuldades que a experiência do trabalho escravo ou da exploração ocasionou, a memória é evocada para produzir o novo, uma nova possibilidade de vida. Ao descreverem as histórias de exploração e aprisionamento, eles vão cartografando pontos de retenção e dispositivos de sujeição, mas, ao mesmo tempo, os meios que criam para atravessá-los (ALENCAR, 2014).

Numa das manhãs em Júlio Borges, Ércia e Rose convidaram-me para ir à casa de uma amiga que reside na comunidade vizinha de Tabajara. Elas queriam apanhar laranjas de umbigo. No trajeto, Ércia e Rose apontavam para os campos longínquos e diziam: ali é a propriedade do Jair Desbessel, *antigamente nós trabalhava de sol a sol por uma lata de banha*. Do outro lado, fica a propriedade do *finado João, ali o trabalho era dureza, queria que tu visse, os capataz ficavam em cima e tinha que fazer tantas carreiras de feijão por dia, até não aguentar mais, se não eles não pagavam nós, e a gente saía de mão abanando, por isso a gente é tudo quebrado hoje em dia*.

Atualmente, segundo Ércia, o pagamento de um dia de trabalho nas lavouras de fumo ou de feijão gira em torno de trinta a setenta reais, dependendo do tipo de atividade. Para colher o feijão ou o fumo, ganham em média cinquenta reais por dia. Para aqueles que além de colher, ainda puxam e batem o feijão, ou atam o fumo, o valor é de setenta reais o dia¹⁶. Ércia me disse que não vai mais para

16 A jornada de trabalho na lavoura, segundo os quilombolas, começa ao nascer do sol e termina ao escurecer o dia.

a lavoura, pois *os capataz ficam em cima, 'de olho', e diferenciam o pagamento para os que rendem mais ou menos*. Disse que já se sente cansada e doente, e, que, *se é para ir para a lavoura competir com os mais jovens e ganhar pouquinho, prefere não ir*.

No trajeto até as laranjeiras de sua amiga, Ércia também referia ao tempo que viveu na Comunidade do Sítio, onde nasceu e passou boa parte de sua vida, até deixar a localidade para morar em Júlio Borges, já adulta. Contou que, tal como as primeiras famílias que chegaram à região, para lá se dirigiu em busca de oportunidade de trabalho nas pedreiras. A maior parte dos recém chegados passavam a viver inicialmente nas propriedades de seus patrões (proprietários das áreas nas quais se localizavam as jazidas de pedras e as lavouras). Muitos permaneciam por longos períodos nessas áreas. É o caso de Salvador Pantaleão Pinto e de seus descendentes, que viveram nas terras de seu patrão por mais de dez anos, até serem expulsos e adquirir, posteriormente, o terreno de menos de um hectare, onde seus descendentes vivem atualmente formando o núcleo residencial dos Pantaleão Pinto. *A gente dependia dos patrões, quando queriam, expulsavam nós*, contava Ércia. Muitos relatam que, ao se aproximar o tempo de completar o período de moradia que lhes permitiria requerer a posse da terra, os patrões os despejavam. *Quando a gente achava que tava bem na morada, tocavam nós*.

Rose, de forma semelhante, evocava a memória para contar sua trajetória na localidade e conjurar a possibilidade de retorno destes modos de aprisionamento. Falava de um tempo muito difícil, no qual ela e a família precisavam mudar seguidamente de *morada*. *Não foi fácil criar os 'fio' da gente*, dizia Rose, *hoje eles tão no paraíso, tem tudo, nunca falta nada para comer*¹⁷. Tanto Rose quanto outros interlocuto-

17 Os filhos de Rose, assim como as demais crianças e adolescentes de Júlio Borges, ingressam na rotina de trabalho muito cedo, pois tanto os proprietários das terras onde estão localizadas as jazidas de pedras, quanto das terras que produzem fumo, costumam contratar seus serviços sem preocupação com a legislação trabalhista vigente. Uma certa tarde, na casa de Totonha, enquanto conversávamos sobre a mudança das famílias para a área titulada e a dificuldade que muitos estão enfrentando para desvincularem-se das moradias atuais e mudarem-se para as novas áreas, o terreno da casa de Totonha foi invadido por uma nuvem mais densa de poeira. Era um dos caminhões que fazem o transporte dos trabalhadores de Júlio Borges para as lavouras de fumo. O veículo parou em frente à sua casa

res quilombolas, com os quais tive a oportunidade de conviver durante a etnografia, referem a importância de *sempre haver o próximo para 'dar uma mão' pro o outro*. Em vários momentos chamam à fala a experiência de territorialização dos parentes nos municípios vizinhos de Arroio do Tigre e Jacuizinho, onde atualmente encontram-se as Comunidades Quilombolas do Sítio e do Rincão dos Caixões. Especialmente sobre esta última, recordam do tempo em que os negros ali eram chamados de “os moradores das tocas” porque precisavam fazer suas *moradas* nas “tocas” do rio Caixão. Referem-se à experiência dos parentes para aproximarem suas próprias trajetórias. *Muitos aqui precisaram morar no mato também*, dizem. Quando expulsos das terras dos patrões, muitos tiveram que *erguer tocas no mato*. Porém, as experiências do passado chamadas à fala nesse contexto sempre deslizam sobre um fundo de relações que precisaram ser continuamente mantidas e replicadas para fora da esfera de convivência dos quilombolas. A esse respeito o depoimento de Ércia é interessante:

Aqui a gente sempre procura se ajudar, não importa se é do grupo dos negros ou não. A Leonira de Tabajara, a dona das laranjas, muito já ajudou nós. E nós ajudamos os outros, porque assim a gente aprendeu. Se a gente dá, alguém um dia vai nos dá de volta. É por isso que hoje ganhamos terra pra plantar¹⁸.

e, dele, desceu Jose, filho mais novo de Rose, de doze anos de idade. Jose estava enjoado e disse para a sua vó que iria se deitar. Perguntei de onde Jose chegava, já que sabia que este era seu horário de aula na escola de Tabajara (comunidade vizinha a Júlio Borges). Rose então me contou que no final de semana haveria uma festa comunitária em Júlio Borges e que o filho desejava comprar uma calça e um tênis para ir à festa e que, por esse motivo, estava trabalhando durante aquela semana na *atação de fumo* e, por isso, deixando de ir às aulas. Disse-me que deveria retornar junto aos demais, ao entardecer, mas que provavelmente deve ter se sentido mal por causa do calor e das condições de trabalho. Disseram que é comum terem dores de cabeça, tonturas e vômitos durante as atividades nas lavouras de fumo. Segundo eles, esses efeitos estão relacionados à intoxicação tanto pelo tabaco da folha quanto pelo agrotóxico presente no caldo que escorre das folhas durante o processo de *atação do fumo*. Para evitar o mal-estar e seguir com o trabalho, costumam tomar Omeprazol, um medicamento indicado para o sistema gástrico, que impede as náuseas e o vômito.

18 Fala de Ércia no trajeto até as laranjeiras.

Muitos quilombolas ressalvam a necessidade de ajudar o *próximo*, aqueles que passam pelas mesmas situações limitantes que as suas. Para muitos, as condições de vida mais favoráveis nos dias de hoje têm ligação com as práticas de convívio nutridas na localidade. Manter um bom relacionamento com os vizinhos da mesma comunidade, bem como das comunidades contíguas, tornando-os *próximos*, garantiu-lhes a permanência em Júlio Borges ao longo de anos, nos quais precisaram se defrontar com os espólios de terras, com a expulsão das propriedades de patrões e com os intermináveis movimentos nômades¹⁹ por zonas distintas dentro e fora de Júlio Borges.

Manter um bom relacionamento, ser amistoso e cordial com os vizinhos e com as pessoas com as quais precisam conviver é uma espécie de exigência, algo que aprenderam com a vida, e um ensinamento que os atravessa desde fora. Vem do passado – de um tempo em que manter a vida dependia do abrigo, amparo e acolhimento de outrem –, atravessa o presente – *a precisão de retribuir ao próximo que também necessita*, como refere Midinha –, e mira o futuro – conjurando toda e qualquer possibilidade de “retorno do porvir” contido nos acontecimentos, isto é, dos dispositivos de captura da vida. Algumas experiências vividas em campo, e traduzidas a seguir, permitem situar o leitor nesta dimensão da cosmologia quilombola.

Um certo dia, Nerci solicitou-me que acompanhasse Débora, sua filha, até o acampamento Kaingang, onde o coletivo indígena da TI da Guarita encontra-se alojado desde dois mil e treze. O pedido acontecia porque precisava de alguém para transportar algumas roupas, que já não serviam mais, para serem doadas aos vizinhos indígenas, além de algumas sacolas com alimentos que Nerci produz em seu terreiro. O leitor terá a oportunidade de acompanhar o contexto no qual essas famílias indígenas começaram a conviver com os quilombolas no próximo capítulo. Estas famílias deixaram

19 Segundo Aguilar (2012), as famílias negras que formam as três comunidades quilombolas (Júlio Borges, Sítio e Rincão dos Caixões) são marcadas pelos movimentos de itinerância por regiões próximas. Esses movimentos, que também podem ser caracterizados como movimentos nômades, no sentido deleuze-guattariano, colocaram os negros em relações múltiplas com o território. Nesse sentido, as fronteiras de seus territórios sempre foram movediças e variáveis.

a Terra Indígena da Guarita e alojaram-se em uma pequena porção de terras dentro da área titulada. Ali, passaram a compor das mesmas redes de trabalho (nas lavouras de fumo e nas jazidas de pedra) que os quilombolas. Os indígenas, no entanto, encontraram em Júlio Borges condições ainda mais limitantes que a de seus vizinhos, pois sua situação ali era transitória e, por isso, mais tênue.

A narrativa de Nerci nos põe diante do registro singular que atravessa as relações dos negros que formam o coletivo quilombola com outras pessoas:

Meu pai ensinou a mim e as minhas irmãs que a gente não deve guardar nada do que já não nos serve mais. Tudo que eu acho que não me serve e que pode servir para o próximo eu dou, pode ser alimento, roupa ou o que for. Porque muitas pessoas já me deram muita coisa, e graças a isso eu pude criar meus filhos. Mas eu não dou coisa ruim não, isso eu não faço. As roupas que a Prefeitura nos manda, da Campanha do Agasalho, queria que tu visse só vem 'bucho'. Um dia a Primeira Dama da cidade teve aqui na comunidade e eu disse pra ela: pô, Primeira Dama, vê se manda umas roupas decentes da Campanha do Agasalho, porque pra nós só vem 'bucho', e 'bucho' a gente já tem aqui. Manda uns blazers bonitos, umas roupas decentes. Ela disse que ia mandar umas roupas bonitas, mas pensa se chegou? O que veio de mais bonito até o motorista do ônibus escolar que trouxe as sacolas pegou para os filhos dele, umas camisas xadrez bonitas. Vê se pode isso, umas pessoas com condições que podiam comprar! Por isso, eu não dou coisa que não presta²⁰.

Mais do que evocar uma ideologia da generosidade e do altruísmo, o ato de dar, mostra-nos Mauss (2003), não é um ato desinteressado. Dito de outra forma, entre os quilombolas, o gesto denota um interesse que está associado às necessidades que atravessaram a trajetória de territorialização dos negros em Júlio Borges, dentre elas a necessidade de obter ajuda quando lhes falte moradia, alimentação, serviços de saúde, entre outros. O fato deste ser um ato interessado, entretanto, não os envia ao mesmo registro da dádiva,

20 Depoimento de Nerci, durante conversa em sua casa.

tal como trabalhado por Mauss (2003). Para este autor, o ato de dar identifica um gênero de instituição que se caracteriza pela troca contratual de bens materiais ou economicamente úteis, mas também de bens simbólicos e intangíveis. Esta instituição que se configura como sistema de prestações essencialmente voluntárias estabelece, ao mesmo tempo, uma forte conotação de obrigatoriedade sob pena de deflagrar a guerra. Isso porque, de acordo com o autor, em nenhum dos exemplos etnográficos analisados por ele, a troca se faz meramente entre indivíduos (MAUSS, 2003). Nessa perspectiva, Mauss remete-nos a um registro contratual de análise da dádiva que engloba um ato simultaneamente espontâneo e obrigatório.

Entre os quilombolas de Júlio Borges, a dádiva não conduz a algo generalizável sob o signo de um sistema de trocas totais²¹ que envolva conjuntamente as ações espontâneas e obrigatórias em um padrão sistemático de relações exclusivamente sociais. As doações de alimentos que produzem, bem como as roupas e de outros objetos, tampouco permite-nos sintetizar as trocas dentro de marcos cerimoniais ocorridos em contextos rituais, onde o ato de dar prescreve a obrigação de retribuir ao doador. A obrigação, nesse caso, não se revela por meio do dever de retribuir especificamente a alguém. Embora não esteja presente como um sistema, no entanto, podemos dizer que as duas dimensões (a espontânea e a obrigatória) atravessam, de forma bastante singular, as relações dos moradores da localidade.

A troca, aqui, pertence a uma ordem inscrita no cosmos. As narrativas dos quilombolas nos dizem que a retribuição se realiza entre os homens, porém dentro de uma ordem mais ampla que integra as forças divinas. O ato de retribuir as ajudas opera como um mecanismo de precaução, com o qual buscam tensionar os dispositivos de sujeição

21 Segundo Mauss (2003), o sistema Potlatch, tal como vivenciado pelos nativos da América do Norte, apresenta vários elementos marcantes que o torna um sistema de prestações totais do tipo mais completo que envolvem a rivalidade, a honra e o prestígio. Esses elementos são indissociáveis do sistema de prestações totais que constitui o Potlatch, uma vez que se estabelecem as regras contratuais do sistema de trocas, sem as quais não haveria sentido ou fundamento que legitimasse a rede de prestações pulsante no tecido social. Desse modo, pode-se dizer que o elemento da rivalidade, da honra e do prestígio gravitam em torno das três obrigações: dar, receber e retribuir.

que lhes atravessam a vida, nas formas de exploração do trabalho, espoliação de terras, infortúnios que capturam a saúde, entre outros.

Os quilombolas explicam que a área que está sendo titulada não considera que seja uma conquista proporcionada por uma ação do governo. Segundo eles, *estas terras estão ganhando de Deus*. A comunidade afirma *não ter advogado próprio*, uma vez que consideram *ter o maior advogado da Terra, este advogado é Deus, é ele que olha por eles e os defende*. Segundo suas conceituações, sempre retribuíram ao próximo as ajuda que receberam na vida. Nunca deixaram que uma pessoa passasse fome quando bateu na porta de qualquer uma das famílias quilombolas. Explicam que foi assim que aprenderam, *se bate na nossa porta, se foi Deus que mandou, é porque um dia alguém vai retribuir*²². Não apenas as terras tituladas ou outros beneficiamentos que chegam através das Políticas de Reconhecimento étnico dos últimos anos estão inscritas no cosmos, as *bênçãos* que conquistam no dia-a-dia também são retribuições que operam dentro desta ordem maior, tais como a compra de um terreno ou de um carro de boi, a cura de alguma doença, o ganho de sementes ou de animais, uma árvore que floresce, a horta que vinga, entre outras coisas.

22 Nem sempre foi fácil estar em Júlio Borges durante o tempo em que realizei a etnografia. As histórias de violência, de degradação da vida provocadas pela pobreza e sujeição, muitas vezes, geraram-me sentimentos de angústia, tristeza e medo. Um destes momentos foi o encontro com Cuta, em uma das estradas que levam a Júlio Borges. Durante um almoço na casa de Maria Darci (a Daice) passou por seu terreiro este morador da comunidade vizinha de Tabajara. Daice se pôs aos gritos com o homem, dizia em tom furioso: *toca daqui Cuta, esse não é o teu lugar. Paulo logo está chegando e tu vai te ver com ele*. Proferiu os xingamentos, entrou para dentro de casa batendo a porta com força e pôs-se a preparar um prato de comida para o homem. Perguntei por que Daice o xingava e porque, então, daria comida ao homem. Respondeu-me que Cuta é uma pessoa perigosa, que já havia tentado estuprar duas meninas da comunidade quilombola, por isso precisam deixá-lo afastado, bem longe das casas. *Ele se faz de louco e bêbado e vai entrando nas moradas, quando vê já tá na sala*, disse Daice. *Cuida com ele*, alertava-me. *Se algum dia encontrar com Cuta na estrada passa reto, ele vai pedir carona, mas tu não para de jeito nenhum*. Sobre dar comida à Cuta, Daice me explicou que não pode deixar de dar um prato de comida, se a ela foi pedido. Então, atravessou a rua e lhe entregou a comida. Quando deixei Júlio Borges naquele dia, deparei-me com Cuta na estrada. Eu estava sozinha, e ele avançou em direção ao carro, tal como me alertara Daice. Acelerei, e segui caminho muito assustada.

Do ponto de vista quilombola, a obrigação²³ de retribuir as ajudas que recebem ao longo da vida envolve a retribuição em forma de doação de alimentos e de objetos, trocas de gentilezas, convite para festas ou para refeições do dia-a-dia, incluindo, também, a troca de pequenos favores, além das relações pessoais de cordialidade e hospitalidade²⁴. Para os quilombolas, como afirmei, as retribuições operam em um plano pragmático, cujas categorias evocadas para justificar a dádiva em seu território são agenciadas e associadas a diferentes contextos, tais como à ordem divina, ao passado de exploração do trabalho, à itinerância em virtude de espoliações territoriais, à pobreza, à fome. Desta perspectiva, a dádiva compõe com a cordialidade, com o ato de aproximar a pessoa tornando-a um ‘*próximo*’, em uma ordem cosmológica que converge para a criatividade e inventividade da cultura quilombola, como nos ensina Wagner.

