



Ministério da Educação
Universidade Federal de Pelotas
Instituto de Sociologia e Política
Mestrado em Ciências Sociais

“qui... o quê?”:
uma etnografia da categoria quilombola no Rincão da Cruz

Camilo Luiz Vaz Barbosa

Pelotas, 2009

Camilo Luiz Vaz Barbosa

“qui... o quê?”:

uma etnografia da categoria quilombola no Rincão da Cruz

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais

Orientador: Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa

Pelotas, 2009

banca examinadora:

Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa - orientador

Prof^ª. Dra. Renata Azevedo Requião

Prof^ª. Dra. Flávia Reith

Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto

Resumo

A partir do fluxo de relações sociais vividas pelo etnógrafo, por aproximadamente dois anos, tempo de um trabalho intermitente de pesquisa com a comunidade ‘quilombola’ do Rincão da Cruz (pequeno aglomerado de pessoas, no interior no município de Pelotas, RS, ao sul do Brasil), o presente texto procura, primeiramente, demonstrar as estratégias discursivas desenvolvidas pelas pessoas que realizam esta comunidade ‘quilombola’, contemplando seus desejos, ao considerarem o código jurídico-administrativo, segundo seu discurso institucional, onde ele remonta à categoria ‘remanescentes de quilombo’. Através desta percepção de desejos, emerge uma gradação instancial no intervalo entre demanda social e demanda jurídico-administrativa, este, posto por aquela categoria em seu contexto de criação, a saber, a máquina estatal.

Em um segundo momento, o texto procura operar uma síntese das dissonâncias internas produzidas pela aproximação daquela teoria etnográfica da gradação, explicitada no início deste texto, à idéia de uma separação radical e perene entre as demandas anteriormente nomeadas – ponto de vista teórico que aparece como ‘matéria incorporada’ no livro *Mocambo: Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola*, de José Maurício Arruti.

Ao final, uma espécie de dobra sobre as duas primeiras partes do texto, apresenta e desenvolve questões suscitadas durante o processo de pesquisa. A partir da experiência vivida, o etnógrafo pôde perceber e compreender realmente o seu próprio interesse de pesquisa, por outro lado, foi também a experiência vivida que permitiu ao etnógrafo a possibilidade de apreensão do desejo dos outros como motor de sobrecodificações, tudo isto, tendo o corpo como um instrumento etnográfico possível.

palavras-chave: relação etnográfica; desejo; sobrecodificação instancial; código jurídico-administrativo quilombola.

Résumé

À partir d’un flux des relations sociales vécues par l’ethnographe, pendant presque deux années, temps d’un travail intermittent de recherche avec la communauté « quilombola » Rincão da Cruz (petit village à la campagne, dans les environs de Pelotas, RS, au sud du Brésil), le texte ici présenté cherche, premièrement, à démontrer les stratégies discursives développées par les personnes qui réalisent elles mêmes ce qu’est cette communauté « quilombola », ayant pour but d’établir leurs désirs, et y réussir, considerand d’autre part le code juridico-administratif, selon son discours institutionnel, où il fait appel à la catégorie « rémanents de quilombo ». Une gradation instantielle a émergé, à travers cette perception des désirs: les variations visibles de l’intervale entre la demande sociale et celle juridico-administrative – établie au moment de l’engendrement de la catégorie par la machine d’État.

Deuxièmement, ce texte essaye d’arriver à une synthèse possible des dissonances produites par le rapprochement entre cette théorie ethnographique de la gradation, étudiée au début de ce texte, et l’idée d’une séparation radicale et permanente entre les deux demandes nommées auparavant – point de vue théorique sur lequel le livre *Mocambo: Anthropologie et Histoire du Processus de Formation Quilombola*, de José Maurício Arruti, est construit.

La troisième partie, une espèce de pli sous les deux premières parties du texte, présente et développe des questions apparues pendant que le processus s’est donné. C’est alors à partir de l’expérience vécue que l’ethnographe a pu s’apercevoir et comprendre tout de même son propre intérêt par la recherche; d’autre part c’était aussi l’expérience vécue qui a permis à l’ethnographe la possibilité d’appréhension du désir des autres comme un déclancheur de quelques surcodifications, en ayant le corps comme un outil ethnographique possible.

mots-clés : relation ethnographique; désir; surcodification instantielle; code juridico-administratif quilombola

índice de fotografias

- 01 – *Seu Chico* [pg. 47]
- 02 – *vista da casa de Seu Chico* [pg. 47]
- 03 – *apresentação na abertura do III Encontro de Comunidades Quilombolas da Região Sul do Rio Grande do Sul* [pg. 48]
- 04 – *composição da mesa para abertura do evento em São Lourenço do Sul* [pg. 48]
- 05 – *vista do galpão e dos participantes do evento em São Lourenço do Sul* [pg. 48]
- 06 – *dança do Maculelê com saia de palha no evento em São Lourenço do Sul*
[pg. 49]
- 07 – *Seu Chico lanchando no evento em São Lourenço do Sul* [pg. 49]
- 08 – *Maria de Lurdes com três de seus filhos* [pg. 50]
- 09 – *brincando com a câmera* [pg. 50]
- 10 – *a cachoeira do Arco-Íris* [pg. 50]
- 11 – *Carolina Rodrigues fotografa Rosa Maria com seus três filhos* [pg. 51]
- 12 – *Eva Lacerda com seus netos* [pg. 51]
- 13 – *Eva Lacerda com dois de seus filhos, uma nora e seus netos* [pg. 51]
- 14 – *Amador Siqueira e sua esposa Leda Santana com quatro de seus filhos*
[pg. 52]
- 15 – *uma conversa na sala de casa (fotografia de Karen Melo)* [pg. 52]
- 16 – *a vista de uma das estradas do Rincão da Cruz* [pg. 52]

Sumário

Primeira parte

etnografia

<i>o deslocamento inicial</i>	8
<i>a sincronia de dimensões na comunidade</i>	9
<i>complexificando o intervalo</i>	17
<i>fotografias</i>	47

Segunda parte

problema de conhecimento

<i>desenrolando o novelo</i>	53
<i>'gênese do conceito': contextualizando a produção</i>	59
<i>nossas representações dos outros sobre si: silêncio sobre a liberdade</i>	70

Terceira parte

<i>depois de tudo</i>	77
referências bibliográficas	88
anexo	90

*A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não
poucos riscos, a célebre veracidade
que até agora todos os filósofos reverenciaram: que
questões essa vontade de verdade
já não nos colocou!*

Friedrich Nietzsche

*Um traço intensivo começa a trabalhar por sua conta,
uma percepção alucinatória,
uma sinestesia, uma mutação perversa,
um jogo de imagens se destaca e a hegemonia do
significante é recolocada em questão.*

Gilles Deleuze e Félix Guattari

Primeira parte

etnografia

o deslocamento inicial

No dia 20 de maio de 2007, após quase dois meses da escolha do meu objeto de estudo – remanescentes de quilombo – resolvi partir em busca de uma comunidade com a qual pudesse estudar. Lembrei então que meu concunhado, engenheiro agrônomo da Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária) José Ernani Schwengber, poderia conhecer alguém que trabalhasse com alguma comunidade quilombola em Pelotas. No mesmo dia, em uma conversa informal pela internet, ele me indicou um amigo seu, Kléver Renato Neuenfeldt, na Emater (Associação Rio-grandense de Empreendimentos de Assistência Técnica e Extensão Rural) que ele sabia trabalhar com os quilombolas naquela cidade. Através de telefone, me apresentei como aluno da pós-graduação da UFPel e consegui marcar um encontro com Kléver em uma das sedes da Emater em Pelotas.

Nos cinco dias que antecederam ao encontro pensei muito a respeito das minhas intenções com a população que desejava trabalhar. Antes daquele momento, e mesmo durante algum tempo passado no trabalho de pesquisa, eu pensava em analisar o corpo, procurando enxergar a manipulação e a construção da identidade étnica através dele (idéia que pouco tempo depois acabaria por desaparecer).

Na reunião do dia 25 de maio de 2007, na sede da Emater-RS, em Pelotas, tomei conhecimento de alguns projetos desenvolvidos por esta instituição em duas comunidades quilombolas, Alto do Caixão e Rincão da Cruz. Essas comunidades, situadas bem próximas uma da outra, trabalham (bastante na figura de seus chefes) junto à Emater na complementação de suas infra-estruturas, na manutenção e geração de novas formas de renda e pelo direito à propriedade definitiva das terras que ocupam, como me contou Kléver.

Após comentar com ele as minhas intenções de trabalho, ele me indicou o caminho até as comunidades e me informou os nomes dos chefes para que eu, além de boa orientação espacial, obtivesse uma visão ampla da região. Me falou também a respeito dos líderes das comunidades, disse que eles eram conhecidos e conheciam tudo por lá e, ainda,

que poderiam me mostrar tudo. Então, sabendo como chegar, de posse dos nomes dos líderes de duas comunidades e procurando concentrar o trabalho em apenas uma delas, escolhi a comunidade do Rincão da Cruz, cujo líder é Teobaldo Machado, conhecido como Seu Chico.

a sincronia de dimensões na comunidade

A comunidade de remanescentes de quilombo do Rincão da Cruz fica situada em Pelotas, a cinquenta e cinco quilômetros do centro deste município. Formou-se no ano de 2003, quando, através de uma funcionária da Emater, Teobaldo Machado ficou sabendo da possibilidade de pleitear assistência estatal para as pessoas da região acionando a categoria quilombola. Essa comunidade ocupa um raio de doze quilômetros, que perpassa três distritos de Pelotas – Triunfo, Quilombo e Rincão da Cruz – localizados a noroeste deste município. Quarenta e três famílias formam a comunidade e dessas a maioria não possui nem a propriedade formal da terra onde mora¹, nem energia elétrica. Tais informações são do próprio Teobaldo Machado – nascido em Canguçu, município que se avizinha naquela região com Pelotas – que aqui tratarei por Seu Chico, como ele mesmo pede.

As famílias, ditas por Seu Chico como “*meus quilombolas*”, possuem vínculos de parentesco entre si, como pode ser observado nos nomes que compõem a lista de moradores da comunidade², mas não formam um núcleo de moradia comum. Isto contribui para que os limites geográficos da comunidade de quilombolas do Rincão da Cruz não sejam ‘claros’, pois, as famílias, ou núcleos de moradia comum, se encontram bastante apartados entre si por propriedades das famílias de “*colonos*” da região.

Sobre uma possível relação entre parentesco e ancestralidade comum, nos encontros com as duas famílias as quais, além da família de Seu Chico, tive a oportunidade de visitar durante o trabalho de campo, nada foi mencionado. Além disso, nem um vínculo comum de parentesco, para além dos núcleos geograficamente próximos, entre as famílias no Rincão da Cruz foi aludido por nenhuma das pessoas com as quais me relacionei.

¹ Até a data de término de redação desta dissertação não havia processo em curso no INCRA para titulação de terras dessa comunidade, como me foi informado por e-mail por Ana Paula Comin de Carvalho, antropóloga e funcionária desta instituição.

² Ver anexo.

Não desse modo nos descreve Rosane Rubert (2005) em seu livro sobre as comunidades negras no Rio Grande do Sul, quando sugere que a comunidade do Rincão da Cruz possuiria uma ancestralidade comum: Dona Leopoldina, uma escrava que teria vindo da África e criado nove filhos no Rincão da Cruz. Esse possível vínculo apareceu em campo em dois momentos bem marcados e, nestes, em diferentes graus de intensidade e realizando possíveis interesses heterogêneos de agenciamento: no momento em que Kléver, em uma de nossas conversas, me falava a respeito da comunidade e me contou que a maioria das pessoas que a compunha era parente e descendente de Dona Leopoldina; e, quando no campo em 2007, perguntei a Seu Chico a respeito dessa senhora, da ancestralidade comum, e do parentesco dos quilombolas. Nesta ocasião, ele me respondeu primeiramente com um “*quem?*” e, em um segundo instante com um, “*ah, tu estás falando no bem antigo. É sim, é tudo parente!*”.

Pois bem, se acima me referi à possibilidade de realização de diferentes graus de intensidade da relação entre parentesco e ancestralidade por Kléver e Seu Chico, acredito que caiba já neste início de descrição complexificar um pouco esta idéia.

Assim como nas duas famílias de quilombolas, nas quais o parentesco e a ancestralidade comum parecem realizar um grau mínimo de relação entre si, para Kléver (que viria a me presentear, no final de 2007, com aquele livro de Rubert), o grau de relação entre esses conceitos é máximo. A relação parentesco e ancestralidade parece assim existir em diferentes posições em graus distintos, e cada posição diz respeito a um nível de intensidade da relação entre estes termos. Dessa forma, é possível observar diversos níveis dessa mesma relação.

Agora, já quando observo Seu Chico, ele parece operar em níveis outros de gradação da relação mencionada. Ele realiza posições pelas quais todo o processo, tanto no pólo em que se encontra Kléver como no seu inverso, o das duas famílias de quilombolas do Rincão, pode ser atravessado por uma nesga de hesitação que aos poucos se transforma em contingência a graduar o intervalo. Em outros termos, através da realização de diferentes níveis de gradações da relação entre parentesco e ancestralidade comum criados instancionalmente por Seu Chico, as posições de níveis de relação que imagino aqui, a partir de Kléver e dos quilombolas do Rincão da Cruz, puderam ganhar movimento.

Então penso: talvez a contingência dos níveis de compreensão realizados por Seu Chico surja da mobilização de outras dimensões simultaneamente à do parentesco. E ainda

me pergunto: a conexão entre parentesco e ancestralidade comum possui seu rendimento potencializado, ou não, a partir da mobilização de elementos de que código? Ou seja, existiria uma sobredimensão de parentesco composta por elementos possíveis de serem mobilizados pelas pessoas do Rincão da Cruz? Assim, procurando elucidar estas questões, passo à descrição de outra dimensão.

Os casamentos, segundo Seu Chico, se realizam quase sempre entre núcleos de moradia da comunidade que se encontram geograficamente próximos, ou ainda com núcleos próximos situados em localidades vizinhas como Rincão dos Maia e Favila, comunidades negras do município de Canguçu. Porém, em alguns casos narrados por Seu Chico, existiram casamentos também com “*pessoas de fora*”, como um japonês e um russo, e ainda, atualmente, com alemães e italianos, famílias que não visitei, pois os destinos das visitas foram sempre indicados e acompanhados por Seu Chico.

Ora, se Seu Chico, quando me contou a respeito dos casamentos no Rincão da Cruz, acabou por mostrar a solubilidade da fronteira que delimita a participação na sua comunidade, relatando que os habitantes de núcleos de moradia próximos ao Rincão da Cruz, situados no Rincão dos Maia e Favila, também eram descritos, anteriormente aos casamentos com habitantes do Rincão da Cruz, indiretamente como *de dentro*, ou seja, inversamente às *pessoas de fora*, mostrou também que, por outro lado, uma fronteira diferente pode se enrijecer quando ele mobiliza uma outra dimensão, a saber, a dimensão étnico/racial. Em outros termos, os italianos, os alemães, o japonês e o russo, segundo Seu Chico, só passaram a participar dos de dentro após o casamento e, mesmo um participante de dentro, para casar com um de fora, deve ser negro, pois, como o chefe afirma, “*para entrar na comunidade um dos dois tem que ser negro*”. Dessa forma, extrapolando a partir do argumento de Seu Chico, eu poderia dizer que toda pessoa negra possui um potencial realizável de dentro, mesmo estando fora da comunidade de Remanescentes de Quilombo do Rincão da Cruz; bem como toda pessoa não-negra tem um potencial realizável de fora, mesmo já fazendo parte desta comunidade.

Agora, se se observar a dimensão étnico-racial a partir de Kléver, como em uma conversa que tivemos no ano de 2007, quando diz que o critério para o reconhecimento das comunidades quilombolas como tais é o de “*auto-afirmação*”, ou seja, basta às comunidades que se auto-atribuam como remanescentes de quilombo para que

efetivamente o sejam e possam pleitear os benefícios que tal categoria lhes permite acessar, se observa que ele mobiliza de forma não intensa os elementos do código da categoria quilombola que dizem respeito à dimensão étnico/racial. Quer dizer, para Kléver, a relação entre os pares dentro/negro e fora/não-negro não desperta muito interesse, pois ele, em nossos encontros, pareceu se preocupar de forma importante com a auto-atribuição e a definição do número de famílias participantes da comunidade, o que lhe permitiria agilizar a operacionalização seu trabalho. Assim, se poderia pensar que ele realizaria agora um grau mínimo da relação dos dois pares de oposições descritos acima, ou seja, a Emater, na figura de Kléver, possuiria um baixo nível de ressonância com Seu Chico, em razão da mobilização da dimensão étnico/racial. Ao contrário, Seu Chico ocuparia nesta dimensão um alto nível da relação entre estas duas oposições, ou seja, se poderia dizer que ele realiza uma prática de característica estatal mais ‘dura’ que a do aparelho de Estado quando se trata da dimensão étnico/racial e da intensidade dos elementos do código da categoria quilombola que ele mobiliza.

Assim, aqui se chega a algo curioso: nenhuma das duas outras famílias que visitei no Rincão da Cruz, a saber, a de Rosa Maria Lacerda Siqueira e a de Maria de Lurdes Lacerda, parece se interessar pelas relações dos pares dentro/negro e fora/não-negro. É como se elas não se utilizassem das ferramentas disponíveis para a batalha através da dimensão étnico/racial, mas, se colocando como espectadoras, fizessem sacudir o código étnico/racial da categoria quilombola pelo político, ou melhor, pelo micropolítico. Mais além, eu poderia dizer que, em relação à dimensão étnico/racial, estas duas famílias ressoam instancionalmente mais com Kléver que com Seu Chico.

Dessa forma, se observa que a relação graduada entre os termos parentesco e ancestralidade comum, elementos presentes no código da sobredimensão estatal do parentesco quilombola, é atravessada pela dimensão étnico/racial quando as pessoas mobilizam em diferentes intensidades os elementos do código da sobredimensão étnico/racial estatal. Esta mobilização instancial de dimensões parece depender de uma hierarquia dimensional contingente posta pelos interesses realizados pelas pessoas que mobilizam, em diferentes intensidades, o código jurídico-administrativo da categoria quilombola e, isto acaba por conceder instancialidade às gradações de níveis da relação entre parentesco e ancestralidade comum. Em outros termos: quando parto da categoria

quilombola e observo que Kléver³ e as pessoas do Rincão da Cruz relacionam, ou não, dois termos da dimensão do parentesco (parentesco e ancestralidade comum), a gradação em níveis dessa relação é advinda da realização em intensidades diferentes do código da sobredimensão estatal correlata a esta e, a partir disso, essa relação já gradual é instabilizada pelo atravessamento instancial de outra dimensão, a saber, a étnico/racial.

Agora, se as pessoas realizam, ou seja, sobrecodificam elementos do código da sobredimensão étnico/racial também de forma gradual, dão indício de uma continuidade no processo. Assim, penso: e se eu avançasse na descrição de outra dimensão para além da do parentesco e da étnico/racial, o que aconteceria? Então, prossigo.

Os moradores da comunidade do Rincão da Cruz, em sua maioria, trabalham como meeiros e/ou diaristas nas lavouras de milho e fumo (principais culturas da região), ou seja, são uma espécie de sócio que cultiva em terras não formalmente suas (“terra do patrão”), em troca de uma parte do lucro ou uma diária em moeda corrente. Alguns poucos conseguiram adquirir terras onde plantam e criam animais⁴.

Como me contou Seu Chico, as mudanças de residência que anteriormente eram muito comuns na comunidade, sempre que os vínculos de emprego passavam a se dar com outros proprietários de terra, hoje em dia acontecem menos. Penso que talvez as pessoas da comunidade realizem atualmente um nível maior de sedentarização devido à possibilidade de mobilizar outras estratégias para realizar seus desejos que apenas a do trabalho de parceria, como é o caso do acesso à categoria quilombola. A aposentadoria, já há algum tempo, e outros programas de assistência do governo federal, como o Bolsa Família, surgem também como categorias jurídico-administrativas possíveis de serem mobilizadas.

O núcleo de moradia comum de Maria de Lurdes é, dentre aqueles com quem convivi, o único que acessa o programa Bolsa Família, diferentemente do de Rosa Maria que, apesar de possuir inúmeras crianças em idade escolar, não mobiliza tal programa, pois

³ Adiante, neste trabalho, imaginar que Kléver, por alguns instantes, possa fazer parte da comunidade de *quilombolas* do Rincão da Cruz, não parecerá impossível.

⁴ Pode-se imaginar que o sistema de trabalho no Rincão da Cruz lembre a forma de organização característica dos *libertos* nas primeiras décadas da pós-abolição, ou seja, as relações de trabalho se organizam em *parceria*, o que se assemelha ao descrito por Mattos e Rios (2007) para a região do Rio de Janeiro, naquela época.

estas crianças não freqüentam a escola. Talvez por isso, Rosa Maria tenha mobilizado em nossos encontros alguns elementos do código jurídico-administrativo do parentesco quilombola de forma mais intensa que Maria de Lurdes. Quer dizer, a dimensão do trabalho fez com que Rosa Maria mobilizasse outros elementos do código posto pela categoria quilombola de forma mais intensa que Maria de Lurdes, pois ela observou, em nossos encontros, os elementos do parentesco do código jurídico-administrativo como possibilidade de realizar alguns de seus desejos. Já Maria de Lurdes não mobiliza os elementos do código do parentesco jurídico-administrativo na mesma intensidade que Rosa Maria, porém, em relação ao programa Bolsa Família, acessa elementos do código estatal deste programa (anunciado a ela pela professora do colégio de seus filhos) de forma mais intensa que Rosa.

Já no que concerne à aposentadoria, Seu Chico e a mãe de Maria de Lurdes, Eva Lacerda, são os únicos personagens com os quais me relacionei que acionam tal categoria para realizar seus desejos e, entre eles, também aparecem gradação na mobilização dos elementos deste código.

Pois bem, parece que quanto mais dimensões da vida das pessoas do Rincão da Cruz procuro descrever, mais um hiato entre demanda social e demanda jurídico-administrativa se complexifica. Mais ainda, quando adentro a dimensão do trabalho, surgem outras categorias jurídico-administrativas, para além da categoria remanescentes de quilombo, que procuram operar a cristalização deste espaço e dos dois pólos que ele prevê. O fato é que tais categorias parecem funcionar como códigos que buscam padronizar todas as dimensões da vida das pessoas em uma síntese do que se entenderia como universal. Isto acaba constituindo inúmeras sobredimensões, criadas pela política da máquina estatal, e estes códigos são mobilizados em diferentes intensidades pelas pessoas do Rincão da Cruz à medida que procuram realizar seus desejos e vontades.

De todo modo, procuro seguir nesta descrição o fluxo contínuo posto pela categoria quilombola e é nela e nas sobredimensões que ela contém que concentro meu esforço

explicitativo. Sendo assim, cabe aqui dizer um pouco a respeito de tal categoria⁵: sua criação, para mim, diz respeito a uma demanda jurídica que visa operacionalizar e administrar uma importante questão para inúmeras pessoas, a saber, o problema da distribuição de títulos de propriedade definitiva de terras, ou, num contexto mais geral, o ‘problema da disputa por terras’. Porém, no decorrer do processo de criação, a dimensão identitária acaba assumindo grande espaço, pois sua mobilização implica, em muitos momentos, uma condição imprescindível para o acesso das pessoas a tal categoria e também, por outros momentos, o interesse no próprio acesso. Se aparece então, junto à demanda por terra, uma demanda identitária, isto implica uma quase fusão entre a categoria jurídico-administrativa *quilombolas* e a étnico/racial *negros*, o que poderia instaurar uma confusão talvez insolúvel, se o objetivo nesta dissertação fosse o de apreender a categoria quilombola como um todo ou a síntese de uma idéia universal. Pelo contrário, acredito que diferentes demandas tendem a se atualizar em diversas posições e que, partindo da existência de um espaço cristalizado entre a demanda social e a demanda jurídico-administrativa, posto pela categoria quilombola, talvez se possa compreender como este espaço é graduado pelos desejos das pessoas que fazem esta categoria funcionar no Rincão da Cruz. Ou seja, imaginando um hiato entre estas duas demandas, ele pareceria menos perene e cristalizado – onde todos os envolvidos neste processo de pesquisa mobilizariam totalmente apenas uma sobredimensão – que instancionalmente graduado em relação a hierarquias momentâneas entre dimensões da vida das pessoas.

Dessa forma, a tentativa inicial de descrição de hierarquias instanciais entre algumas destas dimensões, como a do parentesco, a étnico/racial e a do trabalho, por exemplo, parte da categoria remanescentes de quilombo, porém, se torna dimensionalmente sincrônica quando descrevo o fluxo da relação entre pessoas em posições heterogêneas e mutantes de um mesmo contínuo quilombola. Em outros termos, quando organizo a descrição inicial da comunidade a partir do fluxo realizado por Kléver, Seu Chico, Rosa Maria e Maria de Lurdes, atravessamentos de outras sobrecodificações instabilizam o fluxo contínuo destas relações sociais estabelecido pela categoria quilombola, pois diversas dimensões se eclipsam em função de desejos postos nas relações

⁵ Um exame detalhado da gênese da categoria quilombola em seu contexto de criação, a saber, a máquina estatal, é apresentado na segunda parte desta dissertação no tópico ‘*gênese do conceito*’: *contextualizando a produção*.

sociais com diferentes posições em diversos instantes. Assim, o que se poderia chamar de *centros de poder*, ou seja, posições que realizam o agenciamento de uma sobrecodificação, aparecem em múltiplos lugares simultaneamente – de Kléver a Seu Chico, passando por Rosa Maria e Maria de Lurdes – dependendo do momento e da dimensão mobilizada pelos desejos destas pessoas em suas territorializações. Porém, quase nunca estes centros realizam integralmente os códigos da máquina estatal, ou seja, mobilizam em sua totalidade os códigos jurídico-administrativos, e isso gradua e instabiliza o intervalo posto pelo meu ponto de partida.

Se poderia perguntar então: e a posição do etnógrafo, está garantida nestas relações? E eu responderia: parece que não.

O que pretendo então é, a partir daqui, descrever estes graus de intervalo instanciais, passando, nesta descrição, pela instável posição do etnógrafo em campo. Quer dizer, acredito que o exame detalhado das narrativas que produzi nos diários de campo⁶, além de proporcionar densidade etnográfica à descrição, crie melhores condições para que se possa visualizar essa complexa questão de hiato. Trago assim, também para esse jogo de relações sociais, mobilização de diferentes dimensões, através da sobrecodificação de elementos dos códigos das sobredimensões e aparecimento de hierarquias instanciais, a própria posição do etnógrafo, esta que, problematizada, me parece um instrumento sinestésico para a percepção da não separação radical e cristalizada entre demanda social e demanda jurídico-administrativa posta pelo código do meu ponto de partida, a saber, a categoria remanescentes de quilombo.

Enfim, passo à descrição que acima anunciei.

⁶ Os textos do diário de campo foram redigidos no computador logo após a chegada ao ‘gabinete’ do etnógrafo, pois em campo, procurei sempre fazer poucas anotações que possibilitassem uma descrição futura. Por outras vezes, redigi os diários após alguns dias, ou até semanas, pois não me sentia capaz de narrar os acontecimentos do campo.

complexificando o intervalo

*A etnografia é o nome desse retorno,
o diário tornando-se a dobra,
de tempo e espaço, que o faz existir.*

Edgar Barbosa Neto

Às 13 horas do dia 27 de maio de 2007, parti de carro do centro de Pelotas em direção ao 8º distrito deste mesmo município, em busca de um encontro com o senhor Teobaldo Machado (Chico), liderança da comunidade “remanescente de quilombo” do Rincão da Cruz. Após uma hora e meia de estrada – quarenta e cinco minutos de asfalto e quarenta e cinco de chão batido – encontro, depois da indicação de um passante ao qual me reportei, a casa de seu Chico – próxima da cachoeira do Arco-Ìris – e, próxima dela, três casas nas quais moram filhos e netos dele. Um dos netos de seu Chico – de pele negra, de mais ou menos 12 anos, vestindo abrigo, blusão de moletom e tênis – me recebeu um pouco desconfiado e, em resposta à minha pergunta sobre o paradeiro de Seu Chico, disse que ia chamar o avô dentro de casa. Voltou dizendo que ele estava sesteando, mas já o tinha chamado.

Com um pouco de sono e ainda amarrando os sapatos, Seu Chico me recebeu. Logo que me identifiquei e disse de que forma havia chegado ao seu nome e ao lugar de sua morada, ele abriu a porta de sua casa para me conceder uma entrevista.

Ao longo de 3 horas de uma entrevista gravada, Seu Chico me contou a respeito de sua infância, sua chegada de Canguçu para Pelotas, seu casamento e suas andanças – trabalhando sempre como meeiro – até instalar-se na terra que habita agora. Com um convite dele, conheci seu pequeno pomar, localizado logo acima na encosta onde fica sua casa, feito com mudas obtidas com a Embrapa, sua terra e divisas (descritas como “... até ali em cima... até aquela árvore.”) e as três casas de seus parentes, situadas ao lado da sua.

Seu Chico me contou da dificuldade que passam algumas das quarenta e três famílias de seus remanescentes de quilombo do Rincão da Cruz e da luta destas por melhores condições de vida (iluminação e moradia), sendo que algumas delas não têm uma casa pra morar ou moram em casas de pau-a-pique. Me disse também que alguma

coisa melhorou depois do programa RS/Rural, que concedeu 3 mil reais em material de construção a cada família, para a obra de casas.

Ele trabalhou no mapeamento de famílias no Rincão da Cruz. No momento são 43 famílias mapeadas, as quais espero conhecer na companhia de Seu Chico.

Na despedida, me disse: “... apareça!” e me deu o seu telefone para agendar nova visita. Grande figura o Seu Chico!

O chefe quilombola me recebeu de forma elegante, acordou para me conceder uma entrevista, me contou a respeito de sua história, dos problemas que acometiam as famílias de quilombolas do Rincão da Cruz e também do mapeamento que havia realizado. Além disso, mencionou que um programa do Governo Estadual teria ajudado algumas famílias. Parece então importante ressaltar que em nenhum momento foi sugerido algum tema nessa entrevista, que se caracterizou, talvez, não como uma entrevista, mas sim como uma conversa informal.⁷ De todo modo, apesar de não estar descrito em detalhes no diário, lembro de me apresentar a Seu Chico como estudante de pós-graduação da UFPel, lhe explicar a respeito do caminho que havia percorrido até chegar a sua casa, quem havia me indicado sua residência e sua pessoa como líder daquela comunidade e, além disso, de lhe dizer de meu interesse pela ‘questão dos remanescentes’ – interesse que me encaminhava a aspirar um trabalho com a ‘sua’ comunidade. Talvez então, essa mera apresentação tenha estruturado aquela primeira conversa e outras ainda por vir. Quer dizer, apesar de não ter sugerido nenhum tema ou não ter incidido em nenhuma questão específica para a entrevista, me coloquei naquele momento em campo, através da minha apresentação, vibrando harmonicamente com a idéia jurídico-administrativa remanescentes de quilombo, pela qual a polaridade endurecida das posições de pesquisador e pesquisado, no caso etnógrafo e quilombola, garante o hiato entre demandas sociais e das demandas jurídico-administrativas. De fato, naquele momento em campo as posições de etnógrafo e quilombola realizavam o Estado através da mobilização do código da categoria quilombola, que prevê um espaço homogêneo entre demandas. Assim, Seu Chico já proporcionava algumas pistas de uma possível necessidade de intermediários, pois de

⁷ Toda a metodologia de campo caracterizou-se por um trabalho de ‘deixar-se levar’. Não existiram questionários ou pré-estruturas nas conversas.

quilombola passara a chefe, ocupando comigo harmonicamente o espaço da mediação, este que, em alguma medida, eu propusera ali, buscando estudar *os* quilombolas e não *com os* quilombolas.

Extrapolo então: e se eu torcesse a questão, a partir do meu encontro com Seu Chico, pensando não mais em polarização endurecida, mas em harmonização total das duas posições, eu poderia dizer que Seu Chico e eu ocupávamos o espaço de realizadores da máquina estatal praticando a idéia identitária com a qual ela se atualiza? Ou seja, deixava de existir naquele encontro um hiato entre demandas, mas sim uma única idéia em ressonância nas duas posições?

Ora, penso que talvez tanto no entendimento de uma separação radical como no de uma harmonização de posições – ambos em função da realização de um mesmo código quilombola – está presente a idéia de que a própria máquina estatal é a origem de toda e qualquer sobrecodificação. Na primeira se realiza a necessidade da tradução entre os pólos, enquanto na segunda não existe tradução e se trata de uma atualização de si para si, porém, o código utilizado para toda e qualquer sobrecodificação é sempre o engendrado a partir da síntese do universo quilombola, síntese esta operada dentro da própria máquina estatal.

De toda forma, o câmbio de posição realizado por Seu Chico, posto a ressoar comigo em campo, me faria em pouco tempo abandonar a hipótese da separação radical para apostar na da ausência de intervalo entre as demandas a que me referi acima. Escolha esta que, por algum tempo, me levaria a tratar os aparelhos de Estado com um argumento estatal mais intenso que o deles próprios.

Adiante, ainda observando o fragmento de diário de campo transposto acima, posso perceber que minha ansiedade pelo critério anatomofisiológico distintivo, também elemento jurídico-administrativo de um *habitus* quilombola, aparece naquele como adjetivação do neto de Seu Chico como de *pele negra*, o que certamente diz muito do meu projeto prévio de conhecimento, aquele da manipulação identitária do corpo.

‘o chefe’: Seu Chico (sessenta e cinco anos) possui propriedade formal de suas terras e, além de criar alguns animais, como porcos e galinhas, e plantar algumas culturas, como milho e feijão, vive com duas aposentadorias. Há luz elétrica na casa de Seu Chico assim como nas casas de seu filho, Paulo Renato Machado, e sua filha, Maria de Lurde

Machado, diferentemente das outras casas no Rincão da Cruz que tive a oportunidade de visitar no ano de 2007⁸. Seu Chico é filho de Verônica Fortuosa Machado, ainda viva e com cento e sete anos, e de Paulino Rodrigues Machado, já falecido, em uma família de cinco irmãos: Deoclides Machado, Idelvira Nunes Machado, José Cláudio Machado, Brasilina Nunes Oliveira Machado. Todos os irmãos de Seu Chico moram em núcleos de moradia próximos do Rincão da Cruz, no município de Canguçu, com exceção de Deoclides, que reside no Pestano, bairro da cidade de Pelotas. A mãe de Seu Chico mora com José Cláudio.

Seu Chico tem nove filhos⁹ com a mesma esposa, Jorgina Nunes Machado, já falecida¹⁰, dos quais dois fazem parte da comunidade de “quilombolas” do Rincão da Cruz. Jorgina Nunes Machado era filha de João Nunes e Laudelina Almeida Nunes, ambos já falecidos. Em uma família de oito irmãos, dos quais cinco homens e três mulheres, uma irmã de Laudelina faz parte da comunidade de quilombolas do Rincão da Cruz: Norvanida Nunes Gouvêa, que é casada com Idemar Gouvêa. Dos outros irmãos de Jorgina, Seu Chico me disse que achava que três estavam vivos, mas não se lembrava direito dos nomes.

Penso então a partir dessa breve descrição da consangüinidade do parentesco de Seu Chico: na comunidade do Rincão da Cruz, a maioria das pessoas é aparentada, porém, nem todos os parentes no Rincão da Cruz fazem parte da comunidade de *remanescentes de quilombo*. Ou seja, não basta conexão consangüínea para a definição ou não da participação na comunidade de quilombolas do Rincão da Cruz. Me parece, como eu já havia dito no início desta etnografia, que muitas dimensões atravessam a relação entre parentesco/ancestralidade na comunidade *quilombola* do Rincão da Cruz, e isto faz com que esta relação não esteja sempre atrelada em sua realização à mais alta intensidade possível, inclusive para os consangüíneos diretos do chefe da comunidade.

⁸ A partir de 2008, nas casas de Rosa Maria e Maria de Lurdes, já havia energia elétrica.

⁹ Por ordem de nascimento: Ildomar Nunes Machado, Ana Maria Nunes Machado, Ângelo Nunes Machado, Maria de Lurde Nunes Machado, Paulo Renato Nunes Machado, Paulo Rogério Nunes Machado, Maristela Nunes Machado, André Luiz Nunes Machado e Maria de Fátima Nunes Machado.

¹⁰ Em março de 2007, como me relatou Seu Chico.

A casa de seu Chico é de alvenaria e telhas de barro, construída por ele há bem mais de trinta anos, após ter conseguido, trabalhando como meeiro, plantando em terreno alheio, e repartindo o resultado das plantações com o dono das terras - além de trabalhar também como comerciante – juntar dinheiro, “uma sobrinha”, para comprar a terra que habita. A casa dele possui 4 cômodos: cozinha, sala, quarto e uma despensa. A sala, com móveis antigos (sofá, poltrona – tapados com colchas brancas – mesa, cômoda – de madeira crua – e um espelho de parede) e decorada com um pôster do Sport Club Internacional de Porto Alegre, campeão gaúcho de 1997, foi o local onde ele me concedeu parte da entrevista [e onde eu viria a pernoitar no futuro, já em 2008]. A peça me pareceu muito cuidada por seu Chico, apesar de ele estar passando por um momento delicado com a perda da esposa.

Diferentemente de grande parte dos quilombolas do Rincão da Cruz, Seu Chico tem suas terras e sua casa há um bom tempo. Por certo, não possui necessidade da propriedade formal das ‘terras de quilombolas’ e, acredito, ainda corre o risco de perder a disponibilidade sobre elas em função de um possível futuro reconhecimento da comunidade do Rincão da Cruz como remanescente de quilombo, acompanhado da emissão do título de propriedade definitiva das terras da comunidade.

Me pergunto então: o que levaria Seu Chico a assumir esta posição de liderança e por que esta teria sido aceita pela comunidade sem disputa? Segundo ele próprio me relatou – algum tempo depois, já em 2008, quando tomávamos chimarrão na cozinha de sua casa em um domingo de garoa fina e de lado no Rincão da Cruz – sempre se interessou por política, desde pequeno ouvia as notícias no rádio sobre as quais conversava com seu pai enquanto trabalhava, pois frequentou a escola apenas durante seis meses. Disse ele: *“faço pelos outros porque eu não preciso”*.

Em 2003 ele foi procurado, na venda que possuía na época, por uma funcionária da Emater, que o avisou da possibilidade de acessar a categoria quilombola. Seu Chico então – após uma viagem¹¹ a Porto Alegre¹², onde, como me contou, junto com outros líderes de

¹¹ Acredito que se trate da viagem ao lançamento do livro de Rosane Rubert em 2005. Assim teriam se passado pelo menos dois anos entre a anúncio da Emater e a viagem que Seu Chico realizara a Porto Alegre.

¹² Capital do Estado do Rio Grande do Sul, que dista aproximadamente 240 km do município de Pelotas.

comunidade, assinou a sua chefia – logo começou a visitar os “morenos” da região, a fim de organizar uma comunidade que pudesse pleitear formalmente alguma assistência estatal, se tornando, dessa forma, por sua vontade, o chefe da comunidade do Rincão da Cruz. Agora, se Seu Chico foi procurado pela Emater, não foi apenas em função de seus desejos particulares, mas também “*por ser um negro valoroso e influente na região*”, como me contou Kléver em 2007, dizendo que, além disso, Seu Chico sempre foi muito respeitado pelos colonos e negros da região. Nesse sentido, uma passagem do diário de campo de 16 de agosto de 2008 explicita algo interessante:

Depois da visita ao cemitério, Seu Chico parou na venda sem me avisar [estávamos no seu carro, um Corcel azul 76]. Entramos: o bar (venda da Norma) estava cheio, era muita gente bebendo e falando. Quando passei a porta, se fez um longo silêncio. Logo que se voltou a conversar no bar vagaram várias cadeiras, pois, um jogo de pife começou em uma sala ao lado. Seu Chico sentou e pediu para que eu sentasse ao seu lado. Os que não foram para o pife seguiram conversando, contando histórias e narrando acontecimentos por vezes tensos, mas sempre com desfechos engraçados: como uma vez em que um alemão disse para Seu Chico que pra resolver o problema do Brasil era preciso matar um negro por dia e Seu Chico respondeu a ele que se morressem três alemães por dia aí sim o problema seria resolvido, pois por cada negro teriam que morrer pelo menos três alemães pra equilibrar. A tensão vinha por conta do narrador desta história ser um alemão, que ria, porém, ao mesmo tempo era como se provocasse Seu Chico.

Todos se referiam a Seu Chico com respeito, tratando-o por Seu (senhor) como também faço aqui. Dentro do bar da Norma, o único negro era ele. Quase todos dentro da venda eram alemães.

Quando perguntei mais tarde a Seu Chico se alguns dos outros quilombolas do Rincão freqüentavam o boteco da Norma, ele me respondeu que não, que ali negros quase não iam.

Então, procurando me concentrar nas questões que me fiz acima, talvez a própria posição de Seu Chico como proprietário de suas terras, somada às prerrogativas de valoroso, influente e respeitado às quais me referi acima, o tivessem transformado em um

modelo a ser atualizado por outros participantes da própria comunidade. Quer dizer, acredito que Seu Chico se tornou chefe em função de seus desejos, porém, foi aceito como chefe em função dos diferentes desejos dos outros participantes da comunidade. A motivação e o ingresso em um projeto de chefia fizeram com que, simultaneamente, a posição de Seu Chico, na guerra política ¹³ *fria* que imagino, representasse a da comunidade para o extra-sociedade, ou seja, um fora da comunidade quilombola do Rincão da Cruz. Por outro lado, acredito que sua posição também poderia influenciar como modelo em possíveis atualizações de outros habitantes da comunidade, ou seja, uma influência para intra-sociedade ou, uma influência *sendo* (camponês, quilombola, valoroso, respeitado...).

Ainda, acredito que algo pode ser dito em relação à empatia descrita no final do primeiro trecho transposto do diário de campo. Naquele momento, no primeiro contato com Seu Chico, uma conversa gravada, de três horas, com uma pessoa com ‘ótimo gosto futebolístico’, era tudo que um pesquisador neófito poderia querer. Dessa forma, ingenuamente posto em relação ao campo de pesquisa e, acreditando que empatia fosse uma categoria essencial no itinerário etnográfico, fui pra casa naquele dia territorializado e tranqüilo – o que duraria pouquíssimo tempo.

No dia 7 de junho de 2007, voltei ao Rincão da Cruz com a certeza de que iria conversar com Seu Chico e quem sabe conhecer alguma das famílias da comunidade. Para minha surpresa, a recepção não aconteceu da forma que eu esperava.

Quando cheguei à morada de Seu Chico ele estava na porta, tomando o seu ‘matezito’ e bem agasalhado devido ao frio. Ele lembrava de mim, mas pediu que eu o rememorasse das minhas intenções em relação à comunidade, ou nas palavras de dele: “o que tu queres com a gente mesmo?”. Assim, explicitiei as minhas intenções em

¹³ Me inspiro aqui na política vista como uma guerra por Jabes Ribeiro, Prefeito de Ilhéus (de 1983 a 1988, e de 1997 a 2004) – transcrita na etnografia a respeito do funcionamento da democracia de Goldman (2006) – quando diz a Marinho (Gilmário Rodrigues dos Santos), que na época pleiteava uma nomeação a administrador do Memorial da Cultura Negra de Ilhéus, que estava sentindo falta de seu apoio “na guerra” (p. 64).

compreender a dinâmica de sua comunidade, a forma como ela se organizava, o que fazia com que as pessoas se colassem umas às outras, enfim, como acontecia o processo de identificação do grupo, entre si. [pois esse era o meu interesse na época] Seu Chico me interrompeu explicando que as pessoas se identificavam nas reuniões organizadas por ele e pela Emater, lá conversam e se organizam. Ele não pareceu com vontade de me conceder seu tempo, lembrava da minha intenção de visitar outras famílias da comunidade, porém me disse que tinha afazeres naquela hora e as visitas seriam muito demoradas. Me propôs, se não fosse muito dispendioso, que eu voltasse no sábado pela manhã para podermos proceder com as visitas. Fiquei um pouco chateado com a recusa de Seu Chico e com o campo que teria que abandonar já na chegada.