Nessa pragmática, devemos perceber que não são apenas as negociações com os *importantes* (mediadores das diferentes autarquias do Estado, proprietários de terras, donos das jazidas de pedras, repre-

23 Em um modo de ler a obra de Mauss (2003), a dádiva organiza um tipo de economia na qual a circulação de valores, objetos e pessoas faz parte de um movimento mais amplo que constitui um contrato social. O argumento central da obra do autor é que as trocas, ou a dádiva, são um momento fundamental na produção da aliança e da coesão que perpassa diferentes níveis da organização social: política, matrimonial, econômica, religiosa, entre outras. Deste ponto de vista, dar e retribuir se tornam obrigações, organizadas de modo particular em cada caso, cuja finalidade é manter os laços sociais de coesão. Vale chamar atenção que a obrigatoriedade na obra do autor não seria a do fato social tomado em sua objetividade e exterioridade. Segundo Caillé (1998), a obrigação de “dar, receber e retribuir” não é exercida pela exterioridade do fenômeno, cujo ato instituído, ou não, induziria as pessoas a participar de um determinado sistema de trocas. Existiria uma obrigação, uma certa exigência da dádiva, que estaria, porém, inscrita no registro do simbolismo. Ao tratar os fenômenos sociais como símbolo, e não como coisas, diz Caillé (1998), Mauss aborda a dádiva como uma “problemática da determinação que atua como liberdade”. Neste estudo, procuro fugir da discussão teórica que envolve a “determinação” e a “liberdade”, e adoto o plano pragmático para o registro da dádiva entre os quilombolas. Isso não significa esvaziá-la de sentido, mas entendê-la a partir das associações “planas” realizadas pelos quilombolas para darem sentido às suas práticas de trocas.

24 Teremos a oportunidade de adentrar o universo destas relações que integram a territorialidade quilombola nas próximas seções.

sentantes de entidades não-governamentais, acadêmicos, entre outros) que ganham relevo na apreciação dos acontecimentos em Júlio Borges, sobretudo da Titulação Territorial. Pois, como os próprios quilombolas afirmaram no documento de contestação do Relatório Antropológico quando representados como dependentes das instituições Políticas²⁵, desde o início de sua territorialização em Júlio Borges, sempre se encontraram em permanente negociação com aqueles que também habitam o território (indígenas e posseiros) e que, a seus modos, devem ser considerados em seu direito sobre ele.

Como afirmou Júlia Sauma (2009), em seu estudo sobre os quilombolas dos rios Erepecurú e Cuminã, qualquer tentativa de descrever os procedimentos de negociação que operam dentre os coletivos mencionados “deve partir do princípio nativo de que todas essas relações importam”. Lembra a autora que, para os quilombolas, a obtenção de títulos fundiários, embora significativa, é apenas mais uma etapa na luta permanente da sua existência coletiva, e não a luta definitiva. Daí a importância de adentrarmos o universo das negociações entre os coletivos que se dispõem a ganhar a vida em Júlio Borges.

As negociações com o Próximo

A titulação territorial em Júlio Borges abrangeu cerca de 422 hectares de terras. Cerca de trinta por cento deste total engloba Áreas de Preservação Permanente (APP). Do total, em média, a metade segue sendo ocupada pelo coletivo Kaingang da Borboleta, que se apropriou da área do Estado, chegando a Júlio Borges no ano de 2000. A retirada destas primeiras famílias Kaingang da área do Estado esteve, por um período, condicionada à demarcação da Terra Indígena da Borboleta, requerida inicialmente por este agrupamen-

²⁵ Recordemos que uma das pautas de contestação do Relatório Antropológico dizia respeito ao fato de serem expostos como dependentes inertes de certos servidores públicos e da SDR. Os quilombolas argumentaram que o pedido de titulação antecedeu à própria fundação da Secretaria de Desenvolvimento Rural do RS e da atuação dos mediadores desta instituição na comunidade, de tal modo que a representação que aparece deles no documento não corresponde aos fatos, ou melhor, com aquilo que conceituam como a verdade dos fatos.

to. No momento, a FUNAI estava em negociação de uma área no município de Jacuizinho para que as famílias alojadas em Júlio Borges pudessem ser transferidas, deixando as terras que atualmente ocupam para o coletivo quilombola. Enquanto a transferência dos Kaingang não ocorre, a saída para os impasses decorridos da ocupação da área do Estado pelos indígenas foi ensejar a transferência de cerca da metade das famílias quilombolas (dezoito famílias) para a outra parte da área do Estado, contígua a esta onde se encontram os Kaingang, que também faz parte da área em processo de titulação²⁶.

Nesse outro lado das terras em vias de titulação, viviam a maior parte das famílias cadastradas pelo INCRA como sem terras. Essas famílias ocuparam o local no mesmo contexto dos Kaingang, entre a década de 1990 e início da década de 2000, enquanto essa área adquirida pelo Estado não era fonte de preocupação dos sucessivos governos do RS. No ano de dois mil e quatorze, o INCRA deu início à transferência dessas famílias para um assentamento no município de São Gabriel, no âmbito do Programa Nacional de Reforma Agrária. Cerca de quatro famílias, no entanto, recusaram-se a deixar o local. No decorrer do ano de 2013, foram notificadas judicialmente e aguardam decisão do Ministério Público. Mesmo os que já haviam deixado a área não se sentiram satisfeitos, pois alegavam *ter direito sobre aquelas terras* e descontentavam-se com o fato de o assentamento ser em outro município, uma vez que seus laços afetivos circulavam por Júlio Borges e Salto do Jacuí.

Nessa área onde viviam as famílias cadastradas como sem terras, também passaram a residir, a partir do começo de dois mil e treze, em uma estreita faixa de terra de cerca de 1 hectare, outro coletivo Kaingang, formado por cerca de dez famílias vindas da Terra Indígena da Guarita. No local, as famílias ergueram barracos de lonas e passaram a conviver e a negociar, de maneira nem sempre amistosa, com os “sem terras” que ainda vivem no local. Os indígenas, no contexto da Titulação Territorial, dirigiram-se para a região com o objetivo de tensionar os órgãos públicos no sentido

²⁶ Se retomarmos a imagem apresentada no segundo capítulo, poderemos visualizar a área para a qual se transferiram algumas famílias, sinalizada na cor azul.

de acelerarem o processo de demarcação territorial da área da Borboleta, localizada no município vizinho de Jacuizinho.

Vale referir o contexto de ocupação desse segundo agrupamento Kaingang em Júlio Borges, uma vez que este não compõe da mesma rede que vincula as famílias Kaingang que chegaram à região no ano de dois mil. Quando da chegada desse segundo coletivo em Júlio Borges, os primeiros, que já viviam na localidade, não aceitaram sua presença. Organizados em lideranças distintas, ambos os coletivos que ocuparam Júlio Borges englobaram interesses de movimentos sociais de caráter político.

Segundo informação do pesquisador responsável pela elaboração do primeiro Relatório Antropológico para a demarcação da Terra Indígena da Borboleta, quando da ocupação do primeiro coletivo Kaingang, por volta do ano de dois mil, estiveram em jogo interesses políticos permeados por influências partidárias e de entidades distantes dos propósitos dos grupos originários, por exemplo a Liga Campesina, o MST, sindicatos rurais e ONGs indigenistas. Em suas palavras, *ele mesmo teria abandonado o empenho científico sobre a Borboleta desde que constatou o quanto o movimento é infiltrado por essas forças externas*. De acordo com a declaração do mesmo antropólogo, as famílias acampadas em Júlio Borges *possuiriam uma ligação dúbia com a ‘indianidade’ Kaingang, considerando que os índios reconhecidamente Kaingang de outras terras do norte do Estado do RS não reconhecem o movimento da Borboleta enquanto parte de sua mobilização*. Para o pesquisador, o fato de os que se reivindicam Kaingang em Júlio Borges não falarem, e nunca terem falado, a língua Kaingang é uma das “provas” que deslegitimariam o movimento de reivindicação da TI da Borboleta.

Em artigo publicado em uma revista da Universidade Federal de Pelotas, outro pesquisador, responsável por realizar o segundo Relatório Antropológico sobre a Terra Indígena da Borboleta, apresenta informações mais precisas sobre a formação do movimento de reivindicação territorial Kaingang e ocupação de Júlio Borges. Segundo informações que constam no referido artigo, o agrupamento indígena que chegou à região no ano de dois mil faz parte de um movimento político para reivindicação de aproximadamente quarenta e oito mil hectares de uma área territorial localizada em frações dos

municípios de Soledade, Espumoso, Campos Borges, Jacuizinho e Salto do Jacuí, entre os rios Jacuizinho e Caixões. Nesse território, teriam vivido os chamados *tronco velho*²⁷ do agrupamento instalado em Júlio Borges. O movimento foi iniciado na década de oitenta e reuniu algumas famílias em torno de lideranças políticas que buscam recuperar sua ancestralidade Kaingang, bem como o vínculo com a terra da Borboleta. No primeiro Relatório, no entanto, essa ancestralidade foi posta em dúvida, como atesta a informação de um dos antropólogos responsáveis por elaborar o documento. Em virtude disso, os procedimentos administrativos para reconhecimento e demarcação da TI pela FUNAI não tiveram continuidade, posto que surgiram dúvidas a respeito da legitimidade da identidade indígena do grupo. Em mil novecentos e noventa e nove, a FUNAI emitiu outro parecer sobre o caso, enfatizando a necessidade de serem esclarecidas as imprecisões acerca da identidade étnica do grupo antes do encaminhamento das questões referentes ao território, cuja demarcação recentemente foi negada pelos órgãos competentes.

Os indígenas que se reivindicam como Kaingang da Borboleta vivem na região do Salto do Jacuí em diferentes contextos. Algumas famílias habitam ainda hoje a região do Campo Comprido, que compreende a área da Borboleta reivindicada pelos Kaingang. Nessa região, vivem em pequenas áreas de peraus – áreas de forte declive, em barrancos, com solos pedregosos, nas proximidades dos rios –, caracterizadas como de baixa qualidade para o plantio. Essas famílias permaneceram no interior do território prestando serviços aos fazendeiros e a outros colonos, numa relação de sujeição que se assemelha àquelas que se defrontam os quilombolas. Segundo informações do Relatório Antropológico (2002), outras famílias migraram da região da Borboleta e passaram a viver em bairros urbanos, inserindo-se nas atividades econômicas locais. Outros indígenas que migraram da região do Campo Comprido, no entanto, passaram a fazer parte diretamente do movimento de reivindicação da TI Borboleta e a viver

27 *Tronco Velho*, segundo Almeida (2007), é a forma como os indígenas identificam os ancestrais do grupo como marca do pertencimento familiar.

em dois acampamentos no município do Salto do Jacuí: um deles em Júlio Borges, o qual faço referência neste estudo; e outro, denominado acampamento Kaingang do Horto Florestal, na zona urbana do município. As pessoas que vivem nessas duas áreas são as que, de forma explícita, organizam-se em torno da reivindicação territorial, construindo discursos e práticas de aproximação a uma identidade Kaingang. De acordo com o segundo Relatório Antropológico da TI Borboleta, os acampamentos são os epicentros destes discursos e práticas que orientam a constituição dos indígenas enquanto um grupo organizado que opera como instrumento político.

O outro coletivo que passou a viver em Júlio Borges em dois mil e treze proveio do atual núcleo indígena da Guarita, cujo território compreende uma área entre os municípios de Redentora, Tenente Portela e Miraguaí. Segundo o que mostra Becker (1976), a existência de pessoas da etnia Kaingang no Rio Grande do Sul concentrava-se na região do Planalto. Esta região era delimitada pelos rios Uruguai ao norte, Ijuí a oeste, Passo Fundo a leste e pelo município de Cruz Alta ao sul. Antes da colonização do Estado, essas foram áreas totalmente de dominação Kaingang. No entanto, as expropriações de terras e os processos correlatos de aldeamentos foram se intensificando conforme avançava os interesses colonizadores do Estado brasileiro. Como informa Wisniewski (2011), os aldeamentos indígenas tornaram-se uma alternativa engenhosa dos sucessivos governos provinciais para acalmar os interesses de colonos que, aos poucos, estabeleciam-se nestas regiões do Planalto do RS. A autora menciona que, para facilitar a tarefa a que se propunha, o governo utilizava-se dos núcleos indígenas que já existiam em quantidade significativa nessa região do Estado.

O aldeamento indígena da Guarita foi criado neste contexto, ainda no final do século XIX, logo da criação do primeiro aldeamento Kaingang de Nonoai. Nas Terras Indígenas oficializadas, o governo reunia em um mesmo território diferentes seguimentos Kaingang – que, não raro, rivalizavam entre si – com o propósito de controlar essas populações errantes e usar suas terras para compor

as colônias oficiais ou particulares de imigração²⁸. A mesma autora defende que os conflitos entre os índios, especialmente entre suas lideranças, aumentaram significativamente em virtude de grupos muito diversos passarem a dividir o mesmo espaço, o que induz, ainda hoje, ao abandono destes núcleos indígenas por seus moradores.

Esse teria sido um dos motivos que levou as dez famílias Kaingang a deixar a TI da Guarita em direção a Júlio Borges em dois mil e treze, conforme a declaração de Hélio Ferreira (uma das lideranças do coletivo instalado na localidade). Além disso, o movimento de ocupação de Júlio Borges também foi ensejado por interesses de servidores indígenas que exercem cargos de confiança na Prefeitura Municipal do Salto do Jacuí²⁹. Segundo informantes que participaram do movimento de ocupação, esse segundo agrupamento estaria reativando o processo de delimitação e demarcação da TI Borboleta, uma vez que se autodeclararam índios puros, e, assim, consideram-se *com o verdadeiro direito de reivindicar a área da Borboleta*. Os Kaingang

28 São conhecidos os episódios que, ao longo dos anos, confrontam os interesses de colonos e Kaingang no norte do Estado do Rio Grande do Sul. É importante pontuar que estes confrontos foram muitas vezes incentivados pelos governos nacionais e provinciais, os quais preparavam os colonos para o enfrentamento armado com os indígenas (BECKER, 1976) na intenção de defender o avanço do progresso e da capitalização dos espaços agrários.

29 Albertina, indígena da etnia Kaingang, ocupa uma pequena sala no prédio da Prefeitura Municipal do Salto do Jacuí. A sala apertada abriga a Secretaria Municipal de Turismo, a qual é presidida por Albertina. Durante uma conversa, perguntei sobre a situação dos índios que chegaram a Júlio Borges em 2013. Passou, então, a me contar: *ali tu precisa entender que tem dois grupos de Kaingang: o grupo do Abílio e o grupo do Felipe Alfaiate. O grupo do Abílio se diz índio, mas não é índio. Eles não têm identidade. O grupo do Felipe é índio puro, eles cultivam a língua e as tradições. Se tu perguntar pro grupo do Abílio o que é o COMIN – Conselho de Missão entre Índios, por exemplo, eles não vão saber te dizer, eles também não conhecem a língua indígena e nada disso. Por isso o grupo do Felipe veio pra aí, porque eles são índios de verdade, índios puros. Para mim, se você perguntar agora o que é ser índio, eu vou saber te dizer tudo sobre um Kaingang. Os índios acampados querem um pedaço de terra para viver, disse ela, por isso organizamos a vinda deles para Júlio Borges. Eles não são plantadores, fazem artesanato, criam algumas galinhas e só. Sobre a relação que os índios mantêm com os quilombolas, disse-me: apesar do grupo do Abílio estar lá há mais tempo, eles não se dão bem com os quilombolas, mais de quinze anos que não se dão. Isso porque o grupo do Abílio sabia que aquela área seria dos quilombos, sempre souberam disso. Já os índios acampados estão apoiando os quilombolas.*

da Guarita dizem não reconhecer culturalmente o coletivo indígena rival, da Borboleta. Afirmam que estes últimos já perderam o vínculo com os símbolos da cultura (idioma, religiosidade, socialidade), e não escondem um certo desprezo por isso. Com interesses distintos, os dois coletivos entraram em confronto em Júlio Borges. As desavenças entre eles, entretanto, vão além das questões políticas.

De acordo com informações de Albertina, indígena Kaingang que ocupa o cargo de Secretária de Turismo na Prefeitura Municipal, ela teria ajudado a organizar a vinda das famílias da Guarita para Júlio Borges, sob o comando de Felipe Alfaiate, como Cacique, e de Hélio Ferreira, como vice cacique. Todos que chegaram a Júlio Borges em dois mil e treze seriam parentes consanguíneos ou afins de Albertina. Ela me contou que foi casada com Abílio, ex-cacique do coletivo Kaingang da Borboleta, e que os confrontos com ele ocorrem desde a separação. Albertina faz várias acusações a Abílio, dentre elas a de ser oportunista com relação à ocupação das terras em Júlio Borges. Segundo Albertina, essa foi a principal motivação de ter ajudado a fomentar a vinda dos parentes para a localidade.

Nesse contexto, já é possível suspeitar que a transferência das famílias quilombolas para a área do Estado na qual residiam os posseiros, insatisfeitos com o Programa de Assentamento do INCRA, e os indígenas da Guarita, que entraram em confronto armado com o coletivo Kaingang da Borboleta³⁰, desencadeava sentimentos de angústia e de muita preocupação, posto que os quilombolas passariam a conviver com outras pessoas, em um contexto não muito favorável. Nas próximas seções, adentramos o universo das negociações, dos acordos e das alianças, acontecimentos transcorridos durante a transferência das famílias quilombolas para a área do Estado em vias de titulação. Coloco ênfase nas negociações realizadas entre os

³⁰ Recobro um dos episódios relatados na introdução do trabalho, na primeira vez que estive em Júlio Borges. Ao visitar a casa abandonada por um posseiro da área do Estado que havia sido ocupada pelo coletivo liderado por Felipe Alfaiate (Terra Indígena da Guarita), a insatisfação do agrupamento liderado por Abílio levava-os ao entrincheiramento armado nas estradas que levavam ao local, inclusive com disparos efetivos contra a casa ocupada.

diferentes coletivos para jogar luz a uma cosmopolítica que atravessa as relações de pessoas em situações de defesa da vida.