Para quem ainda se deliciava com a tranquilidade do campo de dez dias antes, não parecia uma boa forma de retornar. Após me receber em nome da comunidade e escutar a minha ‘explanação acadêmica’ de intenções, Seu Chico me interrompe e deixa claro que ele, junto à Emater, organiza e faz com que as pessoas se coleem em uma comunidade. Extrapolando: a comunidade de *remanescentes de quilombo* do Rincão da Cruz *ali*, era como se fosse o próprio Seu Chico. Dessa forma parece que incorri em uma desautorização de seu poder de coalizão. Por certo eu poderia ter colocado em cheque sua posição de chefe tanto para o extra-sociedade – posição a qual eu realizava naquele momento, a saber, os ‘não-quilombolas’ –, quanto para o intra, ou seja, a qual Seu Chico também realizava naquele instante. Em outras palavras, procedendo com aquela explicação, eu o desautorizei tanto em sua possibilidade de representar o coletivo, como na possibilidade de representar *para* o coletivo do Rincão da Cruz, quer dizer, naquele momento, para ele mesmo. De todo modo, o caso é que Seu Chico se negou a me receber e a me levar ao encontro dos outros ‘quilombolas’ e, além disso, pareceu cuidar para que eu não tivesse acesso, naquele momento, a outros integrantes da comunidade sem a presença dele, pois, rapidamente, me propôs que voltasse dois dias depois (estávamos em uma quinta-feira). Eu sabia que era importante voltar no sábado, mas infelizmente não havia possibilidade de visitar a comunidade nessa data.

Encontrei Seu Chico de novo no dia 30 de junho de 2007, por motivo do lançamento, na 15ª Fenadoce (Feira Nacional do Doce) de Pelotas, do livro “Descobri que tem raça negra aqui”, realizado pelo Capa (Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor) com o apoio do Programa de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia do Ministério do Desenvolvimento Agrário. Seu Chico conversava com Kléver e logo que os vi fui cumprimentá-los. Em uma conversa amigável, Kléver me perguntou a respeito do trabalho com Seu Chico e me disse que passasse na Emater para conversarmos. Seu Chico, um pouco calado, se limitou a responder a minhas palavras de que não sabia que ele estaria no lançamento do livro: “A Emater colocou um ônibus e eu vim junto com uns da comunidade”. Ele não fez menção de me apresentar a outros participantes da comunidade e então, respeitando o espaço requisitado por ele, nos despedimos com minha lembrança que em alguns dias gostaria de voltar ao Rincão. Seu Chico disse que estaria me aguardando.

Após dois dias, me encontrei com Kléver em uma das sedes da Emater-RS em Pelotas.

Depois de descrever o andamento do meu trabalho na comunidade [o que no momento parecia uma tarefa quase impossível] comentamos a respeito do evento acontecido na 15ª Fenadoce. Entre outras coisas, Kléver me disse que o ônibus que levou alguns integrantes da comunidade foi disponibilizado pela Emater, mas que era Seu Chico o responsável pela organização dos moradores que iriam participar da viagem ao evento.

Fato interessante, pois, ao mesmo tempo em que me ajudava a perceber a realização por parte de Seu Chico de duas posições diferentes, a saber, quilombola na minha presença e na de Kléver, e chefe em relação aos outros quilombolas do Rincão da Cruz, me sinalizava, na segunda posição, a possibilidade de realização por parte de Seu Chico de uma idéia instancial de poder centralizado, ou seja, a mobilização de elementos do código político-estatal. Parece então que, para além do encontro com a minha posição (que até então eu acreditava garantida) e com a posição de Kléver, Seu Chico também realizava uma chefia *stricto sensu* em relação aos quilombolas do Rincão da Cruz. Isto, adiante, me

instigou a pensar como estes viam Seu Chico, a posição de chefia ocupada por ele e, ainda, o que faziam com esta posição.

Kléver também me falou a respeito de um encontro de comunidades quilombolas da região sul do Rio Grande do Sul, organizado pelo Capa, que aconteceria em São Lourenço do Sul, no dia 14 de julho de 2007 e para o qual a Emater disponibilizaria um ônibus para a comunidade do Rincão da Cruz. [como havia feito para o lançamento do livro dois dias antes]

Enquanto esperava pelo dia do evento, lembro de entrar em contato com algumas teorias identitárias de relação, como *Identidade Contrastiva* e *Etnicidade*, e a partir daí (desejando um porto seguro) começar a ‘projetá-las em meus nativos’ do Rincão da Cruz e seus avizinhados. Enfim, sigo adiante.

Me desloquei de carro, no dia 14 de julho de 2007, para o III Encontro Regional de Comunidades Quilombolas da Região Sul do Rio Grande do Sul, realizado no Galpão Crioulo/Camping Municipal de São Lourenço do Sul. Participei, com outros pesquisadores e interessados pelo tema, desta reunião entre inúmeras comunidades quilombolas. Ao longo de um dia inteiro, começando às nove horas da manhã e avançando até as dezoito horas, realizaram-se desde apresentações artísticas, palestras e mesas-redondas com políticos da região e participantes do movimento negro, até mostras do trabalho realizado pelo Capa com as comunidades que apóia.

Antes de me reportar ao evento, é interessante comentar que norteando as ações do Capa, estão as idéias da recuperação, do resgate, e do registro da memória histórica dos afro-descendentes e suas origens nas nações independentes da África (Capa, 2007). A partir disso, a inclusão social, o incentivo à identificação e a organização das comunidades, além do auxílio na busca pelo reconhecimento formal destas como comunidades quilombolas ocupam o centro das ações desse órgão. É possível notar então que a dimensão étnico/racial é mobilizada com mais intensidade pelo Capa em suas ações do que, por exemplo, pela Emater.

Não foram raras às vezes que, em conversa com representantes do Capa, fui alertado de que a Emater, nas oficinas de capacitação que promove com as comunidades com as quais trabalha, não se preocupa com a questão racial. Dizia-se, por exemplo, que, ao invés de incentivar o trabalho de artesanato com motivos afro (cestos de palha, colares, brincos, berimbau, pandeiro...), ou oficinas de capoeira e rap, a Emater incentivava algo como a confecção de cestos com varinhas trançadas de folhas de jornal enroladas, o que não seria afro, segundo o Capa. Em contrapartida, pelo lado da Emater ouvi coisas como: “as comunidades assistidas pelo Capa são muito fechadas, assim, é mais difícil uma integração”. De todo modo, a comunidade de quilombolas do Rincão da Cruz esteve presente naquele evento organizado pelo Capa e, por isso, também eu estive lá.

Já na chegada encontrei Kléver. Ele me mostrou o ônibus disponibilizado para levar os moradores do Rincão da Cruz ao evento e me encaminhou a Seu Chico, que havia entrado para tomar café. Entrei no enorme galpão onde se realizariam as apresentações, mostras e palestras, mas não encontrei Seu Chico. A algazarra era grande, pois havia inúmeras pessoas lá dentro e o evento já estava por começar. Procurei um lugar para me sentar e observar a abertura oficial - não sem antes me apressar para pegar um café.

Com uma apresentação realizada por três percussionistas, um deles também cantor, de uma canção chamada Chora Mãe África, se formou uma mesa para a abertura oficial do evento: representantes do Capa, de cada comunidade ali presente, da prefeitura e do movimento negro foram chamados ao palco e discursaram cada um por mais ou menos 5 minutos. Entre discursos diplomáticos, apaixonados, edificantes (ser quilombola é isto ou aquilo) ou sobre o verdadeiro significado da identidade negra, algo chamou a atenção dos presentes no evento: Seu Chico, que representava a comunidade do Rincão da Cruz, se recusou a falar. Disse que estava com muita dor de cabeça, pediu desculpas e sentou à mesa, donde se levantara para não discursar. Terminada a solenidade de abertura fui procurar Seu Chico e, para minha surpresa, o encontrei comendo um pedaço de cuca e conversando com um senhor, líder de outra comunidade quilombola. Passei uns vinte minutos com eles e, entre outras coisas, falamos sobre o almoço e as guloseimas que imaginávamos comer à tarde. Em nenhum momento Seu Chico mencionou alguma coisa sobre a referida dor e, já de saída,

quando perguntei a respeito desta, ele não lhe concedeu a mínima importância, além de me responder com certo desdém: “coisinha de nada”.

Apesar de não ter acompanhado outros momentos de um possível uso da palavra por Seu Chico se dirigindo à comunidade do Rincão da Cruz, acredito que a partir dos fatos descritos acima e do contexto em que estes se realizaram, eu possa continuar extrapolando algo sobre a posição da chefia na comunidade quilombola do Rincão da Cruz.

Me parece que toda comunidade quilombola precisa de um chefe, assim como todo chefe quilombola precisa de uma comunidade. Porém, no caso do Rincão da Cruz, assistido pela Emater, a comunidade não exigiu ouvir o chefe ou que ele pronunciasse um discurso edificante – ou seja, ser quilombola é isto ou aquilo – diferentemente acredito das outras comunidades que participaram do evento, todas elas assistidas pelo Capa. Da mesma forma, acredito que Seu Chico não exigiu através das palavras que os participantes do Rincão da Cruz fizessem o que ele dizia, ou melhor, o que ele não dizia. Em termos *clastreanos*, a comunidade quilombola do Rincão da Cruz não exigiu de seu chefe o dom da oratória mesmo que fosse para não ouvi-lo, e ele, por sua vez, não exigiu da comunidade que o escutasse discursar e fizesse o que ele dizia. Quer dizer, ainda *clastreanamente*, que o chefe não exerceu *ali* o *direito da palavra* exigindo que os cidadãos quilombolas realizassem o que seu dirigente dizia e, ao mesmo tempo, não realizou o *dever da palavra*, pois, a sociedade quilombola não exigiu que ele *ali* fosse um grande orador.

Assim, a partir desta cena extrapolo: os participantes desta comunidade necessitam do ‘porta-voz’, ou seja, do chefe. Mas, internamente, necessitam menos da ‘voz audível’ que da ‘não audível’ dele; necessitam da posição que ele representa para o intra-social (quilombola, camponês, valoroso, respeitado...) para realizarem inovações inspiradas nesta posição.

Nesse sentido, aponto aqui para o que acredito ser uma questão estrutural no processo de formação da comunidade quilombola do Rincão da Cruz: em função de um menor interesse posto pela dimensão étnico/racial, no processo de formação da comunidade, outras dimensões são mais facilmente mobilizadas (ou percebidas mais facilmente pelo etnógrafo quando mobilizadas) por pessoas que dessa comunidade fazem parte. Assim, estas pessoas possuiriam, acredito, maior liberdade em um espaço que

utilizam para ressignificar a posição do chefe, diferentemente das comunidades assistidas pelo Capa. Em outras palavras, por realizarem, durante o processo de formação da comunidade, em menor intensidade elementos do código quilombola referentes à sobredimensão étnico-racial desse código, as pessoas do Rincão da Cruz demonstram outros interesses, que não o identitário, de forma mais explícita que as pessoas das comunidades assistidas pelo Capa.

Pois bem, aparece, a partir do lugar da chefia, alguma coisa do intervalo entre demandas: a posição do chefe é necessária, porém, existe chefe sem coerção, ou seja, os quilombolas do Rincão da Cruz precisam da posição política de chefia por vezes intensa de sobrecodificação estatal, porém, realizam uma possível transformação do que esta posição representa em acordo com seus desejos particulares; já o chefe, faz valer, extra-sociedade, a posição de sua guerra particular como guerra coletiva, mas, com o necessário aval da sociedade. Ora, parece que a questão dos níveis de gradação entre demandas sociais e jurídico-administrativas começa a ficar um pouco mais clara em sua complexidade a partir da posição de Seu Chico: por vezes realizando a máquina estatal através da mobilização intensa de elementos do código quilombola (representando, organizando e definindo os remanescentes do Rincão da Cruz), por outras dependente em seus desejos da comunidade que representa, Seu Chico acaba por transitar entre um lugar de poder e de não-poder. Se pode observar assim que o *centro de poder*, ou seja, a posição que realiza o agenciamento de uma sobrecodificação, aparece instancialmente em diferentes posições, porém, nem sempre realiza intensamente os elementos do código jurídico-administrativo quilombola.

Enfim, isto é o que posso explicitar sem ainda complexificar o intervalo a partir das posições de outros quilombolas desta comunidade e também da minha. Por agora, continuo pelo evento em São Lourenço do Sul.

Após o almoço, servido ao lado do imenso galpão, recomeçaram as palestras e mesas-redondas. Logo na primeira comunicação, na qual uma representante do Governo Federal falava sobre o critério de auto-atribuição como o estopim para o processo de reconhecimento por parte da burocracia estatal das comunidades quilombolas, acontece algo inesperado. A coordenadora do Capa, Rita Surita, pediu a palavra e se dirigiu a essa representante lhe dizendo que não adiantavam os

movimentos de auto-atribuição se o Estado não trabalhava para que eles “dessem em alguma coisa”. Disse ela que muitas comunidades se auto-atribuíam, mas que dar entrada com processo para titulação das terras no INCRA era confuso, pois a própria comunidade deveria fazê-lo e havia muitas que ainda não se organizavam como deveriam. Além disso, disse que o próprio decorrer deste processo dentro do INCRA era muito demorado e os negros das comunidades não poderiam mais esperar pela reparação da dívida que o Estado brasileiro possuía com eles. A representante do Ministério do Desenvolvimento Agrário parecia um tanto acuada, demonstrando surpresa com o comentário de Rita, que foi saudada com uma salva de palmas pelos espectadores da palestra.

Parece que há uma prática de ‘sobrecodificação estatal’ mais intensa em relação à mobilização de elementos étnico-raciais do código quilombola na fala de Rita Surita que na própria fala da burocracia de Estado, na figura da representante do Ministério do Desenvolvimento Agrário. Pois bem: se o Estado, na fala de Rita Surita, ganha contornos de dominador e opressor e não apenas de parceiro – ou seja, opressor na colônia e no império ele parece não ostentar de forma perene o caráter de salvador e libertador que ‘possui’ na república – acredito que ela – levando em consideração que a escravidão foi o processo que deu não apenas legitimidade, mas inteligibilidade à idéia de nação – acabe por *re-inventar* o próprio Estado republicano quando aciona o argumento da dívida histórica. Assim, de novo se observa algo curioso: ali o Capa se ‘harmonizava’ com a máquina estatal mais que a sua própria burocracia consigo mesma, quer dizer, uma demanda do que se poderia dizer pólo social passa a níveis mais próximos do jurídico-administrativo pela voz de Rita Surita, que mobiliza de forma importante elementos da sobredimensão étnico/racial, atualizando e realizando assim a própria máquina estatal.

Penso então: se eu me perguntasse se a máquina estatal é realizada apenas pela burocracia do Estado, talvez eu chegasse à conclusão de que não, pois o Capa não faz parte dos ‘aparelhos oficiais do Estado’. Mas então a própria noção de aparelhos oficiais não faria mais sentido, pois a máquina estatal poderia ser realizada a qualquer momento por qualquer pessoa que executasse uma sobrecodificação ‘harmonizada’ com algum elemento do código engendrado por esta máquina. Ora, quem engendra então o código da máquina estatal, serão apenas os ‘aparelhos oficiais do Estado’, ou seja, sua burocracia?

Adiante, à tarde, começam as apresentações artísticas: grupos de capoeira das comunidades quilombolas, grupos de hip-hop destas e também da periferia de Pelotas e São Lourenço, grupos de dança apresentando o Maculelê com saias de palha, entre muitas apresentações musicais com violões e instrumentos de percussão.

*Ao final do dia, o grupo de hip-hop C.N.R., do bairro Dunas de Pelotas subiu ao palco. Composto por três vocalistas e um DJ, o grupo encantou muitos no evento, que se levantaram dançando e batendo palmas. Com a música *Escravos do Mundo* o C.N.R. cantou um link entre a questão quilombola e a questão do negro na periferia urbana. O refrão desta música diz assim: “nas chibatadas, pelourinhos, rios de sangue... escravos do mundo.”*

Não há como não notar que, ao mesmo tempo em que se enrijece uma fronteira, outras se afrouxam. Se a conexão entre os quilombolas e os negros do bairro Dunas em Pelotas nos encaminha a pensar um centro étnico/racial no qual tudo ressoa, por outro lado, fronteiras como rural/urbano e quilombo/classe popular, por exemplo, são pulverizadas instancionalmente, o que faz com que se imagine que outros centros, instancionalmente, parem de ressoar.

Penso então através da experiência neste evento: dependendo da dimensão momentaneamente mobilizada por diferentes pessoas, existe a atualização de uma posição instancial em cada pessoa, assim se poderia dizer que não se tratam de realizações de posições individuais (músico, negro, quilombola, indivíduo urbano, indivíduo rural, líder de comunidade...) em um aglomerado de pessoas (comunidade de remanescentes de quilombo do Rincão da Cruz, encontro de comunidades quilombolas em São Lourenço, comunidade do bairro Dunas...), mas sim de uma possível multidão em cada pessoa vivendo um *tudo* a cada posição que realiza em diversos e instanciais aglomerados.

Agora, voltando para as idéias que eu ‘projetava nos meus nativos’ anteriormente ao dia do evento, me caberia agora dizer que não existia mais para mim a possibilidade de pensar os remanescentes de quilombo a partir de conceitos como *grupo étnico*, *identidade contrastiva* e *etnicidade*, por exemplo, pois, as noções de perenidade, unidade e adoção,

que norteiam a produção de conhecimento realizada em função destas idéias, não faziam mais nenhum sentido para mim e, mais ainda, pareciam não fazer sentido algum para as pessoas envolvidas na ‘minha’ pesquisa. Parece claro, então, que meu desejo de encontrar um porto seguro em algumas teorias antropológicas, em poucos dias, havia caído por terra, pois, o evento em São Lourenço do Sul havia potencializado a percepção de uma contingência imanente à questão dos remanescentes de quilombo.

Voltei ao Rincão da Cruz dia dezessete de novembro de 2007. Seu Chico me recebeu muito bem em sua casa e, em função de um convite meu para conhecer outros moradores da comunidade, nos encaminhamos à casa de Maria de Lurdes Lacerda no Triunfo, 4º distrito de Pelotas.

A escolha da visita especificamente à casa de Maria foi feita por Seu Chico, que apenas me guiava, sentado no banco carona, pela estrada de terra até a respectiva moradia.

Chegando à casa de Maria de Lurdes, Seu Chico a apontou dizendo: “*está aí a moça*”. Ainda, se dirigindo a Maria disse, enquanto se sentava à sombra de uma árvore, com o esposo dela, Neri Santana: “*ele é da universidade, quer conversar contigo*”. Ficamos assim, eu e Maria, à vontade para conversar.

‘quilombola’: Maria de Lurdes, 46 anos de idade, estava sentada em frente a sua casa com seu esposo e três filhos: Augusto César Lacerda Santana, Marcelo Lacerda Santana e Leonardo Lacerda Santana. Dos filhos que moram com Maria, não estava apenas José Augusto Lacerda Santana, que havia saído para o colégio para jogar futebol. Cleide Lacerda Santana, outra filha de Maria, é falecida. Maria tem sete filhos, mas “... como duas filhas se casaram... ficaram cinco...”. As duas filhas às quais Maria se refere são Verinha Maria Lacerda e Marilhane Lacerda Santana, filhas de Neri Santana – como todos os outros filhos – e que moram em Canguçu.

A casa de Maria de Lurdes – de tijolo furado, sem reboco e com telhas Brasilit – foi levantada por um pedreiro, colono, com “*o material que a Emater conseguiu*”. Trata-se do programa RS/Rural do qual Seu Chico e Kléver haviam me falado. A mãe de Maria, Dona Thereza Nunes Lacerda, mora alguns metros abaixo e sua casa também foi construída com

recursos do mesmo programa; assim como a casa de Volmir Lacerda Dias – casado com Maria Nunes e irmão de Maria de Lurdes – que fica à direita da casa de Dona Thereza.

Maria me disse que continuava batalhando e que sua vida não havia mudado nada: “... não vai nem pra frente e nem pra trás”. Porém quando começamos a falar sobre a Emater em função de uma frase a respeito das suas plantações – “a Emater... esses quilomboemater... deram semente para gente” – ela logo disse que era “interessante ... a vida mudou muito... eles ajudam muito a gente”. Ainda: “porque se não fossem eles nós não teríamos casa, nós estaríamos morando em uma casa de pau... de madeira aí”. Maria também me contou que sempre vai aos encontros de comunidades quilombolas: “porque eu sempre to aí junto com os quilombolas, onde tem reunião eu estou junto porque... eles deram muita ajuda pra gente do Rincão, né? Então, não gosto de falhar”.

Em poucos instantes parece que Maria mobiliza diferentes dimensões de sua vida e, enquanto conta que esta não vai “*nem pra frente nem pra trás*”, não se refere ao trabalho realizado pela Emater, mas sim a algo que aqui não posso condições de explicitar.