Se, nesse contexto, as negociações prescindem muitas vezes ao Estado, este, novamente, não pode ser deixado de lado, posto que foi em decorrência da Política Nacional de Titulação que ocorreram os movimentos de ocupação territorial da área mencionada, tanto pelos quilombolas quanto pelo coletivo Kaingang da Guarita, ocasionando o encontro e a possibilidade de convívio entre as coletividades. Nesse sentido, veremos que as relações com o Estado continuaram realizando cortes e interrompendo os fluxos que circulam entre os moradores de Júlio Borges.

Menciono que a descrição dos acontecimentos a seguir visa pôr à prova os conceitos com os quais proponho pensar a cosmologia quilombola e suas formas de engajamento coletivo. Importante grifar, uma vez mais, que os conceitos nativos compõem com as minhas próprias suposições. Ao usar um vocábulo que não se origina no universo semântico dos quilombolas— refiro-me ao termo ‘cordial’ e, por conseguinte, à ‘cordialidade’, cuja correspondência encontramos na palavra nativa *próximo*— aponto para a fecundidade do encontro entre as minhas categorias (do pesquisador) e as categorias nativas (dos quilombolas). Desse ponto de vista, não procuro imputar presunçosamente as minhas próprias categorias analíticas sobre o universo quilombola, mas, tampouco, romper com elas, uma vez que também preciso balizar as referências com as quais fui levada a encontrar as conexões que deram sentido à pesquisa. Como refere Strathern (2006), ambos os contextos devem ser contrastados e não confundidos. O interessante, segundo a autora, é sempre expor com clareza, e fazer aparecer os supostos que estão subjacentes às categorias do pesquisador. Procedendo dessa forma, diz Strathern (2006), não se trata de completar os termos faltantes nas conceitualizações nativas, mas, sim, criar espaços que faltavam nas análises exógenas. É desta perspectiva criativa que proponho utilizar o conceito de ‘cordialidade’ ao longo deste capítulo.

Chamo atenção, ainda, que neste capítulo avançaremos para outro ponto importante revelado ao longo da pesquisa: o uso do que chamaremos de “procedimentos de equivalência”, ou de “prin-

cípio de simetria” (BARBOSA NETO, 2012). A intenção é proceder a descrição mútua dos acontecimentos, ou seja, uma descrição que permita trazer à luz todas as vozes que estão em negociação entre si. Trata-se não apenas de ver minhas suposições implicadas, explícita e efetivamente, na constituição e transformação recíproca dos acontecimentos, mas, sobretudo, também fazer equivaler, em um mesmo “plano de imanência”, as outras vozes que habitam o território de Júlio Borges. Existe, portanto, um “princípio de equivalência” que é epistemológico, mas que também é ontológico e político.

Veremos que esses procedimentos nos levarão a questionar a ideia de “direito étnico”, “identidade” e do próprio uso jurídico do termo “quilombola”, uma vez que estes conceitos, quando operados externamente aos contextos a que referem, acabam por fazer parte de uma formação discursiva que visa enquadrar agrupamentos e suas diferenças culturais dentro de categorias, passíveis de serem inseridas nos mercados políticos e econômicos (ANJOS, 2003). O resultado é que se compartimentam realidades, as quais, num plano pragmático, estão imbricadas umas em relação às outras. O leitor notará, por fim, que as associações entre os distintos contextos ocorrem de maneira bastante singular em Júlio Borges. Antepenho que estes modos de atravessamento e de intercâmbio cosmológico, ainda que desencadeados sobre um fundo de relações de cordialidade e de aproximação entre negros, indígenas e “sem terras”, também remetem a “sentimentos coletivos difusos de estranheza e de recíproco desdém entre si”, tal como apontou Lozonczy (2006, p. 69) em sua pesquisa sobre relações interétnicas entre negros e indígenas Emberá no Chocó Colombiano.



Imagem 6: Visita ao acampamento *Kaingang* do coletivo da Guarita.

O Menino, a Caturrita e o Cachorro

Esta foto foi capturada poucas semanas após Ércia e o marido, Alemão, transferirem-se para área do Estado em vias de titulação. Nesse dia, Rose e eu fomos até lá para conhecer as terras e aproveitar a oportunidade para fazer uma visita à Ércia, pois os comentários que circulavam por Júlio Borges eram os de que aquelas primeiras semanas não estavam sendo fáceis para o casal. Atendíamos, igualmente, a um pedido pessoal feito por Ércia, a partir do qual ela engajava-se na tentativa de motivar outras famílias quilombolas a mudarem-se, assim como ela, para a nova área.

Chegamos à sua *morada* em um momento bastante tenso, pois acabava de deixar o local a antiga proprietária da casa na qual Ércia passara a residir há poucas semanas. Na sala, encontravam-se duas mulheres indígenas com duas crianças que, nas palavras de Ércia, *foram até lá para acudi-la*. O contexto em que Ércia e Alemão ocuparam a casa foi o da retirada das famílias cadastradas como sem ter-

ras para o Assentamento em São Gabriel. O casal disse ter feito um acordo de compra e venda com a antiga proprietária, por intermédio do qual estabeleceram um valor de aproximadamente quatro mil reais, os quais eram alusivos à casa e ao galpão que estão sobre o lote ocupado pelo casal. Logo que chegamos, as duas mulheres deixaram a casa de Ércia em direção ao acampamento indígena localizado a poucos metros da residência do casal. As famílias acampadas ali são as que chegaram a Júlio Borges no início de dois mil e treze, provinidas da Guarita, com o objetivo de pressionar o Estado para acessar ao Programa de Demarcação de Terras.

Ércia e Alemão nos contaram que a antiga dona da residência se arrependeu do negócio e passou a acusá-los de terem ocupado a casa de maneira ilegítima. *Deu briga, dizia Ércia, e não fosse os índios aqui do lado não sei o que ia ser. Ela chegou nos afrontando, tava junto com o irmão, a sorte foi os índios terem chegado.* Contavam que precisariam tomar cuidado dali para frente, pois os antigos proprietários certamente voltariam e, possivelmente, seriam atacados novamente. Ali permanecemos por algumas horas. Entre uma cuia de chimarrão e outra, falávamos sobre os detalhes do acontecido³¹.

Rose propôs, então, que fôssemos conhecer o lote que caberia a ela e ao marido, caso decidissem mudar para o local. Para chegar nesta parte das terras tituladas, precisamos passar pelo acampamento indígena. Notei muitos cacos de vidro no trajeto que liga o possível lote de Rose até o Rio Jacuí, que limita a área do Estado a uma das propriedades dos *granjeiros*. Os quilombolas contavam-me que Bena, um dos posseiros que há pouco deixara esta área onde residia, sabotou tanto os caminhos até o Rio Jacuí, com cacos de vidro,

³¹ A antiga proprietária da casa de Ércia iniciou uma ação na justiça para reaver o imóvel. O desfecho dessa história é interessante, pois, no acordo realizado judicialmente, alguns meses após o desentendimento que descrevo, ambas as partes aceitaram dividir o terreiro que estava em vias de titulação aos quilombolas. Ércia me contou, em outra ocasião, que aceitaria dividir seu terreiro, já que era grande para somente ela e para o marido. A antiga proprietária do imóvel poderia, desta forma, erguer uma nova casa na área onde atualmente está situado o galpão e fazer uso de parte das terras que couberam ao casal. O Estado, por intermédio da SDR, não deixou que este acordo se efetivasse, continuando a casa, atualmente, sob litígio.

quanto a nascente d'água que abastece as casas da região. Podíamos avistar, também, o pomar, localizado junto ao rio, com as árvores frutíferas todas cortadas no caule, e a roça de mandioca que deixou para trás, envenenada. O galpão, que abrigava uma cancha de jogo de bochas, bem como a casa residencial, haviam sido destruídos.

O cenário era aterrador, o que, de fato, explicava a apreensão e o medo dos quilombolas em mudarem-se para o local. Rose, pensativa e preocupada, renunciando ao tom de fala jocoso como era de costume, declarava que não saberia dizer naquele momento se realmente mudaria com a família para o local, *este lugar é afastado de mais da vila, vou me sentir sozinha aqui*, dizia ela. Ércia a contestava dizendo que os quilombolas precisavam ter coragem naquele momento e que não estariam sozinhos ali, pois tinham os indígenas *que eram bons vizinhos*, e recordava à Rose o apoio dado por eles poucas horas atrás, quando precisou ser acudida durante a briga com a antiga proprietária de sua *morada*. *Vocês têm que vim, tem que ter coragem*, dizia ela.

No trajeto de retorno à casa de Ércia, paramos por algum tempo no acampamento indígena, momento que ocasionou a foto que apresenta esta seção. Nela, Ivair, esposa de Hélio Ferreira, vice cacique do coletivo alojado na área do Estado, aparece ao fundo, ao seu lado esquerdo está Ércia, e os braços que aparecem no retrato são de Rose e de Davi (este, meu filho, que seguidamente acompanhara-me na etnografia em Júlio Borges). *Cheguem*, disse-nos Ivair. Puxou os bancos para bem próximo um do outro, configurando uma espécie de sala de estar, adentrou logo em seguida um dos barracos de lona e trouxe uma chaleira de água fervente para o mate. Ali permanecemos por algum tempo a conversar. Falávamos sobre as sabotagens dos posseiros que deixavam a área do Estado em direção ao assentamento, também sobre o acontecido na casa de Ércia e as expectativas das mulheres quilombolas a respeito das mudanças por vir com a transferência para a área do Estado.

Ércia aproveitou para narrar outro episódio envolvendo as famílias que estavam deixando o local em direção ao município de São Gabriel. Dessa vez, eu compartilhava das experiências narradas por Ércia, pois reportava a uma das experiências mais marcantes e intensas vividas em campo. Ércia contava às mulheres indígenas so-

bre o dia em que fomos conhecer a encosta do Rio Caixão, onde está situada uma das áreas de lazer construída pelas famílias de posseiros que vivem nos locais próximos. Era o dia da Festa Junina no Salão Paroquial e fomos até a beira do rio para que eu pudesse conhecer o local para onde as famílias quilombolas iriam após a remoção dos “sem terras”. Passou que Noé, um dos moradores que se recusam a deixar a área do Estado, sentiu-se afrontado com nossa visita. *O homem tava ‘beudo’*, dizia Ércia, referindo-se ao estado de alcoolismo em que se encontrava o posseiro no momento. O homem interpretou que estávamos invadindo uma região que era sua e que eu representava algum órgão do governo responsável por desapropriar as suas terras. Lançou-se em nossa direção e, com um olhar silencioso, ameaçou tirar uma arma de sua cintura, proferindo algumas poucas palavras para que deixássemos o local. As mulheres indígenas escutavam com curiosidade o *causo* relatado por Ércia, mas diziam que não deveríamos dar tanta importância para isso agora. *Nosso grupo é de luta e o cacique já disse que nesta área e com vocês ninguém vai se ‘provalecer’*, dizia Ivair.

A conversa com as mulheres indígenas era cuidadosa. Observava uma espécie de cerimônia ao conduzirem a fala, comum entre pessoas que se conhecem há pouco tempo. Ivair dizia à Ércia e à Rose que podiam contar com eles e que, apesar das condições de instalação no acampamento serem precárias, poderiam ajudar no que fosse necessário. O mesmo era dito pelas mulheres quilombolas. Mesmo diante da pouca estrutura que dispõem no local, Ércia falava-lhes: *podem contar com os quilombolas, no que puderem eles ajudam*. Rose aproveitava a oportunidade para alcançar à mulher indígena algumas ervas medicinais que acabávamos de arrancar próximas ao rio.

Ao nos despedirmos, caminhando em direção à casa de Ércia, localizada em frente ao acampamento indígena, do outro lado da rua que corta ambas as áreas, enquanto éramos acompanhadas por algumas crianças indígenas, sempre rodeadas por *borrachudos*, o cachorro de Ércia cortou a nossa frente correndo com uma das caturritas domesticadas pelos Kaingang na boca. Todos ficamos alardeados! Corríamos aos gritos atrás do cachorro de Ércia, que rodeava o acampamento em círculos numa fuga desenfreada, até que, fatigado,

o cachorro parou e largou a caturrita no chão. Uma das mulheres indígenas agarrou o pássaro e o levou para dentro de casa ainda com vida. Nós seguimos caminho com o cachorro sendo censurado por Ércia. Ela pedia a uma das crianças indígenas que nos acompanhava para que acertasse pedras no cachorro, *vai lá gurizinho*, dizia ela, *acerta uma pedra nele para aprender*. Mas nem o menino parecia disposto a acertar o cachorro com as pedras e nem o cachorro disposto a se deixar acertar por elas. Ficaram por alguns minutos nessa brincadeira, até que as crianças voltaram para casa.

As mulheres quilombolas ficaram apreensivas com o acontecido, sobretudo Ércia. Esbravejava para o cachorro: *viu o que foi fazer? Agora me diz como reparo isso?* Correu então para os fundos de casa, onde o marido batia o feijão *restevado*³² da lavoura de um dos granjeiros da região. Juntou um punhado em uma sacola e correu ao acampamento indígena para oferecer aos indígenas como um pedido de desculpas pelo que acabara de ocorrer. Ivair agradeceu e disse que a caturrita ficaria bem e que Ércia não precisaria se preocupar. Já mais aliviada, por fim, Ércia me disse que a família procura, desde que se mudaram para o local, manter boas relações com os vizinhos indígenas, pois, do contrário, seria ainda mais difícil para eles permanecerem ali, especialmente porque precisam confrontar-se com os descontentamentos dos posseiros.

O episódio que envolveu o cachorro da família quilombola, a caturrita dos Kaingang e o menino indígena joga luz sobre o tênue sistema de relações nascidas do encontro entre as coletividades que passaram, desde então, a conviver em Júlio Borges. Digo tênue, porque não vamos adentrar a um referente rico do ponto de vista das manifestações simbólicas, assim como não vamos encontrar, nos acontecimentos detalhados nestas seções, sistemas rituais privilegiados e já consolidados. Se existe algum tipo de função ritual da qual possamos depreender um efeito de conjunto, ele está fragmentado, individualizado e atravessado por fluxos em movimento. A singularidade dos acontecimentos em Júlio Borges, sob esse as-

³² O *restevo* é uma prática comum entre os quilombolas. Consiste em juntar as sobras das colheitas e usá-las na alimentação ou na produção de sementes para o plantio, principalmente no caso do feijão e do milho.

pecto, não permite inferir qualquer tipo de regularidade ou regra de convívio entre quilombolas e indígenas. Deste modo, não podemos fazer mais do que apenas cartografar os pontos de segmentação que estão permanentemente em transformação e que escorregam sobre estabilizações momentâneas. Digo, com Deleuze e Guattari (2012), que neste capítulo busco “cartografar uma comunicabilidade entre heterogêneos”. Nas palavras dos autores,

os segmentos sociais têm uma certa flexibilidade, de acordo com as tarefas e as situações [...] uma grande comunicabilidade entre heterogêneos, de modo que o ajustamento de um segmento a outro pode-se fazer de múltiplas maneiras; uma construção local que impede que se possa determinar de antemão um domínio de base [...]; propriedades extrínsecas de situação ou de relações, irreduzíveis a propriedades extrínsecas de estrutura; *uma atividade continua que faz com que a segmentaridade não seja captável independentemente de uma segmentação em ato que opera por impulsos, desprendimentos, junções* (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 93, grifo meu).

A esta altura, o leitor já deve ter percebido que nos movemos em um terreno no qual a razão de Estado opera a sobreencodificação do território de Júlio Borges por meio de representações que definem de antemão conjuntos e segmentos determinados, de acordo com o percorrido nos capítulos precedentes, em direção às “razões menores” e descodificadoras (nômades, ambulantes, itinerantes) que operam por fluxos, e, por intermédio das quais, escapa-se ininterruptamente à precipitação de conjuntos estáveis e padronizados. A conjugação desses fluxos, para falarmos novamente com Deleuze e Guattari (2012, p. 110), “indica paradas relativas, estabilizações momentâneas e pontos de acumulação” que não vão agrupar-se, necessariamente, em um novo domínio do real, pois estão em permanente transformação.

Nessa conjugação de fluxos, é preciso distinguir as conexões realizadas pelos quilombolas com os Kaingang da Borboleta, que chegaram a Júlio Borges no início da década de dois mil para ocupar parte da área do Estado, a qual seria tomada pelos quilombolas na mesma época, com o segundo coletivo Kaingang da Guarita que

ocupou a outra parte da área do Estado em 2013 contrapondo-se ao primeiro; e com o conjunto das famílias denominadas de sem terras pelo INCRA e retiradas da área do Estado. Neste movimento, veremos que o universo das negociações entre as coletividades de Júlio Borges possui um caráter difuso e fluido.

Para considerar a importância desse universo cosmopolítico dos moradores de Júlio Borges não é necessário, portanto, evocar manifestações sociais e culturais limitadas por uma uniformidade e regularidade. Aqui, os ensinamentos de Lévi-Strauss assumem todo o seu sentido, segundo refere Lozonczy (2006), posto que passaremos a prestar atenção nos detalhes aparentemente mais mínimos, tal como propõe o autor. Ao situar os detalhes em contextos significantes, “os enunciados dispersos dos comentários cotidianos, os atos rituais menores, as práticas sociais de utilização do espaço” (LOZONCZY, 2006, p. 42) vão transformar-se todos em elementos significativos que compõem a singularidade das negociações e das relações que atravessam a vida dos moradores de Júlio Borges.

Estabilizações momentâneas, relações que se transformam

Em seu registro de pesquisa, Goldman (2006) refere-se ao trabalho etnográfico como uma atividade que se assemelha ao “catar folhas”. Nessa atividade, o pesquisador “deve ir reunindo (“catando”) pacientemente os detalhes que recolhe aqui e ali (as “folhas”) com a esperança de que, em algum momento, um esboço plausível de síntese seja produzido” (GOLDMAN, 2006, p. 24). Recordo aos leitores que a singularidade desta pesquisa reside em um encontro tardio com o plausível. Reavendo as impressões que fui reunindo ao longo do trabalho de campo, “catando as folhas”, na tentativa de um esboço razoável do real, encontrei fragmentos de enunciados, práticas e sinais dispersos que, de fato, possibilitaram-me encontrar um sentido nas relações em Júlio Borges. É desse conjunto de impressões relativamente dispersas e minuciosamente reunidas posteriormente que tratam as páginas seguintes.