Já quando ela fala a respeito da realização de alguns de seus desejos com a parceria da Emater, como a construção de sua casa “*de material*” e a realização de sua plantação, a descrição de sua vida muda radicalmente: o que anteriormente não havia *mudado nada* passa a um *mudou muito*. Assim, se em relação à dimensão da habitação e do trabalho algo mudou, em relação a outras dimensões parece que a vida de Maria pouco havia mudado. Mas então, que demandas (aquelas que não posso explicitar) estariam imbricadas nos desejos não realizados de Maria? Estaria posta entre outras uma demanda identitária específica? Maria esteve no evento em São Lourenço, ela foi uma das participantes da comunidade de quilombolas do Rincão escolhidas para a viagem por Seu Chico e, além disso, foi a primeira pessoa da comunidade quilombola do Rincão que me foi apresentada pelo chefe. Isto, que poderia me indicar que Maria de Lurdes estaria afinada com Seu Chico no que diz respeito, por exemplo, à realização dos elementos relativos à demanda étnico/racial do código quilombola, ao contrário, não me pareceu significar coisa alguma naquele momento para ela. Maria não demonstrou mais que um desinteresse pelo critério identitário posto na forma de uma categoria, quer dizer, ela não requisitou a identidade

quilombola em nenhum instante para si. Parece que ali, ela era menos quilombola que *os emater*, anunciadores da categoria.

Ainda, aparece neste encontro um possível espaço requisitado por Maria e respeitado por Seu Chico. Espaço este de atualização da idéia posta na e pela posição de chefia, o que entendo que permita que Maria realize seus desejos transformando-a. Acredito que tal indício corrobore em favor da questão estrutural de formação da comunidade a qual mencionei anteriormente.

Seguindo, penso a respeito de uma palavra dita por Maria: para ela, os *quilombolemater* seriam apenas os funcionários desse aparelho de Estado? E ainda: o que teria nosso encontro realizado com a minha posição de etnógrafo?

Parece que ocupo instancionalmente através de Maria, durante nossa conversa, gradações em um espaço *entre* o intra e o extra-sociedade. Quer dizer, primeiramente uma posição colada a de Seu Chico, pois me encontro com um discurso que poderia ser proferido a ele, mediador *de dentro* da comunidade: “*a vida não mudou muito, não foi nem para frente nem para trás*”. Porém, quando Maria começa a falar da Emater e da incidência em sua vida dos projetos desse aparelho estatal, seu discurso sofre uma variação significativa, como se ela necessitasse ‘ingenuamente’ exercer o lugar ‘harmônico’ de ‘porta-voz ideal’, por vezes realizado por seu chefe, e isto me coloca instancionalmente em outra posição, não harmonizada com a de Seu Chico no espaço de mediação. Em outros termos, se por um momento estive mais *dentro* do Rincão da Cruz, em seguida ocupei um espaço mais *fora*. Já Maria, reclama e reivindica com quem poderia estar a serviço da comunidade, ou seja, *dentro* dela como chefe, mas logo me enxerga como possível braço forte do *fora*, e então enaltece as realizações da Emater para com a sociedade da qual faz parte.

Pois bem, se acima me referi à ingenuidade de Maria para atuar na posição de chefia que ela delega a Seu Chico, tal adjetivação diz respeito a uma não familiaridade com a posição de chefia e, mais ainda, com o discurso ‘quilombolagizante’ com o qual Seu Chico por vezes se harmoniza, e não em relação às estratégias que ela utiliza para contemplar seus desejos particulares. Dito isto, me volto a observar como Maria instabiliza este discurso instituído em função de suas vontades: quilombolemater demonstra como um *fora* (Maria), do que seria instancionalmente o *dentro* de Seu Chico e eu, ou seja, o lugar de

anunciadores da categoria quilombola, pode transformar e graduar um espaço entre posições que para o discurso que as cria representam pólos marcadamente distintos.

Maria de Lurdes vive como diarista: “... *eu trabalho assim, os agricultores me chamam pra capinar, pra fumo... eu vou...*”; cria animais: “... *criar um porco, a gente também cria... umas galinhazinhas... mas, é que tudo é caro pra criar...*”; e além disso planta batata doce, feijão, amendoim e verdura para consumo próprio e de sua família. Porém, mesmo assim, nas palavras da própria Maria de Lurdes: “... *é tudo no comprado... a terra não é boa*”.

Maria, pelo que me contou, é mantenedora da casa. O marido não trabalha porque tem “problema de sinusite e coração” e uma vez chegou a ficar duas semanas de cama e quase morreu.

Três dos filhos de Maria de Lurdes estão cursando o ensino fundamental: José César Santana, na quarta série, Augusto César Lacerda Santana, na terceira série e Marcelo Lacerda Santana, que cursa a segunda série. Maria faz questão que eles estudem, ou nas palavras dela: “... tem que estudar, para ser alguma coisa na vida, né? Como diz a professora deles, ‘pra ser cidadão’”.

A partir de 2002 Maria de Lurdes começou a receber o Bolsa Família que, na época, se chamava Bolsa Escola, como ela mesmo explicou. Através da professora da escola de seus filhos, que frisou a importância da permanência destes no colégio, ela ficou sabendo do programa do Governo Federal. Segundo Maria o programa “... *ajudou bastante... mas não dá para comprar roupa... uns calçadinhos, né?*”, ainda, disse que o dinheiro do Bolsa Família era todo para os filhos, que para ela nunca compra nada. No entanto, o recurso do Bolsa Família também aparece como importante fonte de renda (e as vezes única) para a existência da família:

“Eu disse pro meu marido, o primeiro Bolsa Família eu vou gastar tudo com eles, eram quarenta pila, fui numa loja e comprei tudo para eles, tinha tudo ... Cheguei com um sacolão de roupa e eles ficaram tudo faceiros. Comprei chinelinho, alimentação, super... Pra mim não compro, só pros filhos... o dinheiro é deles não é

meu... o governo dá para eles, né?... Bem dizer, se não fosse o dinheiro nós já passávamos fome agora com meu marido parado e eu sem serviço... a gente vive mesmo, é do Bolsa Família.”

Parece que Maria já realizava seus desejos e os de sua família através da mobilização de uma categoria jurídico-administrativa anteriormente à possibilidade de acessar a idéia remanescentes de quilombo. Assim, de forma semelhante à estratégia utilizada em referência à categoria quilombola, na qual se poderia dizer que Maria de Lurdes não realiza, sem sobrecodificação, os elementos identitários do código da máquina estatal, ou seja, a adoção da identidade quilombola, no caso do Bolsa Família ela também não realiza a idéia de identidade posta em jogo pelo código estatal, a saber, a adoção da identidade *nacional* – apresentada pela professora do colégio de seus filhos como cidadania. Porém, se observa em uma passagem acima, no trecho do diário de campo, um momento em que Maria mobiliza elementos do código estatal dizendo em relação aos filhos: *“tem que estudar, pra ser alguma coisa na vida, né?”*. Então, talvez Maria realize outra idéia de ‘sobrecodificação identitária’, como os ‘com escola’ e os ‘sem escola’, por exemplo, e sua preocupação e interesse não possuam relação com uma identidade nacional, mas sim com a diversificação de oportunidades para seus filhos no futuro.

Pois bem, acredito que Maria aponte em nosso encontro para outra compreensão do que vem a ser cidadania. Mais do que o interesse em adotar um estatuto de quase-cidadã ou de liberdade controlada, ou seja, um quilombola de direito do Rincão da Cruz, ou um ‘cidadão brasileiro’, no caso de seus filhos, ela se interessa com o que se pode chamar de cidadania de fato, em outros termos, com suas condições de existência e de sua família, pois logo, como havia feito em relação à categoria quilombola, realiza uma transformação da idéia do programa Bolsa Família, este que passa a manter com os recursos que disponibiliza toda a sua família.

Penso então: se é dever do Estado garantir as condições de cidadania para, por exemplo, os nacionais, ou quilombolas, não existe uma dissonância entre a forma de exercício e atualização do poder político estatal e as vontades e desejos das pessoas que deveriam ser assistidas por este? (Ou seja, qual é a compreensão de cidadania que está posta em jogo?) Quer dizer, o espaço previsto entre demanda jurídico-administrativa e demanda social não tende a se tornar um abismo quando a idéia identitária, pela qual a

máquina estatal cria, dita as demais dimensões? Ou ainda, se eu imaginasse que as pessoas (inclusive eu) adotam identidades, não estaria eu atualizando uma vontade de verdade posta na posição de significante, ou seja, harmonizando as duas demandas previstas e eliminando assim o hiato posto também pela idéia de adoção? Enfim, o que é fazer pesquisa?

*Já anoitecia e, como as casas da comunidade em sua maioria não possuem energia elétrica, Seu Chico (que interrompeu educadamente a entrevista nesse momento) sugeriu que em um outro dia chegássemos mais cedo para prosseguir com as visitas, pois já estava anoitecendo. Partimos da casa de Maria de Lurdes e de sua família com um convite para que voltássemos logo em um “... não **demorem** muito dessa vez”.*

Lembro de estar dirigindo e pensando, me sentindo instável como meu próprio discurso. De tudo, as últimas palavras proferidas por Maria não paravam de ‘martelar’ à minha cabeça. Se no carro estávamos eu e Seu Chico e esta era a primeira vez que eu visitava Maria, existiria um *vocês*, naquele momento, para além de nós dois, eu e ele? Se existisse, estaria eu instancialmente junto a Seu Chico e à Emater (*quilombolas-emater*, anunciados por Maria), ou seja, seria eu ali também um *quilombolemater*?

O fato é que pela primeira vez em campo senti se esvaír a minha posição de etnógrafo.

Deixei Seu Chico na casa dele, que fica a uns vinte minutos de carro da casa de Maria de Lurdes. Ele me disse que eu poderia chegar ali sem problemas e que estaria me esperando para continuarmos visitando as casas dos quilombolas. O chefe não me pareceu disposto a permitir que eu fosse à casa de Maria de Lurdes sem a sua companhia, demonstrando sua vontade de me acompanhar nas visitas que eu pretendesse fazer. Me despedi e agradei por sua gentileza.

[Voltei¹⁴ à comunidade do Rincão da Cruz no dia dezesseis de dezembro de 2007.] *Saí às nove horas da manhã, para chegar por volta das dez e meia e conversar um pouco com Seu Chico antes de partirmos para as visitas. Seu Chico me recebeu e logo em suas primeiras palavras perguntou se eu não poderia esperar um pouco antes das sairmos às visitas. Respondi que sim e ele prontamente colocou a mão no bolso e tirou dois reais dizendo: “... toma, vai na cachoeira do Arco-Íris... é bonito lá, tu conhece?... volta depois do almoço... lá pela uma...”¹⁵. Respondi a Seu Chico que não se incomodasse com os dois reais e que já conhecia a cachoeira, mas fazia muito tempo que não ia lá. Disse ainda que não me importaria em esperar até a uma hora.*

Assim, parece que, em alguma medida, uma prática semelhante à da política de Estado é realizada por Seu Chico no meu encontro com ele: primeiramente, em uma explícita, e ‘concreta’, manifestação de poder de capital: oferecimento de ajuda em dinheiro; em seguida, com a mesma prática comum aos aparelhos do Estado que trabalham no atendimento direto à população: gasto de tempo.

Quando retornei à casa de Seu Chico, que fica a uns quinhentos metros da cachoeira, encontrei-o sentado na frente de sua casa me esperando. Me convidou para entrar, perguntando se eu não queria almoçar. Respondi que sim. Seu Chico então chamou sua filha, Maria de Lurde, para “colocar o almoço”: carne de porco, pão e café preto. Ele já havia almoçado e enquanto eu comia pedi que me contasse a respeito de sua família. Além disso, Seu Chico me falou das reuniões que aconteciam na comunidade, com os moradores e representantes da Emater-RS, para pensar a construção de um centro comunitário ao lado do cemitério dos negros no Rincão da Cruz. Após a refeição, durante a qual eu comia e anotava, saímos, por convite de Seu Chico, para a casa de Maria de Lurdes.

Estabelecer um paralelo deste jogo com o da política da máquina estatal não é difícil, pois se sabe que o caleidoscópio da estratégia gira com breves paradas e as posições

¹⁴ Nesse dia fui acompanhado a campo pela pesquisadora Carolina Rodrigues.

¹⁵ A visitação à cachoeira do Arco-Íris há alguns anos é paga. Trata-se de um parque privado com infraestrutura para se passar o dia ou acampar.

e oposições se modificam em curtos espaços de tempo. Assim, o comum do jogo político estatal parece ser a demarcação de uma posição, ou patamar de *status*, anteriormente a possíveis alianças que venham a elevar esse patamar. Nada mais semelhante ao meu encontro com Seu Chico neste dia: após travar comigo uma rápida mas importante disputa, ele investe em um acordo que acabamos por celebrar à mesa. Já de minha parte, meu investimento inicial acabou em bons frutos, pois eu começava ali a compreender a importância de minha presença no Rincão para Seu Chico, o que certamente me municiava com algum capital no jogo ali estabelecido. Nesse sentido, eu poderia dizer que Seu Chico e eu praticávamos instancionalmente a política da máquina estatal ali no Rincão da Cruz, ou seja, nós realizávamos o Estado.

Quando cheguei à casa de Maria de Lurdes ela estava sentada embaixo de uma árvore, que fica em frente à sua casa, com um grupo grande de pessoas (quinze mais ou menos). Na minha última visita à casa dela, tirei fotos suas com seus filhos e esposo: as imprimi e presenteei-a com elas. Maria gostou muito das fotos e riu dos filhos que saíram em poses engraçadas.

Sentamos eu, Seu Chico e Carolina [a pesquisadora] na roda de prosa, e ele fez questão de me apresentar como Camilo da Universidade. Durante os trinta minutos que permanecemos ali a conversa foi quase todo o tempo a respeito da falta de energia elétrica. O assunto foi sugerido por um amigo da família que havia almoçado por ali. Esse amigo levantou-se logo depois que sentei e, me agarrando do braço com força, perguntou: “mas quando vem a luz, o que é que falta para botar a luz?”. Lhe respondi que eu não fazia parte das pessoas que trabalhavam diretamente para pôr luz na região. Por alguns segundos, me pareceu que ele não compreendia o que eu estava falando. Logo em seguida, desvencilhando o meu braço da mão dele, Seu Chico o encaminhou ao lugar do qual ele tinha levantado e olhando para mim disse: “está cheio... está cheio”, apontando para sua boca com o polegar estendido e o resto da mão fechada como se estivesse segurando um copo, ‘naquele gesto’ da bebedeira.

Se de alguma forma o amigo de Maria de Lurdes não compreendia o que eu dizia, também devo dizer que eu não compreendia sua atitude. Naquele momento eu já não me enxergava como anunciador da categoria quilombola. Porém, há poucos instantes eu havia

sido dito por Seu Chico como “*da universidade*”, portanto, para o amigo da Maria eu fazia parte do *fora*, ou seja, talvez dos quilomboleater. Penso que talvez por se encontrar um tanto ‘desinibido’, ele não manteve o mesmo cuidado estratégico que Maria mantivera anteriormente, no nosso encontro do outro dia, de exaltar as realizações proporcionadas pelo braço do Estado que trabalha diretamente com o Rincão da Cruz. O amigo não estava preocupado com isso, talvez, naquele momento, ele fosse puro desejo.

Seu Chico atuou ali como um fazedor de paz. Uma guerra declarada nesse contexto não seria bem-vinda para mim, para Seu Chico, para Maria e seu amigo, ou seja, para ninguém, e o chefe entende muito bem as regras do jogo. Ao mesmo tempo, o amigo de Maria sabe que Seu Chico possui o *know-how* da chefia e da mediação e, exatamente por isso, entre outras prerrogativas, acredito ter permitido ser acalmado pelo chefe.

A partir daí as pessoas sentadas na roda falaram muitas coisas, todas colocaram suas demandas e de alguma forma acreditavam que eu pudesse contemplá-las. Seu Chico só observava de longe, pois estava ‘fora da roda’, e conversava com Carolina.

Seu Chico de novo respeita um espaço no qual as pessoas possam ressignificar a posição de *fora* que ele representa para elas e que, neste momento narrado, passo talvez eu a representar para o grupo. Porém, se encontra sempre à espreita, ao longe, zelando pela paz no *entre*. Ainda, se pode notar que diferentemente do acontecido no meu encontro anterior com Maria de Lurdes, em que eu e Seu Chico realizamos níveis heterogêneos de gradação no espaço de mediação (níveis percebidos por mim através do discurso de Maria) aqui escuto um discurso que não exalta o trabalho dos aparelhos de Estado e que, portanto, confunde as posições dadas por Maria de Lurdes em nosso encontro anterior.

Reivindicações como: “está tudo indo, mas está ruim a luz.” ou “a gente gasta dez pila de vela toda semana” ou ainda, “pegamos uns quantos parentes e fomos lá na CEEE e eles disseram que é só arrumar uma empreiteira” foram o mote da prosa. Dona Thereza, mãe de Maria, também me disse que fazia dois anos que queria se aposentar e não conseguia porque “sempre faltava o modelo 15”. Ora, eu nem sei o que é modelo 15.

A fala de Dona Thereza realmente me impressiona. Acreditando, depois da manifestação do amigo de Maria, que eu ocupava um lugar *dentro* da máquina estatal ela acaba por afirmar o meu *fora* do lugar burocrático cristalizado no qual, depois da manifestação do amigo de Maria, eu poderia me pensar *dentro*. Em outros termos, eu não poderia estar ocupando um lugar perene ‘na ponta’ da burocracia estatal sem conhecer e compreender os seus meios de exercício, dos quais o modelo 15 (que depois vim a saber que se trata do modelo de documento para ingresso com a ação de concessão para a aposentadoria rural por idade) era ali um dos mais importantes.

Quando Carolina terminou a entrevista que realizava com Seu Chico, a conversa de alguma forma já tinha ‘esfriado’ e, me sentindo um pouco estranho, levantei, agradeci a recepção e me dirigi a Seu Chico o convidando para seguirmos caminho e prosseguirmos com outras visitas.

Seguimos, em direção à casa de Rosa Maria Lacerda Siqueira, que fica também, como a casa de Maria de Lurdes, no Triunfo, quarto distrito de Pelotas. Seu Chico sugeriu a visita à casa de Rosa Maria por tratar-se de um local mais perto de onde estávamos, mas retorquiu dizendo: “... é que lá tem muita criança tché...”. Como não objetei à idéia da visita, nos dirigimos à casa de Rosa.

‘quilombola’: Rosa Maria Lacerda Siqueira, 42 anos de idade, tem seis irmãos, todos filhos de Dilhermando Siqueira e Eva Lacerda. Rosa Maria tem três filhos com Nilo Dias, seu marido: Fabrício Siqueira Dias, Danilo Siqueira Dias e Dionatan Siqueira Dias. Os filhos de Rosa Maria não freqüentam a escola, pois, como ela me disse, não tem condições de mantê-los na instituição. Rosa Maria mora em frente à casa de sua mãe, Eva Lacerda, que mora sozinha. O pai de Rosa Maria já faleceu há alguns anos.

No entorno da casa de Eva Lacerda moram seus filhos. Em cada casa – seis no total – moram também os companheiros e os filhos dos respectivos casais. À direita da casa de Rosa Maria mora seu irmão Delmar Lacerda Siqueira e sua esposa Adriana Lacerda Siqueira. O casal tem seis filhos. À direita da casa de Delmar e Adriana fica a casa de Derlino Lacerda Siqueira, casado com Sedeni Lacerda Siqueira, com a qual tem oito filhos.

Um pouco abaixo, a uns vinte metros, em um declive do terreno, moram a irmã de Rosa Maria, Therezinha de Jesus Nunes e seu esposo Leopoldo Santana. O casal tem oito filhos.

Ao lado direito da casa de Eva Lacerda há um pequeno galpão, sem paredes, onde mora a família da irmã de Rosa Maria, Sandra Lacerda Siqueira e seu esposo Sandro Lacerda Siqueira. O casal tem dois filhos. Ainda, ao lado desse galpão, há um ‘puxado’ onde moram Amador Lacerda Siqueira, irmão de Rosa, e sua esposa, Leda Santana. O casal tem cinco filhos.¹⁶

Das casas desse aglomerado de pessoas apenas duas são de alvenaria, construídas com tijolos de seis furos e telhas Brasilit, através de recursos do programa RS-rural. Essas são a de Rosa Maria e a de seu Irmão Delmar. As outras casas são todas de madeira e telhas de zinco, com exceção das duas que abrigam as famílias de Sandra e Sandro Lacerda Siqueira e a de Amador Lacerda Siqueira e Leda Santana, que possuem apenas uma lona preta por cima.

Quando cheguei à casa de Rosa Maria vi uma quantidade enorme de crianças aparecendo por todos os lados da casa, que fica mais à frente, perto da estrada. Quando Seu Chico me falou que eram muitas crianças eu não imaginava que fossem tantas. Parei o carro na frente da casa de Rosa, por orientação de Seu Chico, e desci. Rapidamente fiquei cercado por crianças de todos os tamanhos. Seu Chico dava “alô” a todas e pediu para uma delas chamar Rosa Maria. Esta já aparecia correndo e disse quando se aproximou: “que bom que vocês estão aí”. Seu Chico me apresentou a Rosa e disse que entrássemos para conversar com maior tranquilidade. Quando me dirigi para dentro da casa de Rosa, Seu Chico foi conversar com Eva em frente à casa dela.

Algumas situações no encontro com Rosa Maria se repetem de forma semelhante ao acontecido com Maria de Lurdes: eu e Seu Chico de novo passamos pela posição *vocês*, aquela mesma posição que pressupõe alguém para além de nós dois, eu e ele; Seu Chico de novo me encaminha a um “quilombola” da comunidade e se afasta, respeitando um possível espaço de ressignificação da posição de *chefia* que ele representa; posição esta que passo a ocupar gradualmente em relação a Seu Chico no encontro com Rosa Maria, tal

¹⁶ Nenhum dos filhos dos casais deste núcleo de moradia comum freqüentam a escola.

qual o acontecido com Maria de Lurdes. Ainda, o *alguém para além*, ou seja, o anunciador da categoria quilombola que eu e Seu Chico representamos, faz com que uma proximidade quase íntima recaia sobre meu encontro com Rosa, proximidade esta que se construiu muito em função do trabalho de Mara, funcionária da Emater-RS, que me foi muito citada por Rosa ao longo de nossos encontros.

Sentados na minha volta e de Rosa estavam umas vinte crianças e muitos dos moradores daquela comunidade. Rosa me contou a respeito de seu trabalho na lavoura de fumo do patrão¹⁷ e de como sua vida havia melhorado depois que ganhou a casa dela. Me disse que o que falta agora é a luz. Perguntei a respeito dos moradores daquele aglomerado, se eram parentes... Rosa me respondeu que todos ali eram parentes e me informou rapidamente os nomes e os locais de moradia de cada uma das pessoas.

A minha curiosidade a respeito do parentesco naquele aglomerado de pessoas entorno da casa de Eva Lacerda fez com que Rosa Maria me fornecesse respostas que eu já procurava ouvir, ‘fechando’ a comunidade sobre si, dando inteligibilidade ao processo de ‘quilombolagização’. Ou seja, a sobrecodificação que ela estrategicamente realiza mobiliza alguns elementos específicos do código da categoria quilombola referentes ao parentesco¹⁸.

Ora, se se consegue estabelecer paralelos entre Rosa Maria e Maria de Lurdes, em relação às estratégias que adotam utilizando elementos do código jurídico-administrativo,

¹⁷ Me parece que “patrão” é a definição usada para se referir aos donos das terras onde se trabalha. No caso, o patrão é Bruno Grip, proprietário das terras onde mora a *comunidade de Rosa Maria* e das terras onde, em 2008, começou a ser construído o cemitério dos negros do Rincão da Cruz. Em um encontro casual com o próprio Bruno, em umas das intermináveis estradas do Rincão da Cruz, ele me contou a respeito da doação que realizou para a comunidade das terras do cemitério e da permissão que concedeu para Rosa Maria e seus parentes construírem as casas que agora habitam.

¹⁸ O curioso aqui é que fazer política para Rosa Maria consiste em sobrecodificar elementos do código quilombola referentes ao parentesco. Ora, parece então que Rosa sacode e combina uma divisão situada na própria constituição da Antropologia entre sociedades sem Estado – articuladas por relações de parentesco (*status*) – e Sociedades com Estado – organizadas sobre a idéia de um *contrato* social consensual entre indivíduos.

não é difícil também observar profundas dissonâncias entre suas práticas e realidades, como no caso do acesso à escola por parte dos filhos delas.

Penso então: talvez por não acessar o Bolsa Família, Rosa Maria utilize de forma mais intensa elementos do código da categoria quilombola, como a relação entre consanguinidade e parentesco, por exemplo.

Convidei Rosa para me mostrar as casas das pessoas que havia descrito. Ela aceitou o convite e caminhamos, na companhia das inúmeras crianças (mas sem a presença de Seu Chico, que continuava conversando com Eva) pelas casas de seus parentes. Durante a caminhada, Carolina [a pesquisadora] perguntou a Rosa como era ser quilombola e ela respondeu, um pouco sem graça exatamente nessas palavras: “qui... o quê?”.

Talvez aqui se chegue ao ponto em que o paralelo entre meu encontro com essas duas personagens realize sua maior ressonância etnográfica. “*qui... o quê?*” e “*quilombolemater*”, esses vestígios de um fora-do-texto (ou fora da tábua de classificações) que deseja, tratam de profundas instabilizações em um discurso que procura coercitivamente se atualizar na função de categorias de identidade inteligíveis para si, neste caso, a categoria quilombola. Aqui fica claro que entre inúmeras estratégias postas em jogo por estas duas mulheres os elementos identitários do código quilombola, sem sobrecodificação, não realizam em nenhum momento seus interesses.

Assim, de novo o intervalo entre a demanda social e a demanda jurídico-administrativa se gradua instancialmente: do momento em que Rosa Maria me fornece os nomes de todos os habitantes de seu núcleo de moradia comum afirmando que todos eram parentes, realizando assim estrategicamente muitos dos elementos que percebe importantes, até ouvir, hesitar e perguntar em relação ao nome da categoria que marca a idéia da pesquisadora para ela, Rosa passa de uma estratégia que quase a harmoniza com a demanda da máquina a um ponto em que a separação entre as duas demandas é imensa. Quer dizer, a demanda identitária quilombola, tal qual é instituída pelo jurídico-administrativo não faz sentido ali para Rosa Maria, que mobiliza outras dimensões da sua vida e de seus parentes para dar um sentido de realização a suas demandas sociais.

Ainda, se poderia dizer que Rosa Maria pratica primeiramente o agenciamento de uma sobrecodificação que realiza a máquina estatal, porém, em um segundo momento, outro elemento do mesmo código já não faz sentido algum para ela, e então aparece a hesitação.

Aproveitando a intervenção de Carolina, perguntei a Rosa se ela participava dos encontros de comunidades, como o que havia acontecido em São Lourenço. Rosa me respondeu que havia gostado muito do evento e que sempre participava das reuniões na comunidade. Me respondeu assim: “ eu largo tudo que eu estiver fazendo para falar com vocês... se me convidam eu vou... o evento estava muito bonito... é sempre bom, né?... a música, as danças, tinha alimentação e tudo”.

De novo parece que há algo para além de mim, uma posição de *vocês* (eu e Carolina) que anunciamos a categoria, ou seja, o nome, a identidade e os outros elementos codificados pelo jurídico-administrativo.

Na despedida, tiramos muitas fotos juntos e Rosa pediu para que numa próxima vez eu levasse umas fotos para ela. Quando eu já estava no carro, Rosa chamou Seu Chico e em uma conversa rápida acompanhada de um gesto discreto, Seu Chico tirou do bolso um maço de dinheiro e, contando algumas cédulas, deixou algumas com Rosa.

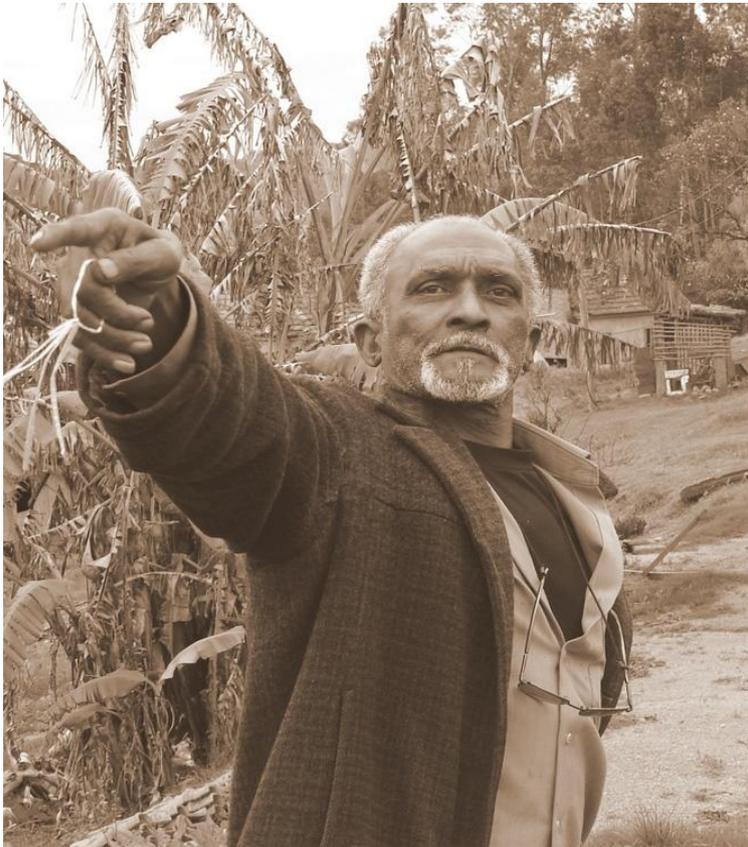
Talvez, de forma semelhante à que Seu Chico procedeu com Rosa Maria, o tenha feito comigo por ocasião de nosso encontro, anteriormente descrito, quando me ofereceu ajuda para conhecer a cachoeira do Arco-Íris enquanto o esperava. Mas aqui, menos que uma disputa política no espaço de mediação, o que tangenciou sempre nossa relação, acredito que a manutenção e a realização da posição de chefia passem pelo exercício de ajuda em espécie. Em outros termos, Seu Chico deve ajudar ou pode perder sua posição de liderança; porém, ele talvez tenha sido escolhido líder porque já ajudava.

Após levar Seu Chico a sua casa, segui com Carolina para deixá-la na dela [no centro de Pelotas]. No caminho Carolina comentou que na sua entrevista com Seu Chico, enquanto eu conversava com Maria de Lurdes na “roda de prosa”, havia feito a

ele a mesma pergunta que após viria fazer a Rosa Maria: como era ser um quilombola? Seu Chico, sem pestanejar, como me contou Carolina, respondeu que ser quilombola era muito bom, diferente de ser apenas negro.

Por vezes realizando uma prática de Estado em função de seus desejos, mas ao mesmo tempo refém da sociedade que representa para realizá-los, assim se encontra o chefe quilombola do Rincão da Cruz. Ocupante de um lugar onde transita entre o poder e o não-poder é como parece viver este personagem, que possibilitou uma breve viagem pelo Rincão da Cruz por intermédio da categoria quilombola. Viagem esta que permitiu a explicitação da complexa questão que envolve o intervalo entre demanda social e demanda jurídico-administrativa e, dessa forma, possibilitou a percepção de que a demanda social, mais que um pólo único e idêntico posto pela demanda jurídico-administrativa, diz respeito a uma multidão, ou seja, ao *socius* existente em cada pessoa do Rincão da Cruz.

fotografias



01

02





03



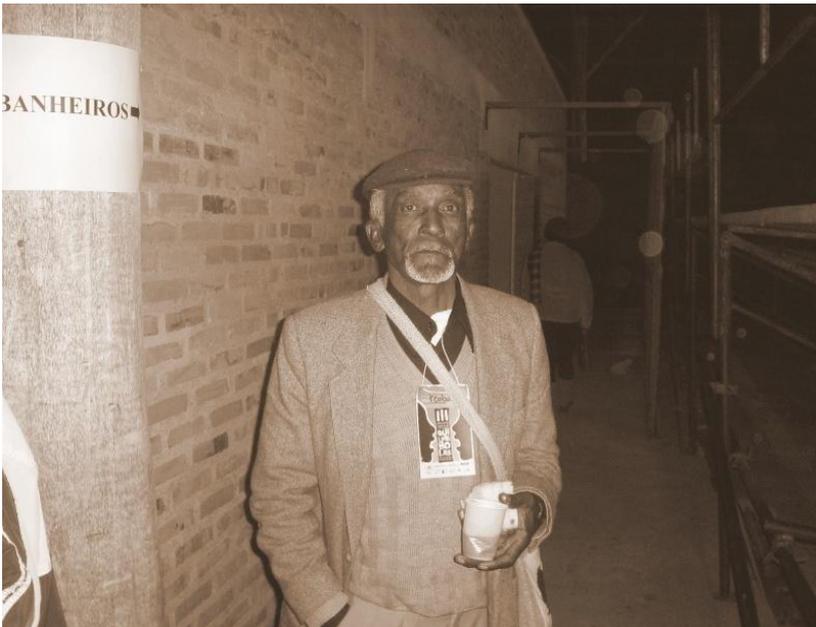
04

05





06



07

08



09

10





11

12



13



51

14



15

16



Segunda parte

problema de conhecimento

desenrolando o novelo

*soterrei-me nas cenas que montei, sou eu a protagonista
reclamei que foram injustos, que estão desatentos
agora me vejo presa ao contentamento
das armadilhas que construí com tanto cuidado.
o novelo não se desenrola sem que se puxe a ponta*

Ana Delias de Sousa

Partimos aqui para um encontro com uma obra de José Maurício Arruti¹⁹. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola* trata da questão dos remanescentes de quilombo através do entendimento de que a alteridade é feita identidade quando uma demanda social coletiva é reconhecida, nominada e territorializada pelo poder garantido do Estado.

Podemos entender que quatro processos – identificação, reconhecimento, nominação e territorialização – imbricados (porém, acreditamos que dispostos nessa ordem temporal de acontecimento) dizem respeito a um modelo descritivo de etnogênese proposto por Arruti, o qual ele chama *processo de formação quilombola*. Assim, parece que admitindo que o intervalo entre demanda social e demanda jurídico-administrativa é por demais complexo, Arruti o simplifica, criando um modelo que resolve estrategicamente um problema de conhecimento, a saber, o problema posto pela máquina estatal criadora do código jurídico-administrativo remanescentes de quilombo. Nosso interesse então é

¹⁹ A escolha do livro de Arruti não se deu ao acaso, sua obra ocupa um lugar central tanto no meio acadêmico que discute o tema remanescentes de quilombo, como no das instituições que trabalham diretamente com as comunidades quilombolas. Assim, o agenciamento com sua obra se torna indispensável para uma reflexão sobre o tema em questão.

radicalizar a proposta deste autor e extrair todas as conseqüências possíveis de uma radical e cristalizada separação entre demandas.

Problema de conhecimento: entendemos que aqui se encontra o fio para desenrolar esse novelo de análise. Mas, para que possamos compreender por que desse nodo escapa uma ponta, é necessário que se observe como ele foi enrolado na tentativa de circunscrever e estabilizar uma ‘dada’ realidade.

Após descrever a sua entrada no campo de pesquisa propriamente dito, a saber, a comunidade de Mocambo, composta por 150 famílias, localizada em Sergipe, à beira do rio São Francisco, Arruti relata que a produção de um laudo antropológico, realizado por força de uma demanda social, foi o motivo pelo qual entrou em contato com aquela comunidade: “em 1995, (as) famílias já haviam decidido acionar o ‘artigo 68’ como forma de assegurar as terras que habitavam há mais de 100 anos” (Arruti, 2006, p. 32). Depois de realizar o laudo entre 1995 e 1996, Arruti acompanhou o grupo na “definição de sua memória, de um território, de uma forma de organização política, passando progressivamente do lugar de autor-ator do laudo, ao de observador e cúmplice” (op. cit). Ele aponta, ainda, que parece claro que a autodefinição dos remanescentes de quilombo do Mocambo está diretamente ligada à autodefinição dos seus vizinhos, os xocós, como remanescentes indígenas.

Pois bem, estando a posição do etnógrafo no campo de pesquisa firmemente marcada pela realização de um laudo antropológico – o que certamente delinea a forma de sua tese e, em nosso entendimento, amarra seu trabalho a seu projeto inicial de conhecimento – a idéia da *viagem da volta*, que, dizendo brevemente, consiste em uma forma de interpretar como adoção de uma identidade a mobilização da categoria indígena por parte de alguns aglomerados de pessoas, permeia o trabalho de Arruti com os remanescentes de quilombo do Mocambo. Isto o faz recair, deliberadamente, na idéia da separação radical entre demanda social e demanda jurídico-administrativa, colocando a *etnogênese* como conceito norteador de seu trabalho. Cabe então, nos reportarmos à dimensão teórica que Arruti utiliza para dar conta da experiência que manteve com os remanescentes de quilombo do Mocambo que, como descrita por ele, é análoga ao caminho percorrido pela tradição intelectual que interpreta os remanescentes indígenas.

Dessa forma, podemos percorrer atentamente o *processo de formação quilombola* e as inovações pretendidas por este autor em um modelo quatripartido de nomeação, identificação, reconhecimento e territorialização que ele apresenta.

A teoria da etnicidade de Fredrik Barth, ou seja, o entendimento de uma produção identitária com base na relação (assim, como se todas as relações existissem para produzir identidade) perpassa todo o livro de Arruti. Ele a entende como “ponto de vista teórico e como formulação nativa a ser objetivada” (p. 38). A noção de grupo étnico auto-atribuído se torna assim o norte na análise da transformação identitária de grupos negros rurais em remanescentes de quilombo, proposta por Arruti. Somando-se a isso, a definição weberiana de constituição de grupo étnico como constituição de uma unidade política respalda o entendimento de que a mobilização em função da conquista de terra se coaduna à expressão de uma identidade coletiva.

De todo modo, incidindo em possíveis limites da teoria da etnicidade, Arruti aponta que esta não daria conta dos fenômenos de identificação local do grupo e da adesão a uma categoria englobante de caráter jurídico-administrativo, pois a teoria de Barth eliminaria os fatores externos que influenciariam nessas dinâmicas não levando a perspectiva relacional a suas últimas conseqüências. Ou seja, a etnicidade não consideraria os códigos da máquina estatal.

Como resolução desse possível impasse, Arruti agrega a seu modelo teórico o conceito de territorialização que propõe Pacheco de Oliveira (1998). Dessa forma, o movimento pelo qual um grupo se organizaria coletivamente diria respeito a um objeto jurídico-administrativo, e isso implicaria a criação de uma nova unidade sociocultural mediante uma atitude identitária e étnica diferenciadora, além do surgimento de mecanismos de atuação política que se coadunariam aos da própria máquina estatal. Porém, acrescenta Arruti, “mesmo estando de acordo com a idéia de que o ‘objeto político-administrativo’ só pode ser criado por intervenção do Estado (aliás, ele só existe em função do Estado), parece insuficiente começar a análise a partir daí, desconsiderando que as coletividades organizadas antecedem a tal objetivação” (p. 41-42). Ainda segue o autor: “o desafio parece ser, portanto, reintegrar à análise dos grupos étnicos e à teoria da etnicidade as considerações acerca dos processos macro-contextuais (nos quais o Estado ocupa um

papel incontornável) mas sem fazer com que toda a análise antropológica retorne a uma perspectiva na qual o Estado é o centro” (p. 42).

Pensemos então: a organização de pessoas em uma demanda social existe. Ela marca um pólo identitário que deve ser reintegrado aos processos macro-contextuais, ou seja, para Arruti, os processos jurídico-administrativos. Nos perguntamos então: esta demanda social antecedente não realiza uma prática de Estado mas sem mobilizar elementos do código quilombola? Assim, não estariam elementos de códigos macro-contextuais outros sendo utilizados para possíveis territorializações? E ainda, todo código macro-contextual é engendrado pela máquina estatal?

De todo modo, não responderemos essas questões objetivamente, mas sim, nos focaremos na idéia central de Arruti, que funda as questões: existe uma separação radical e perene entre demanda social e os processos macro-contextuais, ou seja, demanda jurídico-administrativa, para Arruti?

Se, conforme este autor, existe uma mudança do protagonismo do processo de territorialização do Estado para os grupos indígenas entre os séculos 17 e 18 e o século 20, essa se dá conforme mudanças da relação do Estado com os próprios objetos jurídico-administrativos e da mudança de entendimento para as próprias “minorias” do significado de sua objetivação. Ou seja, Arruti aponta para uma mudança no contexto ideológico e jurídico global, na qual os estados nacionais aceitam as reivindicações de suas minorias absorvendo-as, respondendo aos excessos cometidos na época de sua construção. “Essa maneira de considerar os direitos das minorias implicou em uma revisão da forma pela qual tais demandas são concebidas: elas deixam de ser ‘privilégios’ para tornarem-se proteções, restituições, correções, que têm como objetivo restituir o princípio geral da isonomia” (p. 43) Ora, talvez cheguemos à conclusão com Arruti de que as “minorias” jogam conforme as regras do jogo da máquina estatal e, além disso, possuem os mesmos interesses desta.

Seguindo o raciocínio de Arruti, gostaríamos de pensar, para além da questão da simples absorção de demandas sociais, na sua relação com a manutenção de uma idéia elevada à posição de significante, imbricada no entendimento da separação radical entre demandas. Se transformássemos este argumento (mas sem deixar de percorrê-lo) da simples absorção à atualização, colocaríamos em jogo toda a questão da realização desta atualização por parte de alguma instância que funcionasse harmoniosamente com a lógica

estatal. Falaríamos então de um processo de fragmentação do poder centralizado inerente à própria máquina do Estado, mas que não diria respeito apenas aos seus aparelhos, mas também a sub-aparelhos, que trabalhariam em acordo com sua lógica, “como órgãos muito importantes da mega-máquina estatal” (Clastres, 2003, p. 271). Nos referiríamos aqui então, a ONGs, partidos políticos, movimentos sociais, fundações, sindicatos, lideranças de comunidade, antropólogos etc., mediadores que tenderiam a atualizar intensamente a máquina estatal. Chamariamos a atenção para um processo do sistema político moderno em que “o Estado se exerce sobre segmentos que ele mantém ou deixa subsistir”, em que aquele sistema “é um todo global, unificado e unificante, mas porque implica um conjunto de subsistemas justapostos, imbricados, ordenados”, em que “a burocracia só existe através de suas repartições e só funciona através de seus ‘deslocamentos de meta’” e em que “todos os centros ressoam, todos os buracos negros caem num ponto de acumulação – como um ponto de cruzamento atrás de todos os olhos” (Deleuze e Guattari, 1995, p. 85 – 86 – 87).

Ora, não acreditamos, seguindo Deleuze e Guattari, que esses agenciamentos de sobrecodificações que realizam a máquina estatal se dêem apenas no nível da burocracia estatal ou também no nível do que Pierre Clastres chamou de submáquinas. Ainda, também não acreditamos que o código criado pelo jurídico-administrativo se realize sempre de forma total, perene e unificada, mas sim que seja um entre outros códigos de referência para possíveis agenciamentos instanciais realizados por diferentes pessoas em diferentes posições.

Dessa forma, se respondêssemos objetivamente à questão central proposta por Arruti, diríamos que não, a separação radical não existe e afinal, se acreditássemos que ela existe, não trataríamos de dois campos semânticos distintos, mas apenas de um campo e um único discurso.