A chegada do coletivo Kaingang da Borboleta na localidade envolveu uma conjugação de forças e de interesses que seguramen-

te refletiu nas relações iniciadas com os quilombolas. Às vésperas da titulação e, sobretudo, após as sucessões de desentendimentos provocados pela inabilidade de alguns mediadores do Estado em conduzir o processo de Titulação Territorial como um todo e, em especial, a retirada das famílias indígenas do local, os quilombolas passaram a reforçar conceitos negativos sobre os Kaingang da Borboleta, referindo-se a eles como invasores de uma área que seria sua por direito. Sempre que adentrávamos a esse assunto, mencionavam a injustiça que sofreram quando os Kaingang chegaram a Júlio Borges ocupando a área que seria sua. Apesar disso, como mencionei anteriormente, faziam questão de deixar claro que, em seu entendimento, aquelas famílias também são *sofredoras e precisam de um lugar para viver*. Seu Emílio diz que mais do que uma decisão do governo do Estado do Rio Grande do Sul, a permanência das famílias Kaingang da Borboleta na área titulada, até que se conclua a negociação do território em Jacuizinho, para onde serão transferidas, foi uma decisão dos quilombolas *por entenderem que os Kaingang também são necessitados como eles*.

As relações com os indígenas da Borboleta, lembremos, realizam-se sobre um fundo de necessidade em que os quilombolas continuamente precisaram negociar sua permanência no território. Isso não impede, entretanto, que os negros de Júlio Borges nutram certo desdém e ojeriza aos Kaingang que ocuparam o território que seria seu. Esse desprezo, que está latente na própria necessidade de ser cordial e de aproximar aqueles com quem precisam compartilhar o território, leva-nos a enxergar os conceitos nativos para explicar a identidade cultural e étnica. O desdém aos Kaingang da Borboleta é justificado pelos quilombolas por aqueles não serem considerados índios de verdade e, assim, não terem a legitimidade para reivindicar o território em Júlio Borges. Porém, ao operar o menosprezo aos índios da Borboleta e ao desconsiderar seu vínculo com a “indianidade”, os quilombolas não evocam os mesmos registros que nos informam, por exemplo, os pesquisadores e antropólogos que se dedicaram a compor o Relatório Antropológico da TI Borboleta, a partir do qual negaram a etnicidade ao grupo. No argumento dos especialistas, o enfraquecimento do vínculo étnico dos Kaingang da

Borboleta acontece por estes não dominarem a língua nativa, não compartilharem de certos signos da cultura Kaingang, manterem uma ancestralidade dúbia com seu *tronco velho*, além de constatarem que o coletivo é penetrado por forças políticas e partidárias distantes dos propósitos dos grupos originários.

Nada disso baliza os conceitos quilombolas ao desdenharem as famílias Kaingang como índios de fato. Os quilombolas distinguem, na fala, os dois grupos Kaingang que atualmente residem em Júlio Borges. Custei a alcançar a distinção realizada por eles para balizarem aqueles que consideram os *Kaingang* e os índios³³. Por este motivo, quando tratávamos de conversar sobre os coletivos alojados em Júlio Borges, sempre escorregávamos para mal entendidos, fazendo com que retomássemos o sentido da conversa para que, assim, eu fosse capaz de entender a quem se referiam: aos Kaingang da Borboleta ou aos Kaingangda Guarita. Quando as confusões aconteciam e eu confundia a quem estavam se referindo, logo tratavam de esclarecer com a falta de apreço: *cruzes, aquilo não é índio, aquilo é Kaingang!* As famílias alojadas na localidade no ano de dois mil são chamadas pelos quilombolas de *Kaingang*, enquanto as famílias que chegaram da Guarita em dois mil e treze são denominadas apenas de índios. Estes últimos equivaleriam, segundo os quilombolas, a uma categoria de índios puros, mediante a qual estariam autorizados a reivindicar uma área para viver em Júlio Borges.

O reconhecimento dos indígenas da Guarita pelos quilombolas tem algo relacionado a um agenciamento de devir. Se a pesquisa deve fazer aparecer os supostos que estão subjacentes às categorias do pesquisador, como disse Strathern (2006; 2014), explicitando-os ao invés de confundi-los, então gostaria de tornar aparente o fato de esta observação compor com a maneira como a experiência em Júlio Borges atravessou-me como um devir, transformando-me e dando origem a um saber compartilhado. Refiro-me ao modo como fui afetada pelas práticas de dar e receber dos quilombolas, a partir das quais pude produzir um outro olhar sobre os acontecimentos.

33 Utilizarei, a partir de agora, as palavras marcadas em itálico para distinguir a definição nativa de Kaingang, para referir ao coletivo da Borboleta, e índios, para referir ao coletivo da Guarita.

Empreendo novamente uma exploração dos conceitos de Deleuze e de Guatarri. Para esses autores, um devir faz parte de um princípio de multiplicidade que opera a comunicação entre heterogêneos em um movimento criativo. Diz respeito ao modo como os corpos se deixam atravessar por intensidades que circulam livremente, sendo modificados e especificados nesse movimento. Para explicar a maneira como os quilombolas rejeitam a etnicidade aos Kaingang da Borboleta, evoco o conceito de devir.

Os quilombolas explicam que, ao ocuparem a área do Estado, os Kaingang da Borboleta restringiram os negros do acesso àquela área. Contam que durante o tempo em que estiveram sobre a área do Estado, as famílias Kaingang passaram a arrendar as terras para os *granjeiros* da região. Salvo algumas exceções, os intercâmbios entre as famílias quilombolas e Kaingang ocorreram de modo disperso e em situações pontuais, como veremos a seguir. As situações que fizeram circular os fluxos mais intensos entre os quilombolas e os Kaingang da Borboleta foram os intercâmbios religiosos, as festas e as ajudas em tempos de calamidade. No geral, porém, os negros nutriam um ponto de vista negativo sobre as práticas Kaingang, sobretudo a de arrendamento das terras do Estado e a de proibição aos quilombolas quanto à utilização do Posto de Saúde Comunitário Indígena. Ao efetuarem essas práticas, as famílias que se alojaram em Júlio Borges não são conceituadas como indígenas pelos quilombolas. Mas essa interpretação nativa não equivale ao julgamento generalizado no “mundo dos brancos”, a partir do qual se questiona a “autenticidade” dos povos indígenas por seu vínculo fraco com um passado primordial que os diferenciem em sua essência (tal como a língua, sistemas simbólicos etc.).

As interpretações quilombolas, para não considerarem os Kaingang da Borboleta como índios, tem mais a ver com os agenciamentos de devir de que falava anteriormente. Ao não terem permitido o acesso à terra aos quilombolas, os Kaingang da Borboleta se negaram a se tornar um *próximo* para eles, bem como a participar das redes de devir e de afecção, próprias ao seu universo, e por entre as quais circulam sensibilidades, afetos e intensidades. Recordemos, com Spinoza (2010), que o conceito de afecção define

o efeito ou a maneira pela qual um corpo é afetado por outro exterior. A correspondência desse conceito com o de devir, por sua vez, permite-nos enxergar a variação de potência na qual um corpo age sobre outro. Os agenciamentos de devir, ou as afecções, podem aumentar ou diminuir conforme a disposição ou a capacidade dos corpos de serem afetados.

O universo das festas, dos cultos evangélicos, das trocas de favores e das calamidades é interessante para enxergarmos essas variações nas modalidades de afecção e nos movimentos de devir desencadeados entre os coletivos que vivem em Júlio Borges. Um dos argumentos dos quilombolas ao contestarem o Relatório Antropológico elaborado pelo INCRA, podemos relembrar, foi o de não concordarem com o exposto no documento acerca das disputas e conflitos entre eles e os Kaingang da Borboleta. Afirmam no documento de contestação encaminhado ao INCRA que, em Júlio Borges, *foram aparecendo indígenas (que não sabem se são mesmo) e foram ficando e arrendando suas terras para os fazendeiros plantarem*. Além disso, alegam reconhecerem o que é justo para os indígenas que consideram os “verdadeiros”, *para os índios com quem fazemos reuniões, festas e conversas*.

Em uma das reuniões de que participei na sede da Associação Quilombola, reservada a organizar a festa do Dia da Consciência Negra, entre outros temas, discutia-se a participação e o convite, para a festividade, às demais comunidades da região. Os quilombolas falavam que gostariam da participação dos índios, das famílias da comunidade vizinha de Tabajara, assim como das comunidades quilombolas do Fão e do Rincão dos Caixões. Porém, eram efusivos ao distinguirem a todo instante que o convite era para os índios da Guarita e para as poucas famílias do coletivo da Borboleta com as quais compartilhavam o dia-a-dia. De modo geral, o convite não era para os Kaingang da Borboleta, pois estes, nas suas palavras, *há muito tempo deixaram de participar dos eventos da comunidade quilombola*. Escutava algumas pessoas dizerem entre si que não convidariam os *Kaingang*, pois estes lhes negaram, durante muito tempo, o acesso à terra e ao Posto de Saúde Comunitário Indígena. *Porque vamos ser bonzinhos com eles?*, interrogavam. As reclamações sobre essas atitudes dos Kaingang iam sendo atualizadas a todo instante durante o período em que estive em campo.

Outro domínio em que podemos perceber as variações na potência dos afetos e a transformação nas relações entre os quilombolas e os Kaingang é o dos cultos religiosos. Nos primeiros anos em que os Kaingang da Borboleta passaram a viver em Júlio Borges, ocorreram intercâmbios religiosos entre as duas comunidades que se efetivavam por meio da participação de quilombolas na Igreja Evangélica localizada no território Kaingang. O presidente da Associação Quilombola, Seu Emílio, chegou a assumir a autoridade de pastor da igreja Kaingang nomeada *Só o Senhor é Deus*. O movimento reverso também se verificava, ou seja, os Kaingang frequentavam os cultos da igreja localizada no núcleo familiar dos Miranda, em território quilombola. Não presenciei esses momentos nos quais os quilombolas relatam um fluxo de comunicação mais intenso entre eles, pois no ano em que realizei a etnografia essas trocas já haviam cessado. Não obstante, os depoimentos dispersos dos quilombolas evocam um passado recente, cujo trânsito entre eles era dinâmico. Os cortes efetuados na circulação dessas intensidades não ocorreram somente em virtude da titulação territorial e dos desacordos ocasionados pela perda de posse sobre a área do Estado, por parte dos Kaingang da Borboleta. Os quilombolas relatam que, ao longo do tempo, pequenas desavenças e insatisfações foram principiando o afastamento de ambos os coletivos de suas respectivas igrejas.

O encontro para *orar*, informam os quilombolas, é um momento para refletir sobre as dificuldades que encontram no decorrer do dia, um momento de *compartilhar*. Dizem que, na época em que quilombolas e Kaingang frequentavam suas igrejas mutuamente, os encontros ensejavam pequenos intercâmbios, tais como de ervas medicinais, de pequenos empréstimos e de convites para visitas posteriores em suas *moradas*. As mulheres quilombolas contam que, após os cultos, retornavam pelas passagens e caminhos que ligavam as igrejas até as residências em companhia dos Kaingang, momentos nos quais faziam circular trocas e comunicação. Nessa época era comum, especialmente as mulheres, juntarem-se nas varandas das casas após o culto para conversarem, contarem *causos* e rirem, como de costume. Assim relata Tia Olívia,

Aquele era um tempo em que a gente se dava bem. Eu mesma ia nas casas dos Kaingang entoar o hino da Igreja. A gente trocava as cousa da horta e principalmente os chás, quando tinha uma criança doente ou precisava de uma cura. Mas no fundo sempre teve aquela cousa, aquela brabeza, porque eles não eram bom com nós. Aos poucos fomos perdendo esse costume, mas nunca brigamos entre nós³⁴.

Outras maneiras de se relacionarem com os Kaingang ocorrem durante as épocas de calamidade, principalmente quando acontecem súbitos temporais e chuvas de granizo que costumam destelhar casas das famílias de ambos os agrupamentos. Nessas situações, ainda hoje é comum o trânsito de materiais de uma casa a outra e de ajudas mútuas para reconstituir as *moradas*. Esses momentos, entretanto, também são cercados de controvérsias entre Kaingang e quilombolas. Os negros relatam que, no início do ano de dois mil e treze, foram surpreendidos por uma forte chuva de granizo que destruiu todos os telhados das casas de Júlio Borges. Contam que as aulas na escola foram suspensas e que foi decretado “estado de emergência” no município do Salto do Jacuí, com a liberação de quatro milhões de reais pelo governo do Estado para a compra de lonas, telhas e cestas básicas. A Prefeitura, segundo relatam os quilombolas, teria enviado parte do material que caberia a eles pelos Kaingang, os quais foram acusados de não terem sido justos na divisão do material. Ao relatarem esse episódio, os quilombolas reportam aos mesmos registros que os fazem desconfiar da atuação da Prefeitura Municipal ao favorecerem outras comunidades, dentre elas a dos vizinhos Kaingang.

As relações entre os quilombolas e os Kaingang não formam sistemas, pois os acontecimentos em Júlio Borges não sugerem a formação de sistemas, ao menos não de sistemas centrados. Podemos falar em sistemas a-centrados, redes de autômatos finitos, como dizem-nos Deleuze e Guattari (1995, p. 27), “nos quais a comunicação se faz de um vizinho a um vizinho qualquer, onde as hastes ou canais não preexistem, nos quais os indivíduos são todos intercambiáveis e

34 Fala de Olívia Fernandes durante uma conversa em seu terreiro.

se definem somente por um *estado* a tal momento”. A comunicabilidade entre os dois coletivos, por não estar inscritas em nenhuma estrutura ou depender de ligações predefinidas, continuou acontecendo, mesmo quando rompidos os fluxos que circulavam entre eles durante os encontros nos cultos religiosos e nas festas. Ela continuou sendo ativada pontualmente em situações específicas, principalmente através das relações de amizade e compadrio estreitadas entre famílias, e de alguns casamentos contraídos entre quilombolas e Kaingang. Dessas relações, menciono a amizade entre os Miranda, sobretudo a família de Nerci, quilombola, com a família de Jussara e de Nêne Preto, ambos Kaingang da Borboleta, que permaneceram intercambiando pequenos favores, alimentos, ervas medicinais, entre outras coisas³⁵. Dos matrimônios contraídos, podemos referir o casamento de Marcell, Kaingang da Borboleta, com Leandro, quilombola, filho de Ércia e de Alemão; o casamento de Manuel, quilombola, com Fabiana, Kaingang; bem como o recente casamento de Ana com outro Kaingang do coletivo da Borboleta. Além dessas situações pontuais, poderíamos seguir descrevendo uma profusão de pequenos encontros que seguem comunicando quilombolas e Kaingang (ajudas, empréstimos³⁶, um Kaingang que ‘*ora*’ na casa de um quilombola e/ou vice-versa, namoros entre os jovens e assim por diante).

Não há proibições, há variações de potência, alterações na circulação de intensidades. Na relação entre os coletivos de Júlio Borges somente existem estabilizações momentâneas, relações que se transformam. Nessa alteração de ritmos, uma visão de conjunto deixaria ver medidas de afecção dos corpos, ou seja, a capacidade de uns e de outros (quilombolas e Kaingang) se deixarem singularizar nesse movimento. Algo como um devir-Kaingang no quilombola ou um devir-quilombola no Kaingang. Veremos no próximo

35 O feijão colhido na última safra já nas terras tituladas, segundo Nerci, foi todo doado pela família Kaingang. De acordo com a declaração de Nerci, a família dos Miranda plantava de *sussia* com a família de Jussara, e, mesmo após a titulação continuam intercambiando alimentos e pequenos favores.

36 Um dos membros do coletivo Kaingang da Borboleta costuma emprestar cheques para as famílias quilombolas. Na fala de Jessi, *os cheques ajudam a comprar coisas no comércio da cidade*.

e último capítulo, no entanto, que os ritmos se intensificarem e os corpos de quilombolas e de índios se modificarem no encontro entre si. Se os ritmos e as potências se enfraqueceram entre os quilombolas e os Kaingang da Borboleta, foi por uns e outros não terem sido modificados o bastante na relação. Certamente, isso possui correspondência com os cortes efetuados pelo Estado, com a força exercida pela Política de Titulação durante as etapas de notificação e adesão das famílias indígenas da área em processo de titulação. Porém, isso por si mesmo não explica as variações de potência nas relações entre eles, uma vez que o Estado também interferiu nas negociações entre os quilombolas e os índios.

Se os Kaingang da Borboleta não corresponderam às expectativas das trocas, ou das dádivas quilombolas, não se tornando *próximos* o suficiente, as negociações entre eles, como se vê, não deixaram de operar sobre um fundo de relações que devem ser conservadas através da técnica criativa que produz a vida entre os quilombolas: a cordialidade.

Capítulo 6

**Agenciamentos de Devir:
a transferência para a área titulada
e outros acontecimentos**



CAPÍTULO 6

AGENCIAMENTOS DE DEVIR: A TRANSFERÊNCIA PARA A ÁREA TITULADA E OUTROS ACONTECIMENTOS

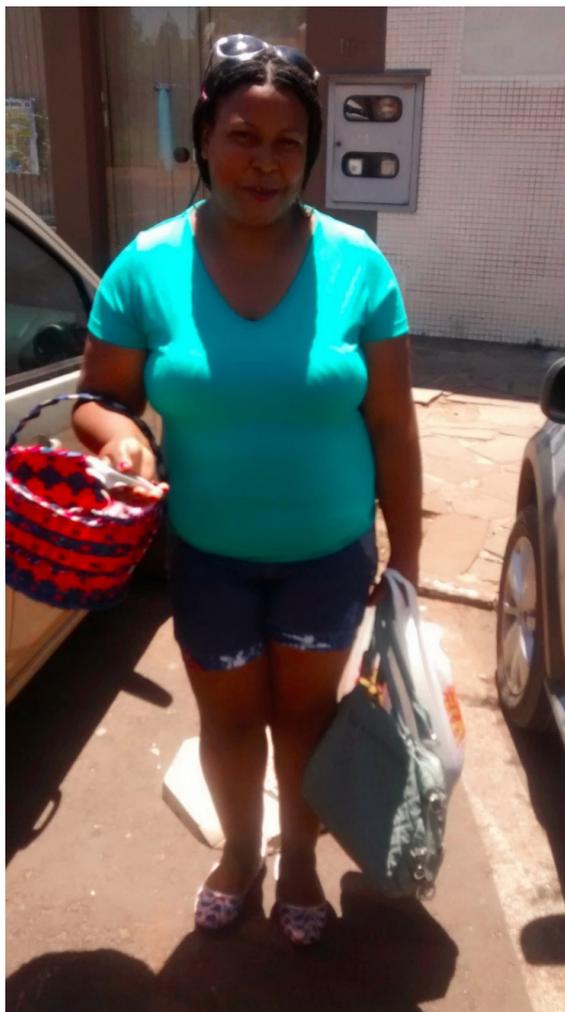


Imagem 7: Rose vendendo artesanatos dos índios no Salto do Jacuí.

Devir índio, pura opção política

Certa tarde, recebi várias chamadas no celular que identifiquei como sendo de algum dos quilombolas de Júlio Borges. Retornei após algum tempo e atendeu Rose, um tanto aflita. Perguntou se eu iria a Júlio Borges naquele dia, pois precisava muito de *um grande favor meu*. Explicou que fora até a cidade para comprar produtos no comércio local, os quais passaria a vender em sua nova *morada* na área do Estado, em uma espécie de *mercadinho* improvisado. Disse-me que precisava de uma carona para retornar a Júlio Borges com a quantidade de produtos adquiridos.

Rose mudou-se com a família para o outro lado do território titulado, de onde foram removidas as famílias “sem terras”. Fez sua mudança poucas semanas após termos visitado o local, cujos acontecimentos descrevo no capítulo anterior. Ela, o marido e os três filhos do casal ocuparam as terras abandonadas por Bena sob protestos, que desencadeara a série de atentados narrados (envenenamento das áreas de plantio, destruição de árvores frutíferas, cacos de vidros espalhados pelos caminhos de acesso ao rio e na vertente d’água). Nos primeiros meses, a família viveu provisoriamente em um barraco de lona (Anexo 2) erguido sob a área de mato para abrigá-los do calor e das tempestades que costumam atingir a região. Embora protegido do calor e da tempestade, o local, no entanto, está sujeito ao acúmulo de água das chuvas, pois situa-se na parte mais baixa do terreiro. Gessildo, esposo de Rose, lamentava ter erguido o barraco nesta área, pois o inverno foi excessivamente chuvoso no ano em que se mudaram para o local, tornando o dia-a-dia da família pouco confortável: barro, os móveis estragando com facilidade, muita umidade.

Apesar de continuarem sem banheiro, a construção da casa de madeira na parte alta do terreiro (Anexo 3) foi um grande alívio para a família, sobretudo para os filhos de Rose. *Agora tá ‘bão’ Milena, agora parecemos gente, não bicho*, dizia Ruthiele, filha do casal. A casa montada no local, que era a mesma que abrigava uma antiga *morada* da família no núcleo familiar dos Pantaleão Pinto, precisou ser desmontada e erguida novamente. Levaram um tem-

po para fazer isso, pois a casa, durante os últimos anos, esteve ocupada pela cunhada de Rose, irmã de Gessildo. Apesar da família suportar uma situação limitante no barraco, o casal argumentava que não podia desalojá-la da residência sem que ela tivesse outro lugar seguro para ir com a filha de doze anos.

Na nova casa de madeira, Rose improvisou uma espécie de mercado, uma *venda*, como dizem. Pela janela, vendia cucas, pães, algumas bebidas, doces, entre outras coisas. Os alimentos que a família produz no seu terreiro não são vendidos, pois lembram que a produção de alimentos não é para vender, *se sobra a gente vende, mas o certo mesmo é dar*. O trânsito de alimentos entre Rose e a família extensa (com os irmãos, os cunhados e a mãe, Totonha) é intenso. Ela planta o amendoim que é dado à Totonha e, em forma de doces ou torrado, é devolvido. O mesmo faz com outros alimentos como a moranga, frutas, milho; quando dispõe, entrega parte do trigo ao irmão, que o troca na cooperativa e lhe devolve em forma de farinha; o vasto mandiocal, o *eito* de batatas-doces e o milho são para compartilhar com os animais. Essas são práticas comuns entre boa parte das famílias quilombolas. Na *venda*, improvisada na sala de casa, comercializam apenas os produtos que trazem do Salto do Jacuí: em geral, bebidas, pães, bolos e cucas produzidos em uma padaria local.

A *venda* de Rose se tornou um canal de comunicação e de trocas com os índios. A proximidade do acampamento indígena com a *morada* de Rose e de Ércia colocou suas famílias em contato diário com os indígenas. Nessa parte da área titulada, na qual algumas famílias quilombolas passaram a viver, as relações com os índios eram ativadas de diversas maneiras. Em geral, os homens passaram a compor das mesmas redes de trabalho dos quilombolas nas lavouras de fumo e jazidas da região. Durante a empreitada da colheita e *atação* do fumo – geralmente organizada por um quilombola – o caminhão passa nas estradas por volta das cinco horas da manhã para recolher os trabalhadores. Nessa época, quilombolas e indígenas juntam-se nas paradas e embarcam nos caminhões em direção às lavouras, onde compartilham as mesmas atividades, bem como os poucos momentos de descanso. Para o trabalho nas jazidas de pedras, o trajeto é feito a pé ou, não raro, quilombolas e indígenas

utilizam de caronas em carros ou caminhões de moradores que cruzam as estradas de Júlio Borges.

As índias, como são chamadas pelos quilombolas, não participam dos trabalhos nas lavouras ou pedreiras, ao contrário da maior parte das mulheres quilombolas, as quais costumam realizar as mesmas atividades dos homens. Enquanto os homens saem para o trabalho, as mulheres indígenas permanecem no acampamento em companhia das crianças, realizando as atividades domésticas e a produção de artesanatos.

A respeito da separação entre as atividades de homens e mulheres entre os Kaingang, Rosa (2008) fala de uma dicotomia de gênero. Esta dicotomia funcionaria mediante uma relação de contrariedade e complementaridade entre duas metades ligadas ao mito de origem *Kamé* e *Kairú*. Silva (2001) afirma que os espaços sociais de socialidade entre os Kaingang são fortemente marcados por essa dicotomia. O autor nota que a diferença entre os Kaingang é sempre pensada dentro de uma ordem dual, através do pertencimento a uma destas metades. Assim, os Kaingang entendem que o dualismo é apreendido como uma complementaridade, onde a existência de uma contraposição é sempre essencial. As relações de gênero, diz Rosa (2008), também seriam marcadas por esta ordem cosmológica dual. Nessa dinâmica dualista, enquanto os homens se ocupam das atividades fora do acampamento, as funções das mulheres relacionam-se mais especialmente à produção do artesanato nos espaços domésticos e nos da venda. Nesses espaços, destaca Rosa (2008), as mulheres Kaingang relacionam-se compartilhando saberes, objetos, alimentos e experiências que as aproximam.

Durante as atividades domésticas e de produção do artesanato, as índias costumam cortar os terreiros dos quilombolas em direção ao rio para lavarem roupas, tomarem banho e darem banho nas crianças. Assim que as famílias quilombolas se mudaram para a área também habitada pelos índios, as mulheres, principalmente, fizeram questão de criar vínculos de amizade com as índias. Os canais de amizade iam sendo meticulosamente produzidos pelas mulheres quilombolas através de suas técnicas já conhecidas de aproximação e cordialidade. Logo pela manhã, Rose recolhia os ovos no galinhei-

ro ainda improvisado e seguia em direção ao acampamento com alguns deles para serem entregues a alguma das famílias indígenas. Outras vezes, quando saía de casa para ir em direção à casa de Ércia, ou ao vilarejo, aproveitava a oportunidade para oferecer outra dádiva qualquer: um punhado de amendoim, algumas hortaliças, feijão e outros alimentos de que dispunha no momento. Aos poucos, os vínculos iam se fortalecendo e as índias passaram a frequentar diariamente as *moradas* das famílias quilombolas. Ércia, que se aborrecia por ter perdido os vínculos cotidianos com os antigos vizinhos do núcleo familiar dos Pantaleão Pinto, frequentemente comentava sobre *a sorte de terem os índios ali como um próximo*.

Apesar de os quilombolas não estarem imbuídos da cosmologia dualista Kaingang, a partir da qual se subentende a separação das atividades de gênero, quando mudou para a área titulada, Rose optou por trabalhar no mercado em sua casa e não ir à lavoura de fumo junto aos demais. Ércia, por sua vez, também já não vai mais para os trabalhos *no fumo* ou para a extração de pedras, pois lembra *que já não tem mais condições, já trabalhou o que chega*. Assim, quando os homens saíam para o trabalho logo pela manhã, as índias seguiam em direção às casas de Ércia ou de Rose. Não raro, lá permaneciam até o horário do almoço. Durante esse tempo, tomavam chimarrão, conversavam sobre assuntos distintos e aproveitavam o tempo tanto para realizar o artesanato, quanto para ensiná-lo às mulheres quilombolas.

A *morada* de Rose beira à zona de floresta de onde as índias retiram as taquaras das quais extraem as fibras para a produção de cestarias. Após algumas horas de conversa e chimarrão ao redor da chaleira posicionada em cima do fogão à lenha, como de costume, as mulheres quilombolas, às vezes, acompanhavam as índias em suas incursões na mata para retirada das taquaras. Estes também eram momentos de grande comunicabilidade nos quais as mulheres trocavam saberes e experiências com as ervas e plantas nativas.

Durante esses momentos em que as mulheres estavam reunidas, achávamos graça quando as mulheres indígenas indagavam-me como eu podia ir a Júlio Borges sozinha. Quando não estava na companhia dos meus filhos, elas perguntavam onde eles estavam, porque não os havia levado comigo ou outra pessoa qualquer. Em um

colóquio organizado na UFCSPA, do qual participei recentemente, Marília Loureço¹ explicava que as relações entre os Kaingang se caracterizam pela proximidade entre os parentes consanguíneos e ou afins. Na cosmologia Kaingang, a mulher, por exemplo, precisa estar sempre na companhia da mãe, dos irmãos ou do marido. Quando isso não acontece, se a pessoa passa a ter o gosto de andar só, sem a presença dos parentes, esclarece Marília, possivelmente é porque seu espírito foi capturado por forças ruins, outros espíritos negativos que a tornam introspectiva e capaz de produzir maus pensamentos². Como explica Rosa (2008), as práticas Kaingang, nesse sentido, são sempre coletivas, envolvendo pelo menos dois sujeitos, sejam mães e filhos, sogro e genro, avós e netos, aluno e professor. Essa característica da organização Kaingang, segundo a autora, apresenta-se como reflexo da lógica da complementaridade entre eles, na qual, idealmente, as atividades são sempre realizadas e compartilhadas aos pares (ROSA, 2008).

Em razão desse ponto de vista Kaingang a respeito das relações sociais³, andar em companhia de outras pessoas, manterem-se próximas umas das outras, é algo que compõe com suas práticas e que significam suas relações. *A gente precisa estar envolvida, não dá pra ficar sozinha sem fazer nada*, dizia-nos Vanda, referindo-se aos mo-

1 Marília Loureço é doutoranda do PPGAS do Museu Nacional, UFRJ. Realiza sua pesquisa junto aos Kaingang que vivem na fronteira entre os Estados do RS e SC.

2 Na cosmologia Kaingang, *Kuprigkorég* é o nome dado a uma categoria de espírito considerada negativa, segundo informa Rosa (2008). Entre muitos Kaingang, é um espírito temido por sua capacidade de raptar o espírito das pessoas, o conduzindo ao *numbê*, local de onde somente é resgatado com a ajuda do *kujà* (designa o xamã na definição Kaingang). Tal evento torna o corpo fraco e a pessoa fica doente e, se o espírito não é resgatado a tempo, a pessoa corre o risco de falecer.

3 É importante sublinhar que a cosmologia Kaingang é compósita de aspectos múltiplos que envolvem a relação entre corpo, espírito e natureza na formação da pessoa; aspectos estes que intrincam concepções singulares da socialidade, religiosidade, expressões corporais e do parentesco. Todas estas dimensões compõem um amplo referencial teórico sobre os Kaingang. Nesta tese, porém, opto por chamar atenção apenas para aqueles aspectos reportados pelos Kaingang acampados em Júlio Borges para significar suas relações com os quilombolas. De fato, os pontos tocados não visam exaurir o universo cosmológico Kaingang e suas variações.

mentos nos quais observava-me circulando sozinha por Júlio Borges (em geral no trajeto de uma casa a outra). A cosmologia Kaingang, pautada por uma lógica da complementariedade entre opostos que opera sobre um fundo de divisão das coisas do mundo entre duas metades (SILVA 2001; 2005; ROSA, 2008), possivelmente, contribuiu para o alargamento dos vínculos entre eles e os quilombolas.

Se podemos nos achar instigados em imaginar as relações entre as mulheres quilombolas e as indígenas, as cenas que melhor podemos fazê-lo talvez sejam as suscitadas durante os encontros ao redor da chaleira para o chimarrão. No mês de setembro de dois mil e quatorze, fui ao Rio de Janeiro para participar do Colóquio *Os Mil nomes de Gaia*⁴, organizado por Eduardo Viveiros de Castro e Débora Danowski. De uma perspectiva conceitual, a participação no evento foi, sem dúvida, fundamental para determinar boa parte da linha de pensamento perseguida neste estudo. Porém, gostaria de chamar atenção, aqui, para a tarefa à qual fui imbuída nesta viagem: buscar em algum centro comercial do Rio de Janeiro as tranças que, já há algum tempo, uma de minhas amigas quilombolas queria aplicar sobre o cabelo.

Lembro-me que percorri diversos lugares em busca da encomenda, umas eram muito curtas, outras muito grossas, outras de cor diferente, nada parecia encaixar-se às especificações do pedido. Quando cheguei à sua casa, após retornar da viagem, encontravam-se, ao redor da chaleira, algumas mulheres (índias e quilombolas). Logo que adentrei à casa, a dona da encomenda correu comigo para um dos cômodos da casa e, agarrando o pacote, sussurrou-me ao ouvido: é que a esposa do cacique está aqui, ela me disse que eu devo aceitar a natureza e não colocar as tranças no cabelo. Seu cabelo estava como que brilhante, emplastado por uma pasta de mocotó levada pela índia para que o cabelo se fortalecesse e, assim, não fosse preciso alongá-lo com as tranças artificiais. Como retribuição aos cuidados com o seu cabelo, a mulher indígena deixou sua *morada* com alguns ovos embrulhados em uma folha de jornal, dizendo que

⁴ Destaco a importância que as seguintes falas, direta ou indiretamente, tiveram para a composição desta tese: Isabelle Stengers, Bruno Latour, Juliana Fausto (Os Desaparecidos do Antropoceno), Ailton Krenak e Renzo Taddei.

rezaria por ela. Pensativa, minha amiga falava que os índios eram pessoas boas, mas que pensaria sobre o pedido da índia: *vamos ver se a reza dela dá certo né?*

Das amizades entre as índias e os quilombolas, a de Rose e Vanda era a mais expressiva. Ambas se tornaram bastante próximas, de tal maneira que era comum escutarmos Rose comentar que estava *se tornando uma índia*. Às vezes dizia que se comunicava melhor com os índios do que com os próprios quilombolas. *Eu não sei fazer os artesanatos que a Vanda faz, mas sei vender*, dizia ela. Com certa frequência, ao ir para o Salto do Jacuí resolver alguma questão, ou buscar os produtos para seu mercado, Rose levava os artefatos da amiga para vender na cidade. Rose passava de porta em porta oferecendo as artesanias e, não raro, encontrava algum conhecido que a interpelava, em tom de brincadeira, com a seguinte pergunta: *virou índia agora, Rose?* Ela ria e dizia que sim, *que agora não era mais uma quilombola e sim uma índia*. A foto que abre este capítulo foi ensejada em um desses dias nos quais Rose levava os artesanatos de Vanda para vender na cidade.

Durante as festas organizadas pelos quilombolas em Júlio Borges, os índios também eram convidados a exporem o seu trabalho. Na festa do Dia da Consciência Negra, quilombolas e indígenas expunham seus trabalhos lado a lado. As mulheres quilombolas tiravam os índios para dançar e as crianças de um e outro coletivo faziam farras em meio aos casais que dançavam no Salão Paroquial Católico onde aconteceu o festejo. Desta e de outras festas que aconteceram no decorrer do ano de dois mil e quatorze, não participaram as famílias que formam o coletivo Kaingang da Borboleta.