Voltando ao argumento de Arruti, a resposta que ele apresenta para sua própria proposta, aquela de não fazer com que toda a análise antropológica retorne a uma perspectiva na qual o Estado é o centro, é voltar a atenção a dois teóricos que falam possivelmente de dois processos que, para o autor, são de mesma direção e distintos em sentido, mas que acreditamos possuírem direção e sentido idênticos na forma que Arruti compõe seu texto. Tratam-se da política de reconhecimento pensada por Charles Taylor em

Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento, 1994, em que o Estado assume a tarefa de perpetuar uma cultura ou um grupo minoritário – mudança que diria respeito a uma adaptação da própria máquina estatal à concepção fragmentada da identidade do sujeito moderno; e da luta por reconhecimento pensada por Axel Honneth em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais, 2003*, em que uma experiência moral de desrespeito de caráter coletivo mobiliza politicamente um grupo submetido a ela. Assim diz Arruti a respeito destas duas leituras: “elas nos apontam um caminho por onde avançar sobre as citadas limitações da teoria da etnicidade [...] de um lado [...] a ‘formação’ do sujeito em luta por reconhecimento por meio da experiencição comum de um desrespeito típico e de sua tradução em uma identidade coletiva (HONNETH, 2003). De outro [...] para as condições de apresentação e recepção das demandas desse sujeito na esfera pública, definida como um largo ambiente normativo e institucional (jurídico-político) de caráter liberal (Taylor).” (p. 44).

Gostaríamos de concentrar nossas indagações então na argumentação que este autor realiza comentando Honneth, já que o argumento de Taylor repousa no sentido que acreditamos possuir o processo pensado assim por Arruti. A pergunta que faríamos então é: *quem são os responsáveis pela tradução em uma identidade coletiva e quais códigos utilizam para isso?* Arruti argumenta que é necessária uma tradução, um transporte do *vocabulo* de um campo semântico para outro com suas devidas ressignificações. Seguimos então: *esse vocabulo possui uma origem nativa coletiva separada radicalmente dos códigos da máquina estatal? Existem mesmo dois discursos em jogo quando se pensa em um hiato cristalizado entre demandas?*

A partir de um movimento de ressemantização proposto por Arruti, ele se encaminha a tratar do processo que deriva do reconhecimento, a saber, a nomeação. Argumentando com Bourdieu, Arruti tece então críticas a respeito da generalização e homogeneização que o detentor da palavra autorizada por excelência – o aparelho de Estado – impõe a grupos particulares apreendidos como indígenas ou quilombolas genéricos. Porém, nos parece que ele não escapa de sua própria crítica na medida em que imagina dois pólos radicalmente separados com campos semânticos distintos, pois parece que, para Arruti, o quilombola pode não ser genérico, mas é com certeza sempre quilombola, o problema é que ele ainda não sabe.

Se ao percorrer o processo pelo qual o novo teórico de Arruti foi enrolado suscitamos algumas questões, entendemos necessário então nos encaminharmos para uma análise da gênese do conceito remanescentes de quilombo para melhor complexificarmos nossa explicitação. Assim, a questão que nos parece atravessar todo o trabalho de Arruti pode tornar-se mais clara e, enfim, talvez consigamos elucidar o *problema de conhecimento* que atravessa sua obra.

‘gênese do conceito’: contextualizando a produção

Devemos render contas do procedimento que pretendemos realizar aqui a uma antropóloga, e é com uma citação dela que começaremos este tópico. “A tarefa é [...] a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos. Conseqüentemente, opto por mostrar a natureza contextualizada dos construtos nativos através da exposição contextualizada dos construtos analíticos. Isso exige que os próprios construtos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu” (Strathern, 2006, p. 33). Tratamos então de situar o percurso histórico do conceito remanescentes de quilombo no lugar de discurso que o produziu, a saber, por nossa hipótese, o âmbito da máquina estatal.

A instituição do nome, ou nomeação, aparece como um exemplo privilegiado das disputas no campo das classificações, e Arruti aponta três aspectos importantes dessa disputa. Um primeiro que diz respeito à novidade dessa classificação, o que permite que observemos no ato a sua criação; um segundo que entende que essa instituição coaduna uma categoria histórica – quilombo – com uma categoria estatal – remanescentes; e um terceiro que diz que a apropriação da categoria quilombola por parte dos movimentos sociais está ligada à direta participação de antropólogos na tradução dos significados desta entre diferentes campos prático-discursivos, o que fornece aos próprios antropólogos “um campo de observação privilegiada a respeito da gênese de conceitos antropológicos como produto do diálogo ou negociação entre categorias êmicas e éticas” (p. 52)

Algumas coisas nos chamam a atenção na idéia explicitada por Arruti, o que nos leva a propor alguns questionamentos: a categoria histórica *quilombo* faz parte da história,

ou se preferirmos, da memória, de quem? Esta categoria estaria radicalmente distante da máquina estatal e, portanto, também da idéia de remanescentes? Se acreditamos que a ética – no sentido *hegeliano* de vontade subjetiva de engendrar o bem, controlada por instituições históricas reguladoras dessa vontade – seja de fato uma ética da máquina estatal, parece que tratamos aqui somente de *um* campo prático-discursivo, no qual se encontram os significados de *remanescentes* e *quilombo* e, tanto os movimentos sociais como os antropólogos trabalham em acordo com a mesma ética ou lógica, ou seja, da ética que cria o êmico. Assim, um lugar de observação privilegiado que entendesse por gênese a descrição da mediação operaria uma tradução de si para si mesmo. Dessa forma, acreditamos que essa prática de tradução engendre uma sucessão de equívocos, que empurram as análises deste autor para o perigoso campo do etnocentrismo.

Arruti aponta para uma dualidade que caracteriza o discurso classificador arbitrário sobre as populações submetidas de índios e negros na história do pensamento social brasileiro. Entendemos então por pensamento social brasileiro a produção intelectual que, ligada ao Estado nacional, começa a engendrar expedientes de ‘controle’ ou organização sobre indivíduos não-brancos. Raça e etnia formam a dualidade que expressa a necessidade de classificação. Etnia indígena ganha o status de exotismo: deve ser preservada, traduzida, integrada ou absorvida, formando assim uma alteridade radical; enquanto para a raça negra existe uma inversão: deve ser assimilada, porém sem deixar rastros, não se trata de uma alteridade radical suscetível a possível preservação e isolamento, mas de uma identidade que deve ser assimilada através do status da nacionalidade em uma mudança por intervenção. Esse discurso acadêmico é tencionado então pelos próprios órgãos administrativos e pelas populações classificadas nessa dualidade, como nos mostra Arruti através de alguns dados histórico-etnográficos.

A região nordeste, descrita pelo autor como um “laboratório de misturas”, que de fonte de preocupação das teorias raciais passa a orgulho da originalidade nacional, ganha destaque na inversão pensada por ele do quadro classificatório inicial. Comunidades indígenas “recentes” e comunidades “africanas” no Brasil inverteriam a possível interpretação antropológica do modelo da interação e do isolamento e então “o ‘nordeste quilombola’ se acresceria a esse ‘nordeste indígena’ ao longo dos anos 90” (p. 63).

Em uma descrição do caminho intelectual da classificação destas populações, Arruti passa pelos estudos étnicos indígenas realizados a partir de 1930, que se concentravam em um passado evanescente e saudoso; pelas abordagens sobre as retomadas étnicas que se pautavam pela interpretação de assimilação, aculturação e proletarização nos anos 1960 e 70; chegando as décadas de 1970, 80 e 90, quando um “novo surto de ‘ressurgimentos’ de grupos indígenas na região” (p. 64) nordeste força a literatura antropológica a mudar sua postura interpretativa. A partir daí a perspectiva da invenção cultural (que devemos ressaltar se faz diferente da que nos apresenta Roy Wagner) aparece, referendada pelo autor, como solução para os possíveis impasses aí apresentados. *Tradições inventadas e etnicidade* ganham força nas exegeses que buscam dar conta desses processos, em alguma medida, instabilizadores.

Já no campo dos estudos raciais – segue Arruti – nas décadas de 1970 e 80 começam a aparecer estudos que versam sobre a identidade negra que, em um segundo momento, são analisados através da teoria de Fredrik Barth. Mas, uma mudança ainda mais significativa aconteceria a partir da instituição do artigo 68 e seus desdobramentos sobre a realização de práticas estatais. Como nos sinaliza Arruti, “o campo de estudos sobre a população negra deveria, então, responder a novas demandas, diretamente formuladas pelo movimento social [...] impondo sobre os estudos etnográficos sobre comunidades rurais negras a literatura histórica sobre quilombos e vice-versa” (p. 65).

Se concordamos com Arruti no entendimento do surgimento do artigo 68 como desdobramento de um processo de redemocratização que tem na “política das diferenças” sua bandeira a favor e contra o avanço neoliberal, discordamos, seguindo a sua idéia da separação radical entre demandas, quando ele acredita que essa reconfiguração das relações entre Sociedade e Estado, e no interior da própria Sociedade, produzida pelas políticas de reconhecimento, não pode ser entendida em um único sentido. Assim, se no primeiro caminho buscamos entender a diminuição da intensidade da intervenção estatal em um processo criador de comunidades que possam se auto-gerir, administrando seus conflitos e aliviando a carga destes dos ombros do Estado, o reconhecimento passaria de concessão à exigência, e caberia pensarmos se os movimentos sociais não realizariam a própria máquina estatal, se organizando harmoniosamente em relação à lógica da centralidade. Ou seja, teríamos aqui o sentido da máquina estatal à sociedade que sobrecodifica a própria máquina estatal. Já no segundo caminho, em que observaríamos

que com a redemocratização poderiam emergir as demandas colocadas pelos movimentos sociais, estes próprios não são entendidos por Arruti como possíveis atualizadores e realizadores da máquina estatal, o que impede que enxerguemos os próprios movimentos no papel de agenciadores de uma sobrecodificação realizadora do Estado. Dessa forma, teríamos dos movimentos sociais para a sociedade o mesmo sentido anteriormente descrito – Estado/sociedade – bem como dos aparelhos de Estado aos movimentos sociais e vice-versa, teríamos outro sentido, a saber, o do Estado ao Estado. Em outros termos, além de procurarmos apontar para o processo de fragmentação inerente à manutenção e exercício do poder centralizado, insistimos que, quando imaginamos demandas sociais e jurídico-administrativas apartadas de forma perene, o discurso em voga em todo esse processo é o discurso que mobiliza o código estatal, ou seja, mobiliza-se hierarquicamente, de forma cristalizada, a dimensão identitária. Assim, a palavra científica garantida que realiza a máquina estatal através de uma sobrecodificação quando, em alguma medida, é instabilizada por um fora-do-texto, procura uma possível tradução ou mediação entre dois campos semânticos distintos, mas acaba, deliberadamente, incorrendo na reprodução de uma prática inconsciente que diz respeito a um *problema de conhecimento* que acredita universal seu próprio discurso.

Passemos então, com Arruti, pela criação social da categoria quilombola a partir da instituição do artigo 68, dos dispositivos constitucionais transitórios em 1988, que em seguida nos levará aos *Usos históricos do quilombo*, tópico do primeiro capítulo da tese do autor, que podemos entender como de *uma etnografia da produção conceitual no âmbito máquina estatal*.

Citamos Arruti: “segundo um constituinte integrante da Comissão de Índios, Negros e Minorias, o ‘artigo 68’ dos ADCT teria sido incorporado à Carta ‘no apagar das luzes’, em uma formulação ‘amputada’ e, mesmo assim, apenas em função de intensas negociações políticas levadas por representantes do movimento negro do Rio de Janeiro”. (p. 63) O trecho acima traz duas importantes informações: primeiro, como bem nos lembra Arruti, existiu certa pressão pela aprovação de tal artigo, dado o cenário propício da comemoração do centenário da abolição e a possível pecha de racismo que recairia sobre quem se insurgisse contra este; segundo, e que nos parece não chamar tanto a atenção do autor, a sinalização da necessidade da aprovação vem de uma importante posição

realizadora de práticas de ‘sobrecodificação estatal’, a saber, os deputados constituintes representantes do movimento negro, como Benedita da Silva e Carlos Alberto Caó, este responsável pela proposição do próprio artigo. Se, como nos alerta Arruti, a discussão acerca da proposta do artigo acaba sendo pobre, uma das certezas que permeia a sua criação é a necessidade de reparação dos prejuízos trazidos pelo processo de escravidão, ou seja, a compensação por uma abolição que não garantiu o ‘direito à terra’. Essa certeza, manifestada pelo deputado Luiz Alberto, coordenador nacional do Movimento Negro Unificado, acaba atravessando todo o processo de composição da própria letra do texto do artigo, que sofre na batalha política sobre a *posse* ou *propriedade* – batalha que alarga o leque da discussão para cultura e territorialização – um desmembramento das questões tratadas em sua proposta inicial, deixando somente a questão fundiária para as disposições transitórias, enquanto o tombamento de documentos relativos à história do quilombo é deslocado para o capítulo da Constituição referente à cultura. Assim, nos fica evidente que as formulações ético-políticas sobre o termo quilombo devem ser analisadas em sua origem para que observemos o sentido explícito da reparação.

Dessa forma, procedemos com Arruti um movimento pelos *Usos históricos do quilombo*, porém, discordando deste autor, acreditamos que o texto do artigo 68 não seria capturado pelo movimento social, mas seria fruto da sinalização de uma difícil questão por esse próprio movimento. Se levarmos às últimas consequências a proposta de Arruti sobre a separação cristalizada entre demandas, este deslocamento percorreria aqui o sentido do ‘Estado’ para o Estado.

Na nomenclatura remanescentes de quilombo, o segundo termo carrega em si diferentes significados produzidos historicamente pelo discurso jurídico-administrativo. Arruti nos descreve uma possível dicotomia de significação do termo que permeava o instante histórico de surgimento do artigo 68. No ano de 1988, data de comemoração do centenário da abolição da escravatura, começam a aparecer eventos evocativos do quilombo dos Palmares e do líder Zumbi como metáforas da resistência e da força da raça negra em suas lutas históricas. O movimento negro então ingressa em um processo de realização de uma prática estatal entendendo que a liberdade não foi consentida, ela foi conquistada, e que a abolição não alterou de fato a situação de exclusão da possibilidade de acesso à cidadania da população negra no Brasil. Pensemos então: se a abolição, ou o

consentimento da liberdade, foi o processo que deu inteligibilidade à própria idéia da república e da nação, na qual tínhamos a retórica da escravidão como central no processo de indiferenciação, o movimento de realização de uma demanda por reconhecimento da diferença (identidade) não atuaria em ressonância com a nova “política estatal das diferenças”, para a qual Arruti nos chamou a atenção? Será então que podemos pensar em duas lógicas distintas de discurso? E se de alguma forma pudéssemos nos desligar do consentimento e da conquista e nos concentrássemos nas experiências de liberdade e na sua invenção cotidiana, em que o acesso a cidadania pode não significar resistência, mas contemplação de desejos, nossa lógica classificatória não seria instabilizada? Mas, sigamos com Arruti.

Diz ele: “o quilombo sempre foi um tema que instigou o imaginário político. A sua primeira definição se encontra no corpo das legislações colonial e imperial” (p. 71). Essas buscavam organizar um instrumento repressivo que desse conta da reunião de um número arbitrariamente definido de escravos e de sua possível instalação em um local determinado. A partir disso, Arruti nos aponta para dois tipos de reapropriações do quilombo por esse imaginário político durante o século XX: quilombo como *resistência cultural* e como *resistência política*. Se por um lado observamos o entendimento do quilombo como uma possível persistência da África no Brasil (Nina Rodrigues, *Africanos no Brasil*, 1977), um fenômeno contra-aculturativo (Édson Carneiro, *O Quilombo dos Palmares*, 1988), até chegarmos a uma idéia de continuidade para com a África (Roger Bastide, *Les Amériques Noirs*, 1967); por outro, o quilombo aparece como metáfora política na qual o foco da análise se encontra nas relações de poder. Neste, passaríamos então pelo quilombo para pensarmos as aspirações ‘populares de classe’ e, nesse sentido, muitas análises acadêmicas seriam produzidas. Parece importante então retermos, como viemos apontando aqui em função do movimento de Arruti, que tanto o fenômeno de *resistência cultural*, que possuiria uma origem acadêmica sendo depois apropriado pelo movimento negro, quanto o movimento de *resistência política*, que possuiria sua origem no movimento político para então ser apropriado pela discussão acadêmica, tratariam de um diálogo interno à máquina estatal, realizado em diferentes posições de sua prática.

Ainda, a partir da década de 1980, uma nova significação do quilombo é posta em jogo pelo movimento negro. Em *O Quilombismo* (1980), Abdias do Nascimento procurava desvincular o quilombo de sua condição reativa agregando à experiência quilombola

possíveis experiências de liberdade. “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraternal e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (NASCIMENTO, 1980, p. 263 apud ARRUTI, 2006, p. 76). Porém, o intenso agenciamento de ‘sobrecodificação estatal’ acaba perpassando a proposta de Nascimento, que enxerga no quilombismo a bandeira da revolução não violenta dos negros brasileiros, tendo como objetivo a criação de um Estado nacional quilombista.

Como nos mostra Arruti, na reapropriação do quilombo pelo movimento negro acabam ficando explícitas duas possíveis leituras que adiante poderiam significar contradições. A contemporaneidade dos quilombos por um lado, e a historicidade dos quilombos por outro, marcam uma questão latente que faz necessária sua assimilação através de alguma medida. Assim, o cenário da comemoração do centenário da abolição permite ao quilombo, com seus possíveis dois significados, ser oficialmente atualizado no ‘imaginário nacional’ na forma de um artigo constitucional.

A partir do capítulo 2 de sua tese, Arruti busca descrever o campo de disputas em torno do processo de criação do código jurídico-administrativo. Podemos então seguir o fio do autor para entender que na composição do nome remanescentes de quilombo, o primeiro termo acaba, além de explorar o paralelo com a remanescência indígena – o que traz consigo toda a discussão já realizada pela máquina estatal em todas as suas posições de realização –, apontando para a contemporaneidade do conceito. O que nos parece interessante salientar é que esse campo de batalha pela palavra autorizada em um possível reconhecimento cria uma acirrada disputa entre arqueólogos e antropólogos a respeito da definição mais adequada do conceito e, no decorrer de tal discussão, acaba sendo necessário recorrer a outros dois paradigmas para procurar adequar as demandas ‘sócio-jurídico-administrativas’ às demandas jurídico-administrativas.

O primeiro deles, *terras de uso comum*, opera uma mudança no campo de referência de uma posição realizadora da máquina estatal para outra. Colocando em espera as demandas sinalizadas pela Fundação Cultural Palmares, que transitam pela cultura como reminiscência histórica e patrimonialismo, a referência para orientação dos argumentos acadêmicos agora é representada por Arruti com o trabalho de Alfredo Wagner Berno de Almeida. Quem assume a representação da prática estatal mais adequada então é o movimento camponês, junto com o sindicato de trabalhadores rurais do Maranhão e Pará,

com os quais Almeida trabalha como assessor. Assim, o *uso comum* sofreria inúmeras variações locais e entre elas, encontraríamos seguimentos camponeses que auto-representariam sua territorialidade através da auto-nominação “Terras de Preto”. Esta corresponderia a origens diferentes, mas sempre como concessão operada pelo Estado – Almeida a imbricaria, então, na idéia de “antigos quilombos”.

Dessa forma, em 1994, como descreve Arruti, a categoria jurídica do artigo 68 e a categoria sociológica Terras de Preto tomariam o rumo da aproximação: “o IV Encontro das Comunidades Negras Rurais, promovido no início de 1995 pelo PVN – pela primeira vez” (pg. 88), teria como tema “Quilombos e Terras de Preto no Maranhão”. Mais uma vez então podemos pensar o alargamento do conceito de quilombo, que seria então reivindicado por Almeida.

“Assim, com essa *outra genealogia*, o centro da discussão é deslocado do curso de discussões geradas no interior da *pequena tradição* sobre comunidades negras rurais, para as discussões relativas ao campesinato pós-*plantation*, e as terras de preto etc., da mesma forma que o centro da ação (ou a “origem” da militância) desloca-se do movimento negro das grandes capitais para o movimento negro das capitais periféricas” (p. 90) Acompanhando Arruti, diríamos que continuamos a discussão no âmbito da máquina estatal.

A partir das disputas sobre a classificação de Frechal (MA) como remanescentes de quilombo afirma-se a questão do “direito camponês” e o paradigma do isolamento é atualizado pelo das *terras de uso comum*. Dessa forma, como bem nos alerta Arruti, “o exemplo tende [...] a tornar-se norma” (p. 91). Se “o dilema entre o discurso antropológico e o discurso jurídico parece residir justamente aí”, ou seja, “aquilo que para a antropologia é um exemplo de diversidade, para o direito é um modelo sobre o qual o seu *modus* normatizador deve operar” (op. cit.), assim, cabe nos colocarmos o seguinte: uma diversidade sinalizada por uma posição realizadora do código estatal não se trata de uma diversidade de Estado, ou seja, uma diversidade controlada?

O segundo paradigma ao qual deveríamos recorrer seria o da *etnicidade*, anunciado então no GT sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia em 1994: “o conceito de grupo étnico surge, então, associado à idéia de uma afirmação de identidade (quilombola) que rapidamente **desliza semanticamente** para a adoção da noção

de auto-atribuição, seguindo o exemplo do tratamento dado à identidade indígena” [grifo nosso] (p. 93). Ora, parece que continuamos deslizando por dentro de um mesmo discurso.

Adiante Arruti nos alerta que a noção de auto-atribuição só pode preencher o espaço analítico nas situações em que o grupo já tivesse aderido à categoria, ou seja, ao discurso político estatal. Entendamos em outras palavras: a noção de auto-atribuição valeria somente nos locais onde o grupo realizasse o código quilombola de forma intensa. O que nos parece requisitar o trabalho de mediadores criadores para todo o processo no qual ainda não haja adesão ou adoção.

Pois bem, se muito temos dito sobre um único discurso e sobre o possível não entendimento de que tratamos aqui de um pré-suposto processo de adoção de uma identidade jurídico-administrativa, gostaríamos, antes de seguirmos com Arruti em um importante momento de seu trabalho, de explicitarmos melhor nosso ponto de vista em relação ao discurso e à política. Assim, quando falamos de um único discurso, entendemos que este diz respeito ao jurídico-administrativo, ou seja, que se realiza no âmbito da máquina estatal.