Essas relações esboçaram o nascimento de uma economia de trocas bastante peculiar em Júlio Borges envolvendo indígenas e quilombolas. Falo em esboço porque, ao contrário do contato mais longo e intermitente entre coletivos étnicos, como aqueles estudados por Lozonczy (2006) na Colômbia⁵, ao qual já fiz uma breve refe-

5 O estudo de Lozonczy revela maneiras singulares de intercâmbio interétnico entre negros e indígenas Emberás na Colômbia. A autora cartografa uma densa rede de trocas de alimentos, favores e serviços, de relações de compadrio e de transações religiosas formada pelo encontro prolongado e intermitente entre estes dois coletivos.

rência anteriormente, o tempo de convívio entre quilombolas e indígenas em Júlio Borges ainda era pequeno. Ao longo do tempo, é possível que o intercâmbio de bens e serviços vinculados às práticas criativas de subsistência entre ambos os agrupamentos formem conjuntos mais densos. Lozonczy (2006, p. 72) afirma que, em seu estudo sobre as relações interétnicas entre os Emberás e os negros, uma espécie de ligação estável entre eles “garante tanto o respeito pelas fronteiras étnicas quanto a conservação das relações interétnicas: uma força que leva ao intercâmbio e outra que de imediato limita sua extensão e seu alcance”. O mesmo não podemos afirmar para as relações entre os índios e os quilombolas, uma vez que o encontro entre eles parece sugerir ligações mais fluidas, tênues e a-centradas. Apesar disso, ainda que não possamos notar qualquer padrão na forma, alguns movimentos tendem a limitar a força dessa comunicabilidade. Refiro-me aos acordos implícitos que restringiram os contatos interétnicos afetivos (flertes, namoros, casamentos). Estas restrições penderam a atuar como força limitante com relação à extensão e ao alcance dos fluxos e das conexões realizadas entre os dois coletivos.

Seu Emílio, presidente da Associação Quilombola, e Hélio Ferreira, vice-cacique dos Kaingang da Guarita, afirmam, como veremos, que as alianças permutadas entre eles operam unicamente no plano político, envolvendo os interesses sobre o território titulado. Quanto a estabelecerem acordos sobre matrimônios e parentesco, isso é inviável, *são os negros aqui e os índio lá*, diz Seu Emílio. Os jovens são os que mais dão o testemunho sobre essa proibição. Apesar de circularem juntos por Júlio Borges, compartilharem dos mesmos espaços de socialidade, tais como nas reuniões que realizam aos finais da tarde no acampamento indígena, na escola e durante o transporte escolar, eles são impelidos a não se relacionarem entre si. Ouve-se falar, no entanto, que muitos burlam o interdito, porém isso acontece de modo a não se exporem aos mais velhos⁶.

Para explicar as proibições matrimoniais, os Kaingang evocam a cosmologia dualista a partir da qual organizam os seus es-

6 Muitos adolescentes quilombolas e indígenas lamentam as paixões que não podem ser levadas adiante em função dessa proibição.

paços de socialidade, a relação com a natureza e a constituição da pessoa Kaingang (dialética entre o corpo e o espírito). Certo dia, uma mulher Kaingang contava-me que seu cunhado está gostando de uma menina quilombola. *Eles saem às vezes escondidos, mas o cacique Felipe, ‘deus o livre’ saber disso*, relatava. Eu indaguei por que existe essa proibição. Então ela me explicou que os Kaingang se casam com suas metades opostas, que lhe são complementares. Cada pessoa, ao nascer, herda a metade do pai⁷ e quando se casam devem escolher uma pessoa da metade oposta, pois esta é que vai complementá-la. Por isso, *um Kaingang não pode casar com um quilombola porque esse não pertence a nenhuma dessas metades, daí o casamento não vai dar certo*, completava minha interlocutora⁸.

Quanto aos limites das relações interétnicas entre negros e indígenas, é importante reforçar, também, que os fluxos desta comunicabilidade foram seguidamente tensionados pelas intempestivas intervenções do Estado ao imputar a sua lógica de organização do território a Júlio Borges. Esses pontos de ruptura com os índios, por sua vez, não chegaram a degenerar os laços produzidos entre eles, irrompendo em violência, como acontecera entre os quilombolas e os Kaingang da Borboleta – durante os episódios narrados no terceiro capítulo.

Apesar de os indígenas habitarem a área próxima das famílias quilombolas que se transferiram para o outro lado do território

7 Segundo Silva (2001), a sociedade Kaingang, pertencente ao grupo linguístico Macro Jê, apresenta uma organização social dual marcada pela existência de duas metades exogâmicas e patrilineares. Em uma relação assimétrica, estas metades são complementares e opostas (SILVA, 2001). Segundo o autor, nesse modelo assimétrico, as metades duais conhecidas como *KamêeKairú* são representações cosmológicas relacionadas ao mito de origem do grupo. O *Kamê* é o primeiro, o mais forte, estando associado ao leste, ao sol, ao seco, ao masculino, ao poder político e ao xamanismo. A metade oposta *Kairúé* tida como mais fraca, relacionada ao oeste, à lua, ao feminino, à água e à organização de ritos funerários (CRÉPEAU, 2006). Os Kaingang têm representado nos irmãos míticos a origem das metades e seus atributos particulares.

8 Segundo Silva (2005), a complementaridade é uma característica constitutiva da pessoa Kaingang e que, nessa importante instituição social, percebe-se que “a filosofia de estabelecer relações idealmente harmoniosas entre os opostos é uma das expressões mais marcantes do pensamento Kaingang” (SILVA, 2005, p. 4).

em processo de titulação e, por isso, criarem maior afinidade com estas⁹, os índios circulavam por todo o território de Júlio Borges para venderem os artesanatos que produzem. Aos poucos, comecei a notar a presença desses objetos se multiplicarem nas casas dos quilombolas. Na casa de Nerci e de Débora, por exemplo, situada a muitos quilômetros do acampamento dos índios, a cada dia notava um desses objetos diferentes. Entre outros artefatos, os animais entalhados em madeira, os cestos e os filtros dos sonhos. Este último consiste em um círculo que, entre os Kaingang, é feito de linha ou de alguma espécie de fibra natural (quando a encontram), ao qual são amarrados vários fios, formando uma espécie de teia de aranha com uma abertura circular no centro. Uma pena e outros adereços são colocados debaixo da teia. As crianças quilombolas, explicando-me o seu significado, diziam que o objeto protege contra energias e sonhos negativos. *Parece que os sonhos que a gente tem que são 'bão' passam pelos fios mas os ruins ficam presos nessas teias aqui*, diziam-me, apontando para o objeto. *De dia*, continuavam as crianças, *a gente tem que deixar entrar o sol pra que ele leve as energias ruins*.

Além do filtro dos sonhos, outros artefatos produzidos pelos indígenas passavam a ser estimados e significados pelos quilombolas. Os cestos serviam para transportar o amendoim, sementes e outros alimentos. Os animais entalhados serviam de decoração, e inclusive, em algumas vezes, eram postos em lugares estratégicos das casas e recebiam uma simbolização pragmática pelos quilombolas. Diziam que, se posicionados de costas para a porta de entrada das casas, servia para *espantar o mau olhado*.

O comércio destes objetos raramente era realizado com dinheiro. Em geral, eles eram trocados por alimentos produzidos nos terreiros dos quilombolas (ovos, aves, hortaliças, abóbora, batata-doce etc.), ou por roupas e outros bens profícuos aos indígenas. A relação de Rose e sua família com os índios revela a dinâmica dos intercâmbios entre eles após a mudança para a área titulada. Rose, que instalou uma *venda* em sua casa, conta que a opção de o fazer foi para comercializar com os índios, pois são os vizinhos mais pró-

9 Sobretudo com as famílias de Ércia e Alemão, Rose e Gessildo.

ximos que tem. E, dado o descontentamento dos posseiros da área do Estado que ainda permanecem no local em virtude de perderem suas terras para os quilombolas, diz que não poderia contar com eles para abrir seu negócio. O interessante é que os Kaingang alojados em Júlio Borges tampouco dispunham de recursos materiais a ponto de sustentar o comércio, assim que o negócio era basicamente realizado pela troca dos produtos vendidos no mercado de Rose por artesanatos, serviços e pela defesa indígena. Como os indígenas que se instalaram no local não possuem apreço por grandes somas em dinheiro¹⁰, os serviços prestados por eles aos quilombolas (uma ajuda no *roçado* ou uma *mão* em pequenos consertos domésticos) aconteciam pontualmente e unicamente em troca de bens específicos e excepcionais (uma carteira de cigarro, pão, ovos, banha, entre outras coisas), porém, sem uma obrigatoriedade de retribuição direta, como vimos nos capítulos anteriores.

Se, do ponto de vista dos quilombolas, a retribuição às suas dádivas estava inscrita no cosmo, numa ordem que engloba as forças divinas (Deus), para os índios a retribuição também compõe com a sua cosmologia. Segundo as conceituações dos índios, as trocas e as negociações com os quilombolas eram singularizadas simplesmente por sua presença na área titulada. Em uma de nossas conversas nas habituais rodas de chimarrão no acampamento indígena, Hélio usava de sua eloquência para me falar sobre os enfrentamentos que eclodiram entre os quilombolas e os “sem terras”, em virtude destes se recusarem a deixar a área em vias de titulação. Hélio retomava o episódio que envolveu o enfrentamento entre a mulher “sem terra” e a família de Ércia, quando a primeira invadiu o terreiro do casal acusando-os de terem ocupado o imóvel sem a sua permissão. No testemunho de Hélio,

Se naquele dia não houve briga feia é porque a gente tava aqui, de olho. O Kaingang é um povo guerreiro, um povo de luta e todos sabem disso. Por isso, aqui todo mundo tem medo da

10 Na fala de Hélio Ferreira, vice-cacique do coletivo Kaingang da Guarita, eles não querem terra para ganhar dinheiro, *a gente quer uma área pequena para morar e produzir o nosso artesanato, é para isso que estamos aqui.*

gente. Quando chegamos, a gente não se acovardou pra turma do Abílio, invadimos a casa de cima, e vê se a gente saiu com os tiros que mandaram do lado de lá? Esses agricultores daqui também sabem da onde a gente veio e como chegamos aqui. Não se metem com os quilombolas, porque sabem que eles são por nós. E se eles são por nós aqui em Júlio Borges, nós defendemos eles¹¹.

Ao explicarem sua visão sobre estes acontecimentos, os Kaingang da Guarita mencionavam um tipo de complementariedade criada entre eles e os quilombolas. Essa interpretação, possivelmente, componha com uma filosofia Kaingang que, segundo Silva (2005), “procura estabelecer relações idealmente harmoniosas entre opostos” (SILVA, 2005, p. 4) em várias dimensões da vida. Essa complementariedade não se revela unicamente através das pequenas negociações realizadas nos encontros informais, mas também por intermédio de uma aliança formalmente assentida entre as lideranças quilombolas e Kaingang. Quando o coletivo indígena originário da Guarita chegou a Júlio Borges, as lideranças realizaram um acordo de coparticipação no território titulado aos quilombolas. Os dois coletivos realizaram uma reunião no mês de julho de dois mil e treze, na qual estiveram presentes todas as famílias Kaingang da Guarita e um grande número de quilombolas para definirem os termos deste compromisso. Segundo a ata redigida na ocasião, e guardada com afinco por Felipe e Hélio, cacique e vice-cacique do coletivo da Guarita, as lideranças quilombolas assentiram sobre a permanência das famílias indígenas na área do Estado, onde encontram-se atualmente, chegando a ocupar, futuramente, cerca de dez hectares da área titulada. Em troca destas terras, os indígenas se comprometiam fazer a vigília daquela área, disputada tanto pelos Kaingang da Borboleta quanto pelos posseiros.

Assim, como testemunham os Kaingang da Guarita, os quilombolas, da mesma forma, aquiescem à aliança e à necessidade de terem os índios por perto. A fala de muitos quilombolas evoca a ideia de que os índios oferecem proteção num contexto dramático de sublevação

11 Fala de Hélio Ferreira durante conversa no acampamento indígena.

dos outros coletivos. Dizem, por exemplo, que os índios são unidos e que, se precisarem, *chamam mais gente da Guarita pra proteger o território de Júlio Borges*. Marcos, que ainda não se mudou com a família para a área titulada, afirma *sentir-se seguro para fazê-lo porque os 'índios', apesar de poucos, são de luta. E, caso necessário, chamam a turma deles da Guarita. Os 'índios' são do nosso lado*, dizem os quilombolas.

Esta aliança com os índios, no entanto, foi abalada por consecutivas intervenções do Estado nas suas modalidades de organização do território titulado. A SDR, órgão responsável pelas etapas de notificação e desintração da área titulada pelos diferentes coletivos que nela vivem atualmente, desconsiderou o acordo criado entre as lideranças Kaingang e quilombolas, mesmo mediante a ata da reunião assinada por todos os que dela participaram. Os mediadores da SDR disseram que de nada valia um documento “informal”, elaborado sem a presença de agentes especializados que representem a lei. Por essa razão, no entendimento dos indígenas da Guarita, o Estado realizou *uma manobra desonesta*.

De súbito, em uma tarde no começo do ano de dois mil e quatorze, a SDR buscou o Seu Emílio e o carregou ao Ministério Público do município de Cruz Alta para, juntamente com Abílio, liderança do coletivo rival (Kaingang da Borboleta), acordarem entre si sobre a divisão da área titulada aos quilombolas. Nesse documento, ficou estabelecido que cerca de cem hectares da área em vias de titulação seguirão ocupados pelo coletivo da Borboleta. Mediante este acordo, implicitamente, o coletivo da Guarita ficava excluído da possibilidade de permanecer em Júlio Borges¹², onde compartilhavam a área do acampamento com os terreiros das famílias quilombolas.

Esse acontecimento ensejou uma contra-tática por parte das lideranças indígenas do coletivo da Guarita. Segundo informantes quilombolas e indígenas, as lideranças dos índios teriam viajado até Porto Alegre para fazer a denúncia das irregularidades do processo de desintração da área nas instâncias competentes. Segundo Hélio, teriam ido diretamente no secretário da Casa Civil do Governo do

¹² Como contra partida, a FUNAI passou a negociar com a Prefeitura Municipal de Salto do Jacuí uma área de cerca dois hectares, situada na zona urbana do município, próxima ao aeroporto.

Estado fazer esta denúncia. Bem informados sobre o processo, bem mais do que os próprios quilombolas, os Kaingang da Guarita afirmavam que a SDR estava *atropelando os acontecimentos*. Na interpretação Kaingang, os quilombolas não poderiam estar se transferindo para aquela área como vem acontecendo nos últimos meses, *simplesmente porque nada está definido ainda*. Nas palavras de Hélio,

Esta terra aqui ainda não é dos quilombolas. Acontece que o Estado, e os caras da SDR, estão fazendo tudo errado. Querem trazer os quilombos pra cá na marra, mas não tem nada definido ainda. Eu e a mulher fomos a Porto Alegre semana passada fazer essa denúncia, fomos direto no secretário da Casa Civil do Estado. Porque nós sabemos como devemos fazer, temos que ir nos grandões. Dissemos o que está acontecendo e parece que afastaram o cara da SDR, porque viram que o que ele está fazendo é errado. O próprio advogado dos quilombos me disse que não tem nada assinado e definido ainda¹³.

Apesar de ter afetado os vínculos entre os índios e os quilombolas, por romperem a aliança quanto à divisão do território, o acordo de proteção e salvaguarda continuou animando as relações entre ambos enquanto os índios estiveram em Júlio Borges. Esses justificavam a atitude dos quilombolas ora como uma traição, ora como uma atitude ingênua, sobretudo por parte da liderança quilombola. *Nós fomos traídos*, diziam, *mas isso porque os quilombolas confiam muito na SDR, deixam tudo por conta deles*. O depoimento de Seu Emílio, por outro lado, envia-nos aos registros dos próprios quilombolas na interpretação dos acontecimentos que envolveram o rompimento do acordo territorial com os índios, indicando, uma vez mais, que são capazes de suas próprias escolhas políticas, ainda que seguidamente interceptadas pela força destrutiva do Estado. No questionamento perspicaz de Seu Emílio, *escolheram os ‘índios’ pra ficar com eles, é eles que reconhecem como índios, mas parece que não tá na lei isso, fazer o que?*

13 Conversa com Hélio Ferreira no acampamento indígena em Júlio Borges.

Dos desejos, dos afetos e da Cultura

Embora já tenha adiantado parte das respostas, ainda podemos fazer as seguintes indagações: Como explicar a opção dos negros de conceder, aos indígenas originários da Guarita, o direito de habitar o território titulado a eles? Seria por temerem perder parte da área titulada para o coletivo da Borboleta? Acaso eles também não estariam sujeitos a perder o seu território para os Kaingang da Guarita? Uma vez que os próprios quilombolas defendem a ideia de serem os índios um '*povo unido*', não estariam potencialmente sujeitos a disputas futuras pelo seu território? Seguramente, replicar estas perguntas não tornará a explicação sobre a escolha quilombola plausível. Notamos, no decorrer dos capítulos, que os quilombolas singularizam a relação com o território dentro de uma ordem cosmológica na qual os alimentos e os vínculos com as outras pessoas e com o sobrenatural mediatizam a relação que mantém com a terra. Dito de outra forma, a territorialidade quilombola é especificada no interior de uma cosmologia que não engloba, não diretamente, uma concepção de propriedade privada do território.

Quem sabe possamos, então, evocar outra categoria, que não a da defesa do direito sobre a propriedade territorial. Poderíamos explicar a opção dos quilombolas pelos indígenas da Guarita por meio de um possível sentimento de vingança, posto que os Kaingang da Borboleta lhes negaram acesso por mais de uma década à área do Estado ocupada por eles? A vingança seria um contrassenso coletivo à maneira como o movimento de territorialização em Júlio Borges os coloca em dívida com o *próximo*, em uma ordem da qual participam forças sobrenaturais? Meu argumento é que talvez. É possível que os quilombolas estejam munidos de um sentimento de vingança para com o grupo que não aceitou compor de sua rede de cordialidade, negando a se tornarem um *próximo* para os quilombolas. De certo modo, isso demonstra que as relações com o *próximo* não são ditadas pela benevolência e pelo altruísmo cristão. Essas relações passam por um interesse. A retaliação a um contrassenso de seus vizinhos e a vingança por estes terem ocupado uma terra que seria dos quilombolas por direito podem ter

colaborado para a decisão coletiva, a partir da qual os quilombolas rejeitaram a etnicidade e, conseqüentemente, o direito à terra ao coletivo da Borboleta.