Vejamos então o que nos diz Michel Foucault em relação à ordem do discurso: “suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 8-9). Destes procedimentos, Foucault nos conta dos relativos à ordem interna e dos que concernem à ordem externa do discurso. Gostaríamos de nos ater aos que se encontram exteriormente ao discurso, os que dizem respeito ao poder e ao desejo. Dos três grandes sistemas de exclusão dos quais nos fala Foucault, a *vontade de verdade* é sem dúvida o que mais lhe interessa, como ele mesmo nos conta. A vontade de verdade é capaz de mascarar seu próprio desenrolar, isso porque na vontade de dizer na forma do *discurso verdadeiro* o desejo de nós é liberto e o poder liberado; “o discurso verdadeiro [...] não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la” (p. 20). Ora, o que se passa quando pensamos na adoção de uma categoria por um grupo social é simplesmente imaginarmos que tais pessoas (no plural)

corroboram com a forma de estabilização identitária que pensamos para elas, ou seja, acabamos por não perceber a *vontade de verdade* que atravessa nosso discurso.

A partir de Foucault, se pensarmos que o discurso jurídico-administrativo diz respeito ao *nosso* discurso, ou seja, discurso que monta a nossa própria forma de organizar e conhecer, não podemos pensar em movimentos entre campos semânticos distintos, mas sim de possíveis instabilizações do nosso campo semântico por um *fora do discurso*, por quem se encontra, como nos alerta Foucault, excluído historicamente do acesso a este. De fato, movimentos e organizações sociais, realizam também práticas de ‘sobrecodificação estatais’ que tendem a organizar também em relação a sua forma de produção de conhecimento, ou seja, a *nosssa* forma. Então, o que procuramos aqui é explicitar a necessidade de observarmos que os indícios de instabilização marcam no próprio “discurso um alhures do discurso [...] fazem oscilar o texto na direção de um fora-do-texto, mas de uma maneira que permanece interna ao texto do saber.” (CERTEAU, 2006, p. 250); e ainda, que a vontade de verdade que atravessa nosso discurso não deve nos fazer acreditar que o acesso a este é indispensável à contemplação de desejos, e que o próprio desejo não é, necessariamente, um desejo de verdade ou uma identidade jurídico-administrativa. Quer dizer, as pessoas têm vários interesses e idéias ao mesmo tempo, elas não são monomaníacas como diz Paul Veyne (1976) e, certamente, têm suas próprias idéias.

Logo, nos parece ainda necessário problematizar a noção de política imbricada ao discurso jurídico-administrativo que viemos descrevendo. Se a política de Estado é a política de representação, nada mais adequado que trazermos alguns elementos do campo político dos quais nos fala Pierre Bourdieu. Nos parece que para que possamos *agir* dentro do campo político temos necessariamente que nos colocar em uma das posições de agência que Bourdieu nos apresenta: dominado ou dominante. Assim, um possível fora dessas duas posições nos deixaria “reduzidos à indiferença e à apatia do apolitismo” (BOURDIEU, 1989, p. 173). Ao contrário, pensamos que este fora pode assumir outra posição, pois “os campos [teóricos de Bourdieu] são essencialmente relacionados [...] às atividades dos agentes em luta no interior desses campos, isto é, dos produtores (*versus* consumidores, espectadores ou pessoas que participam no campo, mas não estão particularmente envolvidas nas lutas no interior desses campos)” (LAHIRE, 2002, p. 34). O que gostaríamos de salientar então é que a política como representação nos parece possuir um *fora* que, mais que uma posição apolítica, se trata de um lugar onde se encontram pessoas

prontas a contemplar desejos referentes a outras dimensões de suas vidas atuando como espectadores do processo político da máquina estatal e realizadores da micropolítica cotidiana.

Dito isto, observemos o que Arruti nos diz a respeito do trabalho do antropólogo no que tange o processo de auto-atribuição para comunidades *não afinadas* com a política estatal: “cabe ao antropólogo, neste caso, um movimento analítico de segunda ordem [...] no caso de grupos que não são auto-identificados, são as noções nativas (auto-atribuições desencontradas com relação ao novo ideário político e o novo rótulo jurídico-administrativo) que devem ser ressemantizadas, resultando que tanto a simbologia do ‘artigo 68’ quanto a simbologia nativa devam ter seus percursos corrigidos para encontrarem um ponto de convergência” (p. 95). Acreditamos que quando o antropólogo procede desta forma ele deixa escapar a oportunidade da descrição e, a partir daí, diversos equívocos deliberados e sucessivos podem acontecer. Nisso, as noções nativas ganham status de pluralidade e, dizendo respeito, ou não, a pessoas que não fazem parte dos movimentos ou organizações sociais (o que nos faria recair sobre o problema do sentido da ressemantização, do qual falamos anteriormente), não são entendidas como criações do próprio antropólogo, ou seja, uma representação dos interesses do antropólogo sobre os interesses dos nativos (sempre no plural).

Assim, operando nesse jogo de campos semânticos “distintos” e separação cristalizada entre demandas sociais e demandas jurídico-administrativas, o antropólogo acaba simplificando a questão do intervalo ao não explicitar uma gradação instancial entre as demandas das pessoas. Possivelmente ele escapa de uma grande questão em jogo na relação etnográfica e antropológica: *o problema de conhecimento*.

Para que possamos explicitar com mais clareza algumas questões que levantamos aqui, passaremos ao capítulo 3 da tese de Arruti, chamado o Processo de Identificação.

nossas representações dos outros sobre si mesmos: silêncio sobre a liberdade

Na breve introdução para o processo de identificação, Arruti nos conta a respeito do tipo de reflexão que ‘o coletivo’ é levado a realizar sobre si na presença do pesquisador: “Pode ser mesmo que [...] memórias e tradições não existam simplesmente prontas a serem colhidas pelo pesquisador, mas se estabeleçam em função de um momento crítico, de perigo, sob os olhos do pesquisador [...] nele, o ‘coletivo’ seria levado a uma reflexão inédita sobre si mesmo, sobre seu passado e sobre como ele está relacionado aos quadros de uma história local, regional e mesmo nacional” (p. 202). Ora, se o conhecimento produzido através da relação etnográfica é “imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação relacional na constituição de ambos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 113), tratamos no caso de Arruti de um tipo de conhecimento no qual a posição garantida do pesquisador, que fornece ao “coletivo” a possibilidade de acessar a história local, regional e nacional, cria para si uma posição garantida também para o pesquisado. Possibilidades dessa forma se restringem à adoção de uma espécie de memória ou tradição que diz respeito à escrita da história do próprio pesquisador, e as transformações (ou no caso, a transformação) em si se tornam absolutamente controladas pela lógica de uma vontade de verdade.

Já ao final do *Novo prólogo Indígena*, em que Arruti procura, de novo, aproximar o processo de identificação indígena com o quilombola, descrevendo os acontecimentos da 13ª Assembléia Indígena – realizada em outubro de 1979 na Ilha de São Pedro e que possuía, segundo o autor, o objetivo de legitimar socialmente a descoberta dos caboclos da Caiçara como Xocós – a questão da representação dos outros sobre si é colocada no ‘jogo antropológico’ por ele. Esse encontro assume, para Arruti, o caráter de um rito de passagem e assim, ele requisita de Lévi-Strauss a noção da *eficácia simbólica* para dar conta da transformação da posição de caboclo para a de Xocó. Diz ele: “Ao instituir uma nova representação dos outros sobre si, o rito transformava a visão que eles mesmos possuíam sobre si e sobre os comportamentos que crêem ter de adotar para se conformarem ao seu papel” (p. 208). Ora, é certo que, com o texto de Lévi-Strauss (2003), podemos agenciar certamente de inúmeras maneiras, porém, devemos entender que a exegese

proposta por este autor em 1949, além de dizer respeito principalmente ao ritual de reordenação de um afeto cristalizado na parturiente Cuna, realiza os interesses de pensamento do próprio Lévi-Strauss, ou seja, uma possível *manipulação psicológica* envolvida nesse processo, e não a entrada, propriamente dita, do Xamã e dos *nuchu* pela morada de Muu Puklip. Da mesma forma, é importante salientar que, no caso Xocó, o interesse na representação dos outros sobre si é de Arruti, ou seja, “a decodificação nativa assume a forma de uma transformação ou inovação simbólica” (STRATHERN, 2006, p. 46), e não a de uma análise da trama social envolvida no processo de transformação que tem como base o código jurídico-administrativo. Ainda, acreditamos que “o ritual é um elemento (o mais espetacular, mas não o único)” que permite que as motivações para tal transformação ou inovação sejam supostas, mas “somente por quem se permitir dele se aproximar, quer dizer por quem tiver corrido o risco de ‘participar’ ou de ser afetado por ele: em caso algum ele pode ser ‘observado’” (FAVRET-SAADA, 2005, P. 161). Participar seria então abrir mão de seu projeto prévio de conhecimento, este, em que a *adoção* de identidade, a *invenção de tradição* e a *etnicidade*, organizam em larga escala a produção do conhecimento para Arruti.

Este autor nos conta que a instituição do nome no processo de reconhecimento que permeou o laudo que fazia a respeito da comunidade poderia ter navegado sobre um atalho operacional que, através da adoção do significado de *mocambo* como referente à continuidade com um passado quilombola, permitiria propor um fácil trabalho interpretativo para o laudo solicitado. Todo o exercício de ressemantização das categorias nativas, que Arruti julga necessário para a adequação ao conceito ressemantizado de quilombo, seria então desnecessário. Abrimos aspas de novo para o autor: “entre Mocambo ressemantizado e Mocambo histórico, não há uma descontinuidade absoluta e intransponível, mas essa descontinuidade só pode se fazer continuidade porque entre um e outro existem, além de fazendas de gado e dos riachos, uma rede de mediadores e um processo de identificação que colocam em xeque qualquer impulso de explicação continuísta e seus atalhos ‘operacionais’.” (p. 211). Ora se entre os “dois” Mocambos não há uma descontinuidade absoluta e intransponível, o trabalho do antropólogo diz respeito à absolutizar uma continuidade, ressemantizando categorias que dizem respeito a uma mesma lógica de produção, ou seja, abandonamos o atalho, mas chegamos, por um caminho mais longo, a um mesmo lugar previamente conhecido.

Para percorrer o caminho da mediação, Arruti utiliza então a memória como uma bússola operacional. Ele nos alerta para a possibilidade da existência de um *Ethos do silêncio*, dizendo que “os registros memoriais podem estar indisponíveis imediatamente, podem ser interditados por certos tabus ou, ainda, podem estar associados a uma determinada forma de se relacionar com o passado em que a transmissão das ‘informações’, não é um valor, é um risco” (p. 212). Na comunidade Mocambo o autor diz ter tido que enfrentar uma disputa com o silêncio, com um ethos plenamente incorporado que representava uma situação de desconfiança gerada pela história da comunidade: “tanto as histórias sobre seus ancestrais, que ocupavam a região desde pelo menos meados do século 19, quanto as histórias do cangaço, que tomaram o sertão de Porto da Folha como um dos seus cenários privilegiados no início do século 20, impuseram a essas populações um medo e um estado de permanente cuidado com as palavras” (op. cit). Ainda nos conta Arruti que em algumas declarações dos moradores mais velhos de Mocambo, estes se referiam a como o medo de uma represália por parte dos fazendeiros da região impedia que as histórias sobre a escravidão passassem de pai para filho, o que transformou, segundo o autor, uma parte da memória do Mocambo em tabu. Acreditamos, talvez, que não somente o tabu realizou o silêncio em relação às narrativas sobre a escravidão, mas também estratégias colocadas em jogo pelos moradores do Mocambo. Quando Arruti agrega a noção de ethos²⁰ ao silêncio das pessoas incorre no equívoco de as essencializar em uma posição de dominados, retirando destas pessoas a possibilidade de agência sobre sua vida. Acreditamos sim que o silêncio em relação à escravidão pode nos encaminhar a uma alusão às experiências de liberdade. Vejamos: “se a escravidão é onipresente nos textos que inventam o Brasil, não parece ter sido nas vozes, na memória e nas práticas cotidianas daqueles que, a partir de sua extinção – de forma gradual, é verdade – foram transformados em ‘nacionais’.” Assim, “o **desejo** de marcar o estatuto da cidadania revela uma cuidadosa operação discursiva, na qual o ‘tempo do cativo’, por vezes aludido de forma oblíqua, confere sentido e legitimidade à história do cidadão” (CUNHA, 2007, p. 12) [grifo nosso].

Se acima nos referimos a estratégias discursivas, acreditamos que cabe então dizermos que nossa preocupação maior é descrever as motivações humanas em um nível

²⁰ *Ethos*, em acordo com Bateson, 1967, é a padronização culturalmente organizada das emoções e dos instintos dos indivíduos.

que corte mais profundamente que os clichês sobre os ‘interesses’ (WAGNER, 1981) e padronizações, tanto os referentes ao indivíduo – como, por exemplo, o utilitarismo – quanto os referentes ao social – como, por exemplo, a determinação pelo ethos. Assim, como nos alerta Olívia Cunha na citação acima, o desejo nos parece uma forma interessante de operar tais descrições e, para além disso, também outras questões emergem de tal fragmento. Olívia nos conta a respeito do desejo de marcar um estatuto de cidadania que poderia, acreditamos, no caso dos quilombolas, ser acessada, imaginemos, através da sobredimensão jurídico-administrativa. Vejamos: em um discurso do campo jurídico-administrativo no qual a *representação* ocupa lugar privilegiado abre-se um espaço em que o espectador deste campo atua não dentro do próprio discurso identitário, mas se utilizando deste a fim de contemplar seu desejo de cidadania. Se nos diz Arruti que a história oral diz respeito a arquivos provocados “por um ato de vontade da própria comunidade, motivada pelo novo valor social e político que se atribui a essa memória na busca por ‘direitos’.” (p. 216-217), por que deveríamos pensar que se trata da adoção de uma identidade que faz parte do discurso em questão? Talvez um importante questionamento seja: qual é a compreensão de cidadania que manifestam os mocambeiros quando instabilizam o discurso jurídico-administrativo?

“O Mocambo não dispunha de uma ‘memória coletiva’, no sentido tradicional em que essa expressão se opõe à memória individual e que supõe a sustentação de uma ‘identidade coletiva’.” (p. 219). Então, surge o papel de compositor desta memória que é ocupado pelo que parece ser o principal informante de Arruti, a saber, Antônio Lino, morador do Mocambo. Digamos que, a partir do surgimento de “agentes externos ao grupo [que] o confrontam com perguntas muito específicas” (op. cit.), aparece um especialista na memória do Mocambo, assim, o ethos do silêncio cede lugar ao ato de lembrar. Seguindo este raciocínio, talvez chegássemos à conclusão de que os interesses postos em jogo pelo próprio grupo, antes da chegada de agentes externos, seriam semelhantes aos interesses posteriores a esse encontro e que tal lembrança seria uma estratégia para contemplar uma vontade mais profunda que a sustentação de uma identidade coletiva. Nos perguntamos de novo: esse desejo ou vontade, seriam o de realização da cidadania jurídico-administrativa?

Assim, partimos para o capítulo sete da etnografia de Arruti, no qual pensamos poder encontrar algumas das respostas que procuramos.

O autor narra no primeiro tópico deste capítulo a forma pela qual a memória territorial do grupo é convertida em memória histórica em um movimento em que o próprio pesquisador é o motor dessa conversão. Durante os anos de 1998, 1999 e 2000, Arruti permaneceu em campo, intermitentemente, por períodos de aproximadamente 30 dias, que contabilizaram quatro meses de trabalho. Ele nos conta que na segunda vez que esteve no Mocambo, percorreu toda a área reivindicada a cavalo, acompanhado por Seu Antônio e Maripaulo (que viria a se tornar uma importante liderança do Mocambo), diferentemente da primeira vez quando havia percorrido caminhos trafegáveis apenas por carro. Ao longo do que chama de “diálogos nômades” com esses dois informantes e também com outras pessoas, começa a ficar claro para o autor, como ele mesmo conta, que a memória do grupo não constituía um texto sobre sua origem, resistência e perpetuação exclusiva, ainda que isso fosse manifestado em seu discurso presente. Essa memória então dizia respeito às histórias do cangaço, aos repertórios de samba de coco, aos espaços de trabalho (plantações, pastoreio, pescaria etc.) e as relações sociais (casamentos por fuga, festas etc.). Até que ficasse claro para o autor que isso se tratava da passagem do *ethos do silêncio* à *lembrança territorial*, a ausência de uma tradição oral acabou se tornando para ele um incômodo. Diz Arruti: “esse incômodo transformou-se em surpresa quando percebi que tal texto [de origem] estava sendo elaborado contemporaneamente à minha presença e [...] de forma muito pouco clara para todos os envolvidos, em diálogo com ela” (p. 230). Assim, diz Arruti que uma possível ambigüidade do trabalho de campo, fragmentado, porém durando cinco anos (Arruti fez três curtas viagens ao Mocambo anteriormente ao ano de 1998) limitaria o etnógrafo, mas o colocaria uma série de obrigações. A primeira seria a de colocar os fatos em curso com um olhar retrospectivo (histórico), mas prospectivo também – “inúmeras vezes me surpreendi ao lado dos amigos que fiz entre aqueles que formalmente eram apenas meus informantes (mediadores e representantes do grupo) ansiando uma resposta do Estado, discutindo alternativas de encaminhamentos e impacientando-me com os faccionalismos internos ao grupo” (p. 231); a segunda: a própria presença do autor deveria ser tomada como parte do fluxo de acontecimentos e discursos, porém isso, segundo ele, não significaria “transformar a sua descrição em uma reflexão sobre a intersubjetividade [...] ou em uma divagação sobre a relação entre o antropólogo e os observados, fazendo com que tudo que fosse descrito parecesse produto desse encontro. Nesse caso, fácil e falsamente, passaríamos da reflexão sobre a etnografia de um processo

de produção social para a suposição de que a etnografia é a única responsável pela produção daquele social, tomado como pura representação do etnógrafo.” (p. 232). Por certo, muito temos a dizer sobre o que nos conta Arruti no tópico *Etnografia nômade*. Ora, o ato de lembrar eminentemente territorial poderia ser entendido como sinalização de uma possível tentativa de manutenção do que chamaríamos de um modelo de *ética camponesa*. Se entendida assim, a possível “incoerência” entre a história do grupo e as suas reivindicações presenciais levaria o próprio antropólogo a pensar a sua posição como a de um realizador do código estatal, quer dizer, o discurso estabelecido seria instabilizado pelas pessoas que se encontram fora dele e, junto com esse discurso, a posição garantida do antropólogo seria também instabilizada. Mas, se existe um estranhamento por parte de Arruti, esse estranhamento só faz com que sua posição e seu projeto prévio de conhecimento se alinhem cada vez mais à demanda jurídico-administrativa. Dessa forma, as exigências de um discurso externo, que forneceria as respostas junto com as perguntas, ao invés de ser percebida como instabilização, é observada como necessidade, o que exige de Arruti um olhar prospectivo no qual acaba contemplando o seu projeto inicial de mediação. Se o autor vê sua posição como parte do fluxo de acontecimentos, não é para através da relação etnográfica pensar essa posição, ou seja, abrir mão de seu projeto prévio de conhecimento, mas, para reforçá-lo e entender que o sujeito que se conhece se constrói a partir dessa relação, já o sujeito (antropólogo) que conhece, não.

Acreditamos que não podemos tratar de etnografar um processo de produção social, nem mesmo de considerar a etnografia a única responsável pela produção daquele social, tratamos pois de entender a relação antropológica como responsável, através do encontro com uma possibilidade (outrem), por arrancar o etnógrafo e o nativo de suas posições garantidas e, através da análise da descrição dessa relação, talvez possamos produzir um texto análogo em complexidade ao que foi vivido pelos dois termos. Dessa forma, acabaríamos por descartar a possibilidade de existência perene e cristalizada do hiato entre demandas e seríamos levados a pensar em gradações instanciais. Além disso, nosso problema de conhecimento, ou seja, o interesse em jogo no processo de pesquisa, seria instabilizado pela relação etnográfica.

Enfim, a partir da discussão com Arruti acerca do processo de identificação, gostaríamos de assinalar ainda alguns pontos. Se entendemos que “sentimentos de injustiça

podem levar a ações coletivas, na medida em que sejam experienciados por um círculo inteiro de sujeitos como algo típico de uma situação social compartilhada” (p. 247), isto não significa que tal organização de sujeitos deva ser traduzida e adequada a tal processo, ou tal processo adequado a tal organização. O que nos parece é que o discurso jurídico-administrativo é um código que dá conta de uma demanda prevista pela máquina estatal realizada em diferentes posições. Código utilizado pelas pessoas para realização de suas vontades e desejos. De uma outra forma, a observação da instabilização desse discurso nos faria perceber que o acesso à cidadania, ou seja, no caso do Mocambo, a realização do projeto camponês, demonstra também a agência daquelas pessoas sobre suas vidas, permitindo que “[su]as relações de trabalho, não interf[iram] diretamente em suas vidas pessoais, na sua privacidade, na sua integridade física, na sua economia doméstica e de suas famílias” (RIOS E MATTOS, 2007, p. 77). Pensando assim, poderíamos reverter a etnografia para as nossas formas de atuação e talvez chegássemos à conclusão de que mais do que enquadrar as pessoas em categorias de quase-cidadania, ou atualizar e realizar essas categorias de liberdade controlada, devêssemos trabalhar para que as próprias pessoas exerçam com maior facilidade sua liberdade, contemplando assim seus desejos e vontades. Talvez, no caso da antropologia, a descrição através da relação etnográfica ainda seja o melhor caminho.