No entanto, ao tomarem certas decisões, negando, por exemplo, o direito ao coletivo da Borboleta¹⁴, os quilombolas poderiam ter optado por não dividir o território com ninguém, gerindo o mesmo desdém e descaso quanto aos indígenas da Guarita. Sendo assim, para compreender a escolha dos quilombolas, seria preciso ir além da explicação oferecida por eles mesmos? Não me parece que seus diálogos pressuponham qualquer tipo de transcendência que oculte um sentido mais profundo e substantivo do que aquele encontrado na própria fala. *Nós escolhemos os 'índios', eles é quem consideramos índios; com eles que realizamos festas e reuniões; se não fossem os 'índios', teria dado briga; eu já me sinto uma 'índia'*. Falas cuja tradução encontramos nelas mesmas. Os quilombolas fizeram uma escolha, uma escolha política. Se desejamos dar um sentido plano às práticas quilombolas, também não poderemos evocar um conceito como o de vingança para pensar sobre suas escolhas. *Eles não foram bons com a gente, por que vamos ser bons com eles agora?* O que os enunciados quilombolas sugerem não é uma vingança, mas talvez uma birra.

A fluidez das relações cartografadas em Júlio Borges que envolveram as negociações dos quilombolas com diferentes agrupamentos mostra que elas não são determinadas por nenhuma instituição forte (regras de parentesco, organização política ou cerimonial, uma noção de pertencimento étnico ou ao território) e, por isso, não denotam sistemas. Uma realidade que, como num caleidoscópio, flui e modifica-se aleatoriamente. Dentre as diversas razões para que as relações assim sejam produzidas em Júlio Borges, destaco três: a primeira é uma questão de tempo, os índios chegaram a Júlio Borges no ano dois mil e treze e as relações mais ininterruptas com as famílias que se mudaram para a área titulada datam desta época; a segunda é uma questão de força, o Estado participa dessas relações agindo como energia que intercepta e captura os fluxos em movi-

14 Lembrando que falamos da decisão interna do grupo e não do acordo mediado pelo Estado, mediante o qual impôs-se à Comunidade Quilombola uma aliança forçada de divisão temporária do território com o coletivo da Borboleta.

mento; a terceira é uma questão de afeto, as variações na intensidade das trocas e negociações entre os quilombolas e os demais coletivos dependem do quanto um e outro são modificados na relação.

Porém, se o conjunto das relações entre quilombolas e indígenas oferece, no limite, uma grade de inteligibilidade com alcance limitado, estas relações permitem pôr à prova certos conceitos usualmente mobilizados para analisar o nascimento de grupos étnicos e suas identidades no contexto das atuais políticas multiculturais de Reconhecimento Étnico. Estas relações entre quilombolas e indígenas operam, do mesmo modo, como uma espécie de desvendamento de certas categorias sociais preconcebidas, que acabam por funcionar, aos pesquisadores, como metáforas para organizar muito do que eles próprios pensam sobre as realidades estudadas, como lembra Strathern (2014). Desse ponto de vista, na minha opinião, é impossível conceber a identidade quilombola simplesmente como uma questão da relação entre os negros com o território, pois a territorialidade, ou a vida, em Júlio Borges é bem mais heterogênea e proliferante do que essa relação permite entrever.

Quero dizer que, no universo cosmopolítico quilombola, a luta pela terra e, por conseguinte, a relação com o território importam, porém, tanto quanto as outras relações que tendem a ser tão ou mais indispensáveis na defesa da vida pelos coletivos que se encontram naquele lugar. Dessa imprecisão, incompreensão – ou arbitrariedade, talvez – advêm tanto as sucessivas trapalhadas¹⁵ do Estado e suas autarquias durante o processo legal da titulação territorial, quanto a transposição de categorias sociológicas para um mundo radicalmente diferente daquele imaginado por pesquisadores e especialistas. Para pensarmos com Strathern (2014), nessa operação, supõe-se que certas entidades existam em si mesmas – neste caso a identidade e o território –, e o que se requer é explicar a relação entre essas duas entidades que já existem de antemão.

Este estudo procura mostrar que, se prestarmos atenção nos detalhes brutalmente opostos aos do nosso mundo vivido, se nos deixarmos afetar por sensibilidades que, de fato, modificam-nos e

15 Termo generoso, que leva ‘nós’ a sermos tolerantes com esse ‘outro’, o Estado.

permitem-nos adentrar um mundo radicalmente diferente, como a uma história de ficção¹⁶, lembra Stengers, seremos capazes de compor políticas, pesquisas e ideias mais honestas com o ponto de vista dos outros.

Os conceitos evocados neste estudo¹⁷, portanto, impedem de se considerar inevitavelmente a cultura como uma estrutura de pontos fixos cujas inter-relações devem ser explicadas (STRATHERN, 2014). Este suposto e estas operações de conhecimento são, no entanto, muito utilizados para analisar grupos identitários emergentes no contexto das Políticas de Reconhecimento e de demarcação territorial. Refiro-me a uma modalidade de estudos que pensa a formação desses movimentos a partir de uma etnogênese singular, que enxerga a construção da identidade na relação primordial com o território e com o Estado.

Até bem pouco tempo atrás, comunidades negras como a de Júlio Borges eram percebidas como aglomerados de pobreza rural sem qualquer referência a uma identidade étnica ou a uma cultura específica. É importante lembrar que no Brasil, de maneira geral, nunca havia se considerado o negro um portador de “Cultura”, ao contrário do indígena, cujos atributos étnicos sempre o diferenciaram em sua alteridade¹⁸. O atributo étnico das comunidades quilombolas é um fenômeno recente e, de fato, está vinculado à luta pelo território. Autores como Arruti (1997) e Oliveira Filho (1998), entre outros, defendem que a construção dessas identidades corresponde a um ato político, cuja permeabilidade de suas demandas territoriais na esfera do Estado é essencial para a formação e para o resgate histórico das identidades emergentes. Oliveira (1998) propõe que o ato político constituinte de identidades situacionais seja

16 Informação verbal. I Colóquio Internacional *Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à idade da Terra*, Rio de Janeiro, realizado de 15 a 19 de setembro de 2014.

17 Refiro-me aos conceitos adaptados de cordialidade e dádiva, o conceito nativo de *próximo*, bem como o conjunto das relações prospectadas em Júlio Borges.

18 Lembra Arruti que, para o pensamento social brasileiro, o negro sempre foi interpretado como um elemento contaminante de uma nação que se requereu branca em sua essência. Por isso, a raça, e não a etnia, foi a categoria que pautou os estudos sobre afrodescendentes no Brasil.

tomado como o fio condutor de pesquisas na Antropologia e na Sociologia. Nas palavras do autor, o processo de territorialização é o movimento pelo qual

um objeto político-administrativo [...] vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 56).

Concordo com a crítica realizada por Viveiros de Castro ao dizer que esse tipo de abordagem peca ao atribuir uma importância central ao Estado quanto à etnogênese de determinadas populações. O autor comenta que, em análises desse tipo, seria como se a cultura, ou a “indianidade” de algumas populações, “brotasse”, por assim dizer, fundamentalmente da aglutinação de um projeto político em torno de um ideal comum. Esse modo de perceber os movimentos de emergência de novas identidades, segundo Viveiros de Castro (1999), confere uma excessiva centralidade à política, vista “como uma espécie de éter do mundo social, substância mística a mediar universalmente as ações humanas”¹⁹ (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 199).

Não proponho denegar a importância que a luta política, mediada pelo território, adquire em contextos agonísticos. Tampouco desconsiderar a positividade que a referência a uma identidade étnica alcança para pessoas que historicamente se defrontaram com situações limitadoras, tais como expropriações de terras, pobreza, fome, segregação, entre outros. Como indaga Júlia Sauma (2009), no entanto, seriam esses coletivos simplesmente definíveis através de sua organização em torno da reivindicação fundiária frente ao

19 Segundo Viveiros de Castro (1999), enquanto para a etnologia clássica, corrente a qual se associa, a relação entre pessoa e grupo étnico seria mediada pelo parentesco, na ótica contatualista de Oliveira Filho, o território seria o elemento que mediaría este mesmo tipo de relação entre os índios que vivem no Nordeste (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 197). Viveiros de Castro procura demonstrar, assim, que, enquanto a etnologia amazônica tem comprovado a transformação de relações territoriais em relações de parentesco, Oliveira estaria procurando elaborar um modelo no sentido contrário.

Estado e suas Políticas? Assim como a autora, acredito que não. A presente pesquisa apresenta testemunhos que permitem estender o conceito de etnogênese para além da luta política e das categorias normalmente utilizadas para pensar os grupos étnicos. A identidade quilombola, neste caso, compõe com o novo, com o heterogêneo, em um movimento que poderíamos nominar de cosmogênese²⁰.

Se recobramos aqui os acontecimentos que permearam a formalização da Associação Quilombola de Júlio Borges e, por pressuposto, a identidade étnica deste coletivo, veremos que ambas nasceram em torno da luta pela terra. Do mesmo modo, observaremos que o reconhecimento étnico abriu caminho para que os negros penetrassem um outro mundo, o “mundo dos vivos”, tal como referi no quarto capítulo. Nesse sentido, não podemos, certamente, desprezar a relação com a Política e com os aspectos afirmativos que atravessam a vida dessas pessoas nesses contextos de luta. Os modos de apresentação às pessoas que chegam de fora, por exemplo, dão-nos a ideia de como a satisfação compõe com os sinais de distinção nascidos nessas circunstâncias. Sempre que precisam identificar-se a alguém de fora, os quilombolas costumam fazer referência à sua identidade: *Nildo Fernandes, quilombola, a seu dispor! Lucinda, quilombola, muito prazer!* Nesse ponto, concordo com Arruti (1997) quando afirma que as diferenças que distinguem essas pessoas da população local na forma de estigmas “passam a ganhar positividade, e os próprios termos ‘negro’ ou ‘preto’, muitas vezes recusados até pouco tempo antes da adoção da identidade de remanescentes, passam a ser adotados” (ARRUTI, 1997, p. 23).

O que está em jogo, entretanto, e este é o lado pelo qual enxergo, é o fato de que o reconhecimento e a luta pelo território em Júlio Borges não são as únicas dimensões que importam, e que, mesmo antes de defrontarem-se com o Estado, e com o “mundo dos vivos”, aquelas pessoas já especificavam suas relações com a terra, negociavam entre si, com outras pessoas e com o mundo sobrenatural. Dito de outra maneira, a luta jurídica pelo território é apenas uma

²⁰ Esse conceito remete a uma breve conversa com Edgar Barbosa Neto, na qual lhe falava sobre a minha pesquisa. Edgar me disse que fez um uso pragmático desse conceito em sua tese. De certa forma, tento segui-lo aqui.

das dimensões de uma luta maior, a luta em defesa da vida, como diz Wagner (2010). O fato de as pessoas demandarem um território na esfera da lei não diz que já não o faziam em outros domínios e em relação a outros entes. Antes de darem início à luta por direitos territoriais na esfera jurídica, portanto, os quilombolas já inventavam para si uma territorialidade pulsante que os identificavam em sua relação com a terra e com os alimentos, mas, também, em sua relação com as pessoas, com a ordem divina e a natureza. É dessa criatividades que falei neste livro.

É possível contestar, a partir desse ponto de vista, o aporte conceitual e teórico de Barth (1998), mediante o qual o autor sugere que a identidade étnica emerge situacionalmente da relação de um grupo com o outro, em contextos de defesa de direitos ou de valores. A manutenção das fronteiras da etnicidade, diz Barth (1998), não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: “quanto maior a interação, mais potente ou marcado será o limite étnico”. O que encontramos em Júlio Borges, oferecemos indicativos que permitem confrontar essa noção de identidade enquanto limite, enquanto fronteira. Ali, vislumbramos uma identidade proliferante. Ela acontece através da comunicação e do contágio entre heterogêneos que não necessariamente balizam fronteiras. Em um artigo no qual analisa a importância da obra de Deleuze e Guattari para a antropologia, Viveiros de Castro (2007) lembra que “conectar é sempre fazer comunicar os dois extremos de uma distância, mediante a própria heterogeneidade dos termos” (DELEUZE *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 100). Não há relação sem diferenciação, diz o autor. O que, em termos sócio-práticos, é dizer que os parceiros de qualquer relação estão relacionados porque são diferentes entre si, e não apesar de o serem. Eles se relacionam através de sua diferença, e se tornam diferentes pela sua relação (VIVEIROS DE CASTRO, 1997). De modo análogo, os mesmos Deleuze e Guattari (1996) afirmam que as pessoas não se situam em segmentaridades, mas são atravessadas por elas. Isso não é o mesmo que dizer que a inter-relação resulta em fronteiras interétnicas, mas sim que ela (a inter-relação) pode resultar em mudanças, novas transformações.

A comunicabilidade entre indígenas e quilombolas em Júlio Borges, nesse esquema de pensamento, desvenda relações que são dotadas de agência e de criatividade diferenciante e proliferante, ou seja, uma relação que diferencia e transforma pessoas durante o ato da comunicação, ao invés de apenas distingui-las. Se podemos baliar as relações dos quilombolas com os diferentes coletivos que coabitam o território, podemos fazê-lo, por sua vez, através dos afetos e dos movimentos intermináveis de devir que variam de intensidade conforme interesses, desejos, sensibilidades. Um devir equivale a um tornar-se. Em suas origens gregas, o conceito se contrapõe a outra atitude, a do ser que existe por trás de todas as coisas, uma metafísica. O território de Júlio Borges forma uma cosmologia, um mundo, uma política, uma cosmopolítica. Esse universo não é estável, mas variável, instável e instigante. Essa especificidade, que também é uma instabilidade, explica as diferenças e as variações nas trocas entre os quilombolas e os coletivos indígenas.

Em uma metáfora, pensada como ironia, sem dúvidas, considerarei os coletivos de Júlio Borges como habitantes de uma caverna, de um mundo obscuro, no qual a única saída é abandoná-la. Para sair desta caverna, no entanto, seus habitantes devem fazer certos acordos, certos “contratos”, uma espécie de *combinação*, como diz Seu Emílio. O primeiro é o contrato com uma identidade, com um autorreconhecimento que os faz lembrar de uma origem, de suas raízes. Mesmo que digam: não, eu não sei de onde eu vim. Não me reconheço neste mundo e pra lá não quero voltar. Mesmo que protegidos com as armas de uma lei – quiçá a lei áurea – não querem retornar ao passado, não podem mais fazê-lo. Mas dizem: sim, você precisa regressar, estão lhe dando uma “chance” para isso. Corram, fujam, ressurjam à luz e deixem para trás esse mundo obscuro, de miragens, de sonhos e de utopias. Abandonem as cavernas, concluem definitivamente, numa atitude tão bem vislumbrada por Latour (1999). Animai-vos! *Está bem*, dizem eles. Aderem assim a uma identidade, a um passado, aceitam regressar a um lugar – onde já não mais se reconhecem – e construir “a fórceps” um vínculo descontextualizado com a terra, com as pessoas, com os alimentos e com o seu deus. Assentem, como diz Gua-

tarri (1986), à necessidade de encontrar “um território no edifício das identidades reconhecidas”. Aquiescem a certas categorias num movimento que Viveiros de Castro e Goldman (2006) chamaram de *essencialismo estratégico*, no qual as pessoas aceitam revestir-se de certas identidades, unicamente por falta de opção.

Quando retornei a Júlio Borges, alguns meses após finalizar o campo, os quilombolas diziam que estavam na época da colheita da soja; os índios haviam sido removidos para a zona do aeroporto; Rose e Ércia, por sua vez, queixavam-se por sentirem-se mais sós do que nunca. Teriam conseguido lhes arrancar, finalmente, daquele universo sombrio, onde o que enxergam são apenas sombras? Teriam, afinal, conseguido matá-los com um golpe apenas? A pesquisadora acredita que não. Onde ela está?

Ela, a pesquisadora, envolvida finalmente naquele universo a-paralelo, transformada, enfim, por aquele jogo de relações intermináveis e fortuitas, retorna “à vida”. Transformada, não se reconhece nesta vida. Passa, então, a mirar o passado que a transformou. Ele existe, sem dúvidas, mas novamente como movimento, não como algo. Nada parece provar sua existência, não como passado, não mais como presente e tampouco como futuro. Esse algo existe, porém. Permanece como força que segue atravessando, interpelando “a vida”. Assim, ela, a pesquisadora, é a prova, o testemunho absoluto e inegável de que aquelas pessoas são defendidas pela força proliferante do devir. Mesmo que, para deixarem viver esses povos (quilombolas, indígenas, afro-indígenas), queiram cada vez mais estabilizá-los, separá-los, sobrecodificá-los, interceptá-los, eles são eternamente um tornar-se. Estão, pois, eternamente em associação com forças que chegam de todos os lados.

Considerações Finais



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizar o trabalho, gostaria de chamar atenção para alguns dos temas que emergiram ao longo destas páginas. A intenção é tentar oferecer ao leitor uma visão de conjunto em relação a multiplicidade de temas abordados nos capítulos que compõem o livro. Durante sua escrita, em vários momentos, tive a impressão de que cada acontecimento carregava consigo sua própria densidade etnográfica e que, por esta razão, cada um deles parecia, independentemente dos demais, oferecer elementos para produzir uma pesquisa. Ao concluir sua leitura, a pluralidade dos fenômenos discutidos, portanto, pode surtir o efeito de desencontro, ou de cisão entre os temas que aparecem ao longo do trabalho. Decerto, reunindo acontecimentos variados, se percebidos sob o ângulo das normas e das regras da coerência acadêmica, imagino que tenha assumido sérios riscos. Traçar uma linha argumentativa que atravessasse e religue todos os capítulos é o que tentarei realizar nestes parágrafos finais.

De uma perspectiva mais ampla, começaria por sugerir, com José Carlos dos Anjos (2015), que este estudo ajuda a desvelar “a tragédia racial vivida pelos afrodescendentes no Brasil e sua expressão jurídica mais dramática: a questão da titulação territorial” (ANJOS, 2015, p. 13). Os acontecimentos que compuseram a linha argumentativa dos primeiros capítulos, tais como a contestação do Relatório Antropológico pelos quilombolas, as interdições de fala que transformaram em tabu, os acontecimentos decorridos da titulação territorial, bem como as técnicas políticas criativas de resistência, encenam o agonístico encontro dos moradores de Júlio Borges com o Estado. O que podemos enxergar nesse encontro, como diz novamente José Carlos dos Anjos, é “o medo branco de uma onda negra”, que se entrega ao nosso olhar por meio de depoimentos explícitos, de gestos implícitos, do uso da autoridade sobre os dispositivos de poder e de justiça que visam desqualificar e aniquilar a vida do outro. Especialmente, quando a ameaça já não emana uni-

camente de uma “onda negra”, mas da força provocada pela união de seus inimigos comuns: negros, indígenas, afro-indígenas, pobres.

O medo é, senão, o medo do múltiplo que provoca a contragolpe do movimento e da transformação. A interceptação do movimento e a estabilização dos fluxos, ao defenderem-se de uma ameaça, atravessam os capítulos *Forças Reativas* e *O Território sobrecodificado*. Observamos aí os cortes e a força do Estado ao buscarem sobrecodificar o território, lançando mão de diferentes dispositivos: remoção de famílias indígenas e de posseiros da área que passou a compor a Política de Titulação ao remanescente de quilombo; interceptação dos modos de vida, através da imposição às famílias quilombolas de uma modalidade arbitrária de relação com a terra; desprezo pela vida do outro evidenciado em atitudes de racismo; tolerância, dispositivo incapaz de fazer equivaler os múltiplos saberes em jogo e que traduz a arrogância e o orgulho de um mundo, cujos esquemas de pensamento originam-se na Razão, na Ciência, na Produção e no Estado.

A ameaça latente quanto à possibilidade de perder o controle sobre os aparelhamentos de poder – especialmente a terra e as instituições políticas – ganham consistência pragmática nas técnicas reativas de defesa e resistência. Os moradores de Júlio Borges descodificam o Estado, a Ciência e a Razão através de uma micropolítica que visa desautorizar, confundir, desobedecer. O riso, a ironia, as alianças entre coletivos, a chantagem e o golpe do voto eleitoral desvelam uma criatividade quilombola que se baseia na diferenciação diante dos padrões reconhecidos do fazer Política. Técnicas eficazes a partir das quais defendem a vida.

Nos capítulos *Territorialidade e Dádiva* e *Agenciamentos de Devir* adentramos esse outro mundo capaz de causar temor e amedrontar o universo dos “vivos”. Penetramos uma cosmopolítica que, por sua sensatez, racionalidade e coerência lógica, disfer golpes minuciosos nessa Razão Maior. Afinal, aproximar alguém e compartilhar-lhe o seu território não parece uma atitude muito mais sensata e humana do que expulsar pessoas, roubando-lhe o seu direito à vida? Quem ousaria dizer que não? Eis a força desconcertante de uma dada cosmopolítica.

O universo das relações entre indígenas, quilombolas e posseiros permitiu enxergar uma cosmopolítica que, sob o ângulo da vida, não deixa reduzir a territorialidade quilombola à relação exclusiva com a terra, uma vez que ela engloba a relação com as forças divinas, com um passado agenciado como um devir, com pessoas, com alimentos e outros produtos da terra, com animais, entre outros. Desse ponto de vista, a Política Nacional manipula categorias arbitrárias para efetivar a regularização fundiária dos remanescentes de quilombo e, assim procedendo, perturba formas de vida, podendo levá-las à morte. Essas modalidades arbitrárias transferem a essas populações rurais um valor à terra que é produtivo e monetário e que, por essa razão, entra em confrontação com outras modalidades e agenciamentos do território.



Imagem 8: Gustavo e Raíssa surpreendidos durante a Festa Junina da Comunidade Quilombola de Júlio Borges.

Para finalizar, este estudo concretizou-se no desenrolar de múltiplos tensionamentos e de relações divergentes que levaram a colocar em perspectiva ontológica os conceitos de identidade étnica e de etnogênese, tornados habituais para pensar os processos jurídicos de regularização fundiária de coletivos étnicos. Ser quilombola em Júlio Borges é integrar uma “ontologia plural”, agenciada em um universo múltiplo. Mais do que uma identidade, portanto, o termo quilombola é usado numa pragmática de afrontamentos e de agenciamentos para inventar e reinventar possibilidades de vida.

Vida que flui dos olhares belos e delicados de Gustavo, quilombola, e Raíssa, Kaingang.

Referências



REFERÊNCIAS

ABA. **Laudos Antropológicos – Carta de Ponta das Canas. Textos e Debates**, n. 9. Florianópolis, NUER/UFSC, 2001.

AGAMBEN, G. **Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida**. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGUILAR, M. C. M. **Famílias negras no Planalto Médio no Rio Grande do Sul (1940-1960): terra, migração e relações familiares**. [Dissertação de Mestrado]. Porto Alegre: UFRGS, 2012.

ALENCAR, S. V. **Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité**. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.

ALMEIDA, L. K. **Relatório antropológico preliminar de reconhecimento étnico: caso Borboleta (Produto 1)**. Brasília: FUNAI, 2002.

ALMEIDA, L. K. **Direito e Antropologia nas Definições de Territórios e Grupos Indígenas no Brasil: da Comunidade Indígena da Borboleta**. Pelotas: Editora da UFPEL, v. 4, n. 7-8, 2007.

ANJOS, J. C.; SILVA, S. B. **São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

ANJOS, J. C. Prólogo. In: ANJOS, J. C. **Reconhecimento e Desconsideração: a regularização fundiária dos Territórios Quilombolas sob suspeita**. São Luís: Café&Lápis; EDUFMA, 2015. Pp. 11-13.

ANJOS, J. C. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

ARRUTI, J. M. A Emergência dos “Remanescentes”: Notas para o diálogo entre quilombolas e indígenas. **Mana**, v. 3, n. 2, pp. 7-38, 1997.

BARBOSA NETO, E. R. O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em Lesmots, lamort, lessorts. **Horizontes antropológicos**, v. 18, n. 37, pp. 235-260, 2012.

BARBOSA NETO, E. R. **A Máquina do Mundo Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros**. [Tese de Doutorado]. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2012.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFFENART, J. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. Pp. 185-228.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1971.

BECK, U. **Sociedade de risco: rumo a outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2010.

BECKER, I. I. B. O índio *Kaingang* no RS. **Pesquisas**, n. 29, 1976.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. (Obras Escolhidas I). São Paulo: Brasiliense, 1985. Pp. 222-234.

BENJAMIN, W. Crítica da violência - Crítica do poder. In: BOLLE, W. (Sel.). **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: escritos escolhidos**. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1986. Pp. 160-175.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994. Pp. 197-221.

232 BUTI, R. P. **A Antropologia no contexto da política e ação quilombola**. [Tese de Doutorado]. Florianópolis: UFSC, 2015.

BUTI, R. P. **Relatório antropológico de caracterização Histórica, Econômica Cultural da Comunidade remanescente de Quilombo Linha Fão (Arroio do Tigre/RS)**. (Não publicado no DOU). Porto Alegre. 2014.

CAILLÉ, A. Nem holismo nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da Dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 38, 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**. Goiânia, v. 6, n. 2, pp. 117-132, 2003.

CLASTRES, P. Entre o silêncio e o diálogo. In: LÉVI-STRAUSS, C. **L'arc Documents**. São Paulo: Documentos, 1968.

CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

COELHO, L. **Relatório Antropológico de Caracterização Histórica da Comunidade Quilombola de Júlio Borges**. Lote 01. Salto do Jacuí: Instituto Terra Ambiental/INCRA, 2014.

CONTRERAS, J. P. Cosmopolítica como “cosmoética”: del universalismo occidental a las políticas de un mundo-común. Isegoría. **Revista de Filosofía Moral y Política**. n. 42, pp. 55-72, 2010.

CRÉPEAU, R. R. Os *Kamé* vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. **Anuário Antropológico 2005**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. Pp. 9-33.

DELEUZE, G. **Nietzsche aujourd'hui? T.1, intensités**, Paris, UGE, 10/18, 1973.

DELEUZE, G. **¿Qué es un dispositivo?** Michel Foucault, filósofo, 1990.

DELEUZE, G. **Anti Oedipe et Mille Plateaux, La Natureza de los Flujos**. [Cours Vincennes- 14/01/1974]. Lescours de Gilles Deleuze. Disponível em: www.webdeleuze.com.

DELEUZE, G. **L'affect et l'idée. Spinoza.** [Cours Vincennes – 1978]. Disponível em: www.webdeleuze.com.

DELEUZE, G. “R as in Resistance”. In: **Gilles Deleuze's ABC, with Claire Parnet.** Directed by Pierre-André Boutang, 1996.

DELEUZE, G. **A ilha deserta e outros textos.** São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

DELEUZE, G. **Sacher-Masoch: o frio e o cruel.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, G. Como criar para si um corpo sem órgãos. In: DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 3. São Paulo: Editora 34, 1996. Pp. 11-34.

DELEUZE, G. Micropolítica e segmentaridade. In: DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 3. São Paulo: Editora 34, 1996. Pp. 91-126.

DELEUZE, G. Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. Conclusão: regras concretas e máquinas abstratas. In: DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997. Pp. 11-118.

DELEUZE, G. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2012.

DESER. **Contexto Rural. História do Fumo.** Ano 4. 2003. Disponível em: http://www.deser.org.br/pub_read.asp?id=85.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FAVRET-SAADA, J. **Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage**. Gallimard, Paris, 1977.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, pp.155-161, 2005.

ELIAS, N. **Envolvimento e Alienação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

EIFERT, M. B. **Marcas da escravidão nas fazendas pastoris de Soledade (1867-1883)**. Editora Universidade de Passo Fundo, 2007.

ETGES, V. E.; FERREIRA, M. **A produção do tabaco: impacto no ecossistema e na saúde humana na região de Santa Cruz do Sul/RS**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

FOUCAULT, M. **Debate sobre a Natureza Humana**. 1971. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2ZlzoWBVqkE>

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

GOLDMAN, M. Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. **Mana**, v. 7, n. 2, pp. 57-93, 2001.

GOLDMAN, M. **Como funciona a Democracia: Uma teoria etnográfica da política**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006a.

GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, Vol. X, n. 1, pp.161-173, 2006b.

GOLDMAN, M. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Ponto Urbe**, Ano 2, versão 3.0, julho de 2008.

GOLDMAN, M. Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. Colóquio “Pierre Clastres: Pensar a Política à Contracorrente”. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 2. pp.577-599, 2011.

GOLDMAN, M; PALMEIRA, M. (Orgs.). **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.

GOLDMAN, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. **Cadernos de Campo**, n. 14/15, 2006.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

HEREDIA, B. Comunidade, Família, Política. In: PALMEIRA, M.; GOLDMAN, M.(Orgs.). **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.

HOLANDA, S. B. O homem cordial. In: HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Pp. 139-152.

HOLANDA, S. B. **O homem cordial**. São Paulo: Penguin Classics. Companhia das Letras, 2012.

JOBERT, B.; MULLER, P. **L'Etat en Action, Politiques Publiques et Corporatismes**. Paris:PUF, 1987.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994.

LATOUR, B. **Politiques de lanature. Comment faire entrer les sciences em démocratie**. Paris: La Découverte, 1999.

LATOUR, B. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC. 2002.

LATOUR, B. Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques. In: LOLIVE, J.; SOUBEYRAN. O. **L'émergence des cosmopoliteiques**. Paris: Éditions La Découverte, 2007. Pp. 69-84.

LATOUR, B. **Reensamblar lo social. Una introducción a la teoria de Actor-Red**. Buenos Aires: Manantial, 2008.

LEACH, E. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996.

LEAL, V. N. **Coronelismo, enxada e voto**. São Paulo: Alfa-Ômega. 1975.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Revista Etnográfica**, v. 4, pp. 333 -354, 2000.

LEITE, I. B. **Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras contemporâneas, 1996.

LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. **L' emergence des Cosmopolitiques**. La Decouverte: Paris, 2007.

LOSONCZY, A.-M. "Sentirse negro": Empreintes du passé et mémoire collective au Chocó. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, 59 Année, n. 3, pp. 589-611, 2004.

LOSONCZY, A.-M. **La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras del intercambio entre les grupos negros y Emberá del Chocó**. Bogotá: ICANH, 2006.

MAESTRI, M. **O escravo no Rio Grande do Sul: a charqueada e gênese escravo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia, 1984a.

MAESTRI, M. **O escravo gaúcho: resistência e trabalho**. São Paulo: Brasiliense, 1984b.

MALDI, D. A questão da territorialidade na etnologia brasileira. **Sociedade e Cultura**, v. 1, n. 1, pp. 1-17, 1998.

MALIGHETTI, R. **O quilombo de Frechal: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos**. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2007.

MARTINS, J. S. **O cativo da terra**. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MELLO, M. **Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

MELLO, M.; SALAINI, C. Seguindo as pegadas dos quilombos pelos caminhos da memória, da identidade e da etnicidade. **Revista Identidade!**, v. 15, n. 1, , pp. 33-50, 2010.

NEVES, D. P. Campesinato e reenquadramento sociais: os agricultores familiares em cena. **Revista NERA**, ano 8, n. 7, pp. 68-93, 2005.

NOGUEIRA, S. G.; PIRES, F. F. Antropologia Pós-Social, perspectivas e dilemas contemporâneos: entrevista com Marcio Goldman. **Revista Campos**, n. 13/1, pp. 93-108, 2012.

NOVAES, S. C. **Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros**. São Paulo: Edusp, 1993.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v.4, n. 1, pp. 47-77,1998.

PALMEIRA, M.; GOLDMAN, M. (Orgs.). **Antropologia, Voto e Representação Política**. Editora Contracapa, 1996.

PALMEIRA, M.;HEREDIA, B. “Os Comícios e a Política de Facções”. **Anuário Antropológico**, n. 94, pp. 31-94, 1995.

PEIRANO, M. “Sem Lenço, Sem Documento: Reflexões sobre Cidadania no Brasil”. **Sociedade e Estado**, n. 1, pp. 49-63,1986.

PEGORARO, R. A. Longevidade de *Simulium (Chirostilbia) pertinax* Kollar1832 (DIPTERA. SIMULIIDAE) em ambiente controlado, com diferentes dietas. **Neotropical Entomology**, v. 16 n. 2, pp. 315-324, 1987.

POE, E. A. Uma descida no *Maelström*. Biblioteca Virtualbooks. Disponível em: <http://www.psb40.org.br/bib/b165.pdf>.

ROSA, P. C. A noção de pessoa e a construção de corpos *Kaingang* na sociedade contemporânea. **Espaço Ameríndio**, v. 2, n. 1, pp. 15-43, 2008.

SAUMA, J. **The Deep and the Erepecuru: Tracing transgressions in an Amazonian Quilombola territory.** [Tese de Doutorado]. Londres: University College of London, 2013.

SAUMA, J. **Ser Coletivo, Escolher Individual: Território, medo e família nos Rios Erepecurú e Cuminã.** GT 26, Novos Modelos Comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social. 33º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu-MG, 2009.

SILVA, M. K. **Das substâncias às relações: uma proposta teórico-metodológica para a análise dos processos de participação social no Brasil.** Artigo apresentado no III Congresso da Associação Latino-Americana de Ciência Política, realizado em Campinas (São Paulo), de 4 a 6 de setembro, 2006.

SERRES, M. **O contrato natural.** Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SILVA, S. B. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais.** [Tese de Doutorado]. São Paulo: USP, 2001.

SILVA, S. B. Dualismo e cosmologia *Kaingang*: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, ano 8, n. 18, pp. 189-209, 2002.

SPINOZA, B. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

STENGERS, I. **Cosmopolitiques VII. Pour em finiraveclatolérance.** Paris: La Découverte, 1997.

STENGERS, I. **Cosmopolitiques VI. La Vie et L'Artifice: visages de L'émergence.** Paris: La Découverte, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1997.

STENGERS, I. **Si la vie devient résistance... Multitudes Web.** Mars, 2000. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/Si-la-vie-devient-resistance>.

STENGERS, I. **As Políticas da Razão. Dimensão social e autonomia da ciência.** Lisboa: Edições 70, 2000.

STENGERS, I. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002.

STENGERS, I. **The Cosmopolitical Proposal**. Oct., 2004. Disponível em: <http://www.geco.site.ulb.ac.be/Telecharger-document/36-The-Cosmopolitical-Proposal.html>

STRATHERN, M. The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, T. **Key debates in anthropology**. London: Routledge, 1996. Pp. 45-68.

STRATHERN, M. **O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo, Cosac Naify, 2014.

SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. **Tierra Adentro: Territorio indígena percepción del entorno**. Lima, Perú: Tarea Gráfica Educativa, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. **Raça e História**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia Brasileira. In: MICELI, S. **O que ler na ciência social brasileira**. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999. Pp. 109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method controlled equivocation. **Tipití**, v. 2, n.1, pp. 3-22, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O intempestivo, ainda (posfácio). In: CLASTRES, P. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. Pp. 297-361.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. **Novos Estudos**, n. 77, pp. 91-126, 2007.

VEYNE, P. **Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

WAGNER, R. **Symbols That Stand for Themselves**. Chicago: University of Chicago Press. 1986.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010a.

WAGNER, R. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? **Cadernos de Campo**, n. 19, pp. 237-257, 2010b.

WISNIEWSKI, F. **A Terra Indígena da Guarita –RS e os seu processo de formação**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011.



Sobre a Autora



SOBRE A AUTORA

Milena Silvester Quadros é Graduada em História pela Universidade Federal de Rio Grande (FURG). Mestre e Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente é professora da Rede Federal de Educação, Ciência e Tecnológica, Campus Restinga, onde esteve na mediação para a implantação do curso Técnico em Agroecologia. Este último com foco na incorporação de saberes tradicionais e no fortalecimento dos coletivos de mulheres na Agroecologia. Realizou Pós-Doutorado na Universidade de Alicante, Espanha, onde aprofundou suas pesquisas sobre socialidades quilombolas e questões de gênero.