Terceira Parte

depois de tudo

*Eu não sou um intelectual, escrevo com o corpo.
E o que escrevo é uma névoa úmida.
As palavras são sons transfundidos de sombras
que se entrecruzam desiguais, estalactites,
renda, música transfigurada de órgão.*

Clarice Lispector

Parece que tudo se passou como em uma história que me foi contada por um professor há um tempo, quando eu fazia uma incursão pela teoria musical em busca de organização para minha criatividade. Disse ele, que teve como professor de música um maestro muito conhecido na cidade de Pelotas, com o qual teve aulas por mais ou menos três anos, que, em determinado momento do processo de decalque de uma composição minha sobre uma partitura, processo no qual ele me auxiliava, teve dificuldades na nomeação de uma nota musical. Achando que aquela harmonia representava alguma “anomalia sonora”, foi perguntar, ansioso, ao seu professor, que nome teria aquela nota musical, pois não conseguia representá-la na pauta. Para sua surpresa, o professor respondeu-lhe que não se importasse com isso, que o drama ao se nomear uma nota musical é fazê-la fechar-se sobre si e limitá-la à posição que ocupa em determinada harmonia. Assim, aquela nota “anômala” inscrevia uma possibilidade de fuga naquele campo harmônico. Meu professor sabia, por certo, que, dependendo do campo harmônico em que se situa uma composição, diferentes combinações de intervalos musicais podem ter nomeações diferentes, em função das hierarquias das notas postas em um determinado campo, mas ficou surpreso, como eu, com a resposta de seu mestre.

Algum tempo depois, já no curso de pós-graduação, quando eu lia um texto²¹ de Bruno Latour, a história da nomeação das notas musicais se cristalizou em um *flash-back*.

²¹ Latour, B. *Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)* in: Cadernos de Campo n. 14/15, São Paulo, 2006.

Entre inúmeras questões abordadas no referido texto – no qual um aluno ansioso procura um professor, em busca de uma “moldura” na qual sonha enquadrar seus interlocutores – aquelas que diziam respeito à metodologia foram as que me “saltaram aos olhos”.

Lembro de pensar, algum tempo depois, continuamente na forma de questionamentos: quem pesquisa e durante o processo nomeia, não faz valer sua condição político-discursiva? E se eu torcesse um pouco a questão e imaginasse não uma fuga, mas sim a possibilidade de um fora do discurso que anuncio, e esse fora se utilizasse da minha nomenclatura estrategicamente, deixando um rastro de fuga no meu discurso? Em termos musicais, se galgando soar em função do desejo as notas, já não somente em um único e perene conjunto, deixassem um vestígio instabilizador na minha *tábua musical classificatória*? O que isto poderia dizer em relação à minha forma de pesquisar?

O fato é que na época em que meu professor me contou a conversa com o maestro, minha atitude foi a de parar de decalcar. Simplesmente abandonei as partituras e a escritura. Minha relação com a música passou a se realizar *corporalmente*, ou seja, sinestesticamente eu procurava *vibrar* em acordo com a ocasião, tocando e criando à medida do que os ‘músicos’ chamam de *improviso*. Me eximi de qualquer compromisso explicitativo posterior, de pensar que tipo de repercussão tal rastro de instabilização poderia provocar no exercício decalcador e, de uma maneira que eu não imaginava, deixei de perceber a própria forma de realização do processo de decalcar que estava presente no ato de realizá-lo.

Por uma feliz coincidência, agora no curso de pós-graduação, trabalhando com a idéia remanescentes de quilombo, me encontrei com um impasse deveras semelhante. Mas, a saída que utilizei em relação à música, eu não poderia utilizar agora no mestrado. Eu não poderia simplesmente abandonar a explicitação, ou seja, a produção de um tipo específico de conhecimento, razão da existência do próprio processo e, ao mesmo tempo, eu jamais nominaria estrategicamente, ou, em outras palavras, não me admitiria executando uma operação simplesmente para facilitar a minha vida, na qual o vestígio de instabilização saísse ‘pela direita’, em uma tangente de ‘esquecimento consciente’.

Depois de algum tempo de angústia, eis que me encontro com um texto de Jeanne-Favret-Saada (2005) no qual algo como me encontrar primeiramente em *vibração* e, posteriormente, me dobrar sobre a minha narrativa daquele processo vibratório, acabou soando não muito fora de contexto e, principalmente, possível. Não pensando o processo

de Favret-Saada como método, mas talvez como a radicalização do trabalho antropológico, sua palavra se tornou tão inspiradora e, em outro sentido, tanto mais angustiante, que a própria forma textual da minha descrição acabou assimilando um pouco da sua idéia.

Assim, se parece que a angústia, uma companheira perene dos trabalhos que previamente não conhecem o seu final, em alguns momentos teve sua intensidade abrandada por força da descoberta de um ‘lugar’ que, talvez não tão fugaz como para Deleuze nem tão hermético como para Foucault, se encontrava ao meio do caminho entre este e aquele – um lugar talvez como o das explicitações de Michel de Certeau –, ela não deixou de se transformar em alegria, tristeza, empatia, antipatia, medo, respeito, confiança, ansiedade e inúmeros outros sentimentos presentes em qualquer relação social. Sentimentos que, quando se trata da relação etnográfica, devem ser observados com cuidado, pois por vezes escapam e sutilmente galgam status epistemológico.

Se repetiram as questões e talvez por isso eu tenha iniciado este ensaio com um ‘tudo se passou’. Não acredito que este tudo tenha sido um todo, porém ele foi a contribuição que procurei agenciar neste trabalho, que construí com as pessoas que dele, como eu, participaram.

É então dessa forma que assumo a responsabilidade pelo escrito. Não se trata da autoria, mas do interesse em questão, interesse que diz algumas das ferramentas com as quais desenhei este texto.

Então, se a teoria antropológica, ou musical, contemplar um fim, que não o de auxílio na descrição, ou na tentativa de descrição, de uma dada relação social, ela acaba por se fundir ao método, promovendo, assim, um recorte em acordo com a sua forma. Forma teórica, insurge então, como fôrma técnico-metodológica.

Dessa forma, observo uma citação de Bruno Latour (2006, p. 340): “... desenhar com um lápis não é o mesmo que desenhar a forma de um lápis”. Seguindo este autor, o que pode servir para me alertar a respeito de uma fôrma estratégico-operacional que diz muito do problema posto em jogo pelo discurso do pesquisador, pode também me inspirar a perceber que a compreensão do conceito com o qual as pessoas desenharam não é a mesma posta na gênese deste conceito no contexto em que ele foi produzido. Quer dizer, no caso da categoria quilombola, a compreensão que os participantes do Rincão da Cruz, por exemplo, possuem deste conceito não é a mesma que a produzida no âmbito da máquina

estatal. Assim, parece que a explicitação do funcionamento deste conceito no Rincão da Cruz deve percorrer o desenho que as pessoas dali fazem com a categoria – a partir da compreensão que engendram dela – o lápis com o qual realizam seus desejos e vontades.

Nesse sentido, o trabalho de dissertação que aqui seguiu procurou realizar uma descrição na tentativa de demonstração do funcionamento da categoria quilombola no Rincão da Cruz, através de um texto antropológico análogo ao que foi vivido na pesquisa de campo. Ou seja, *uma descrição*: porque não procura explicar, moldar ou modificar a realidade com a qual se depara e se afeta; *uma tentativa de demonstração*: porque procura representar o que foi vivido através do texto antropológico, mas entende que essa tentativa instaura uma profunda utopia, pois coincidir uma ordem pluridimensional (o vivido) em uma ordem unidimensional (o texto), significa, em termos topológicos, uma impossibilidade à qual a literatura – que tem o real²² por objeto de desejo e ao mesmo tempo acredita sensato o desejo do impossível – nunca quis render-se (Barthes, 2007); *através de um texto análogo ao que foi vivido*: pois a ficção antropológica deve de fato ser tomada pelo que ela é, a saber, “[...] um esforço para criar um mundo paralelo ao mundo observado, através de um meio expressivo (o texto) que estabelece suas próprias condições de inteligibilidade [...]” (Strathern, 2006, p. 47); *em uma pesquisa de campo*: pois o texto desta dissertação diz respeito a momentos de encontro do etnógrafo com determinadas pessoas durante um tempo e local determinados. Assim, procurei, através da tentativa de explicitação textual de como aprendi a viver com as pessoas do Rincão da Cruz, produzir conhecimentos correlatos ao meu modo de compreender o vivido, entendendo que esse modo pôde ser instabilizado através da relação etnográfica.

Dessa forma, não se tratou aqui apenas de um problema de demonstração textual, mas da árdua tarefa de não colocar o etnógrafo fora do texto – produzindo um texto ‘neutro’ – nem de falar apenas de si, através de experiências pessoais que não foram mobilizadas pelo campo em questão – produzindo, assim, um texto narcísico. Penso que o etnógrafo pode participar como outro que não um sujeito, pois não se trata somente de uma relação sujeito-objeto; outro que não um intérprete, pois não se trata de uma relação

²² Terminologia utilizada por Roland Barthes que aqui entendo como *o que foi vivido*.

sujeito-sujeito; e outro que não um nativo, pois não se trata de virar um²³. O que argumento é que se trata de pensar e colocar em prática – no sentido que argumentam Eduardo Viveiros de Castro e Márcio Goldman (2006) – uma antropologia na qual pesquisador e pesquisado sejam sujeito e objeto simultaneamente. Como um sujeito *outro* possível pela virtual existência de *outrem*²⁴, o etnógrafo “... por mais escrupuloso e objetivo que [...] queira ser – não é nunca ele mesmo, ou o outro, que encontra no final da pesquisa” (Lévi-Strauss, 1993, p. 16). O caso parece ser se deixar levar a uma posição onde o que afeta os nativos afete também o etnógrafo e isto possibilite situações de comunicação não intencional (Favret-Saada, 2005). Quer dizer, o etnógrafo deve aceitar ocupar um lugar onde uma comunicação desprovida de intencionalidade e não voluntária, verbal ou não, possibilite um gênero diferente de conhecimento. Nesse caso, suas experiências pessoais serão mobilizadas por intensidades específicas comuns às pessoas participantes, como ele, daquele lugar de afecção. Assim, ‘participar’ e ser afetado não significa exercitar uma postura narcísica através da experiência de campo e, muito menos, sentir empatia pelo ponto de vista nativo, mas, ‘apenas’ conceder estatuto epistemológico às situações de comunicação não-intencional que se propiciam a partir da relação etnográfica.

Não obstante, a descrição e a análise neste trabalho buscaram operar em um tripé antropológico. Quer dizer, se pesquisador e pesquisados ocuparam posições de sujeito e objeto simultaneamente, a teoria antropológica esteve certamente sujeita a instabilizações por parte das ‘teorias nativas’²⁵ e assim, não se tratou de demonstrar a inaplicabilidade deste ou daquele conceito e nem de entender que quilombola, por exemplo, é uma categoria ‘contemporânea’, em constante atualização, mas sim de perceber a inconstância do conceito em relação à vontade de verdade inscrita em sua gênese. Dessa forma, na

²³ “... o problema central aqui não é tanto que ‘virar nativo’ seja impossível ou ridículo, mas que, em todo caso, é uma idéia fútil e plena de inutilidade.” (Goldman, 2006, p. 27)

²⁴ Esse conceito é utilizado aqui por inspiração em um texto de Eduardo Viveiros de Castro: entendido como princípio do campo perceptivo, “[...] uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: *outrem* designa a mim para o outro Eu e o outro eu pra mim. [...] *Outrem é a expressão de um mundo possível*” (Viveiros de Castro, 2002, p. 118).

²⁵ É importante afirmar que quando se argumenta que as ‘teorias nativas’ podem atualizar a teoria antropológica nos referimos certamente a duas versões da nossa teoria.

inconstância da categoria remanescentes de quilombo me pareceu possível observar instantes de prática na antropologia de códigos da máquina estatal, de formas de exercício do poder centralizado e também de realização dos desejos particulares dos participantes da comunidade de remanescentes de quilombo do Rincão da Cruz através das estratégias postas em jogo por parte destas pessoas que ocuparam, intensamente por vezes, um lugar não previsto pelo discurso jurídico-administrativo.

Pois bem, se existiu a necessidade de se escolher um ponto de partida que de alguma forma “... organiza muito da maneira pela qual os antropólogos pensam” (Strathern, 2006, p. 37), esse ponto se colou à idéia de política, pois a categoria remanescentes de quilombo se trata de uma nomenclatura político-jurídico-administrativa.

Ora, pensar um sistema político de representação como o descrito por Bourdieu (1989), no qual existem apenas três posições previstas como possíveis de ser ocupadas no *campo* (dominados, dominantes e apolíticos), faz chegar à conclusão de que quando o etnógrafo se põe a estudar *os* remanescentes de quilombo já se encontra nos domínios da política jurídico-administrativa e, nessa política, o *quem* já parece dado, tanto na criação jurídico-administrativa da máquina estatal, como no seu possível inverso simétrico, a criação jurídico-administrativa do nativo. Quer dizer, me parece que quando se trata de estudar *os* quilombolas, os lugares possíveis talvez já tenham sido todos ditos, e o antropólogo só perceba um único fora do código jurídico-administrativo pré-visto por esse próprio código, a saber, o lugar do apolitismo. Essa cena então diria respeito à aquisição e manutenção do capital político e tanto o etnógrafo como os quilombolas partilhariam a mesma lógica de atuação descrita por Bourdieu. Por certo, se se pensasse com Foucault (2008) os procedimentos de exclusão do discurso como engendrados historicamente, se chegaria também à conclusão de que pela perspectiva do estudo *dos* quilombolas o espaço designado para o fora, pré-visto pelo dentro, só poderia ser instabilizado por quem ao discurso tivesse acesso, o que nos colocaria em um impasse parecido com o que imaginamos a partir de Bourdieu, apesar da tamanha distância epistemológica que separa o entendimento que se tem dos escritos deste e daquele.

Dessa forma, quando se escolhe um ponto de partida, não se deve imaginar que o problema que ele representa seja uma síntese universal perene compartilhada por todos os envolvidos no processo de pesquisa. Para explicitar essa idéia, tomo emprestado da

semiótica o entendimento da categoria remanescentes de quilombo como um signo: se teria, então, uma imagem acústica e um conceito, dois elementos, um que reclama o outro (Saussure, 1995). Se assim como a imagem ou significante, o signo é concreto e limitado, o conceito ou significado, por sua vez, possuiria uma capacidade referencial ilimitada, se se acreditasse que ele opera a síntese perene do universal. Como aponta Lévi-Strauss (1989 p. 35), o conceito pode representar “... uma abertura do conjunto com o qual se trabalha, sendo a significação o operador de sua reorganização...”. Porém, acredito que só se possa apreender essa abertura se não se situar arbitrariamente a universalidade jurídico-administrativa, da qual a categoria quilombola no contexto da máquina estatal opera a síntese, ela própria no centro da nossa especulação inscrevendo-a na ordem do significante. Quer dizer, voltando à dissertação, procurei observar que a, cada instante de ressignificação da categoria quilombola por parte das pessoas do Rincão da Cruz, a síntese de um universo foi realizada, para ser adiante recriada em uma nova e diferente síntese de outro universo contingente a cada novo instante. É como se a cada momento cada pessoa houvesse sintetizado e realizado um *tudo* dito pela hierarquia instancial de uma dimensão de sua vida, esta que acabaria por eclipsar outras dimensões momentaneamente. Assim, estudar *com os* quilombolas pôde viabilizar mais que uma pesquisa da qual previamente eu já conhecia o final.

Ainda se se pudesse imaginar a nomeação de uma pessoa particular ou um determinado coletivo de pessoas por força de uma categoria jurídico-administrativa, essa se daria no sentido de um trabalho que, em alguma medida, poderia ser chamado de purificador, ou seja, a categorização aconteceria em relação a uma sobredimensão da vida das pessoas, nesse caso, à dimensão político-representativa. Isso implicaria que, além da própria dimensão política, outras dimensões tais como a do trabalho, do parentesco e do corpo, por exemplo, não fossem contempladas no processo de distribuição de identidades garantidas, que as transformaria em sobredimensões análogas às da política jurídico-administrativa. Quer dizer, se entenderia dessa forma que todo quilombola realiza um estrito *habitus* quilombola.

Como dito acima, se existiu a necessidade de escolher um ponto de partida, é porque essa escolha possibilitou que se estabelecesse um *link* entre o trabalho de purificação e o de translação ou mediação, na medida em que se entenda que a escolha do

primeiro tornou o segundo possível. Em outras palavras: tratei aqui de buscar seguir uma rede partindo de alguns pontos que, em algum momento, foram separados da própria rede e cristalizados pelo processo de criação da máquina estatal na forma de conceitos jurídico-administrativos. Quer dizer, parti da categoria quilombola, *stricto sensu* da política, para dela, seguindo suas possíveis instabilizações e inovações postas em jogo na relação etnográfica da qual participei com algumas pessoas, intencionar a explicitação da dimensão política destas pessoas, dimensão esta posta em translação com outras dimensões. Dessa forma, procurei descrever como aquele conceito foi instabilizado procurando explicitar as motivações dessa instabilização, fazendo também com que estas dissessem algo a respeito de minha forma de exercício do poder político.

Então, se todo pensamento é ordenação (Lévi-Strauss, 1989), e este aqui nunca esteve separado do vivido, me coube descrever como a categoria quilombola foi um elemento para esta ordenação e re-ordenação instancial de um processo infinito, por pessoas concretas com opiniões particulares – pessoas que, em todas as medidas, são muito mais que um nativo genérico, negro, trabalhador rural, de classe popular, pelotense, ou um híbrido de todas essas coisas, adjetivos com os quais, por vezes, se encontram descritos alguns remanescentes de quilombo.

Se logo acima aponte para uma possível coerção a uma unidade por força do jurídico-administrativo, nesta dissertação não procurei restabelecer o fato e o direito imanente ao *múltiplo* – apesar de simpatizar imensamente com esta proposta. Essa dissertação não prima pela procura de uma genealogia da escravidão na realidade dos habitantes do Rincão da Cruz, e tampouco possui ‘fôlego’ etnográfico que possibilite intencionar a descrição de uma realidade múltipla das pessoas do Rincão da Cruz, além de todos os envolvidos no processo de pesquisa através do qual se construiu o texto.

Eu poderia aqui falar de uma alternativa à fixação no trabalho de purificação em que essencialmente há uma raiz quilombola comum que pode ser constantemente atualizada como um aumento de uma tábua de classificações. Essa alternativa diria respeito à realização de um tipo de estrutura virtual, um múltiplo, na qual não trataríamos do verbo *ser*, enraizado e com ramificações descendentes de uma unidade, mas da conjunção *e*, em que uma rede de translação, diferentes dimensões possuiriam instantes de eclipsamento e as hierarquias, englobantes na árvore, seriam fugazes e ditas pelo desejo.

Por certo, a captura no ato dos agenciamentos, ou o crescimento das dimensões de uma *multiplicidade*, só poderiam ser descritos se observando nesta uma mudança de natureza, ou seja, através de linhas de fuga (e aqui se poderia voltar ao início deste *depois de tudo* para pensar uma nota musical inominável como um ponto de fuga em uma estrutura hierarquicamente rígida posta em perspectiva arbórea) o *rizoma*²⁶ aumentaria suas conexões, se atualizaria, se desterritorializaria para adiante se reterritorializar. Imagino então que tal processo dissertativo demandaria uma imersão no campo de pesquisa que infelizmente não tive a oportunidade de realizar. Assim, me limitei a explicitar a sincronia de dimensões da vida das pessoas do Rincão da Cruz através da instabilização do discurso que procurava estabilizar, que procurava colocar em uma condição de dominado ou excluído, imaginando um campo político do qual não era possível participar como espectador ou no qual é necessário acesso ao próprio discurso para então ‘fazer política’.

De toda forma, se acredito não possuir fôlego para discutir o direito de fato ao múltiplo, entendo que, sobretudo, minha estratégia tangenciou tal possibilidade, pois se, como afirmam Deleuze e Guattari (1995), as multiplicidades se definem pelo fora, pela linha abstrata de fuga que as conecta a outras multiplicidades, esse fora esteve intrinsecamente situado, ou seja, se me reporte aqui a uma economia dos desejos e afecções, esse fora foi explicitado como exterior imanente ao interior que desejou e instabilizou assim o discurso identitário. Nesse sentido, posso afirmar que ser também um quilombola *outro* foi, em campo, menos uma questão de uno que de múltiplo.

Contudo, a partir da categoria quilombola consegui chegar à dimensão política. Ora, me fica claro que a idéia da política como dimensão não possui a mesma compreensão que a da política como sobredimensão. Nesse sentido, a partir daquela categoria, outras sobredimensões jurídico-administrativas poderiam ter sido imaginadas como pontos de partida para realização deste trabalho. Corpo, por exemplo, uma dimensão inicialmente central no trabalho que eu imaginava realizar, encontra-se em relação direta com os elementos da sobredimensão corporal da política *stricto sensu* e a partir da criação social

²⁶ Idéia de Deleuze e Guattari (1995) que se poderia entender como um mapa, um tipo de estrutura virtual, que pode ser conectado em todas as direções, com múltiplas entradas e saídas, e suscetível a receber constantes modificações em sua natureza.

do artigo 68, se poderia imaginar a criação de um *corpo social ideal* (código), uma maneira de ser ou um *habitus* quilombola. Em outras palavras, um corpo quilombola ideal engendrado junto à criação social do artigo 68, e suas possíveis atualizações, possuiria elementos de característica anatomo-fisiológica, como a cor da pele, por exemplo, da mesma forma, que elementos não anatomo-fisiológicos, e que também diriam respeito ao corpo, como o campesinato, por exemplo. Quaisquer destes elementos poderiam ter despertado meu interesse, como de fato o fizeram.

Porém, o que procuro explicitar, a partir do processo que vivi, é que para além da relação direta da dimensão do corpo com os elementos constituintes do código jurídico-administrativo, exista uma relação indireta, ou o que chamo aqui de um complexo de *posições*. Ou seja, se teria naquele código a *posição quilombola*, que no processo de pesquisa reclamaria a *posição etnógrafo* e vice-versa. Dessa forma, se observaria, através da sobredimensão do corpo, duas posições apartadas, referentes a dois corpos, ou maneiras de ser distintas.

Ora, como no decorrer do processo de pesquisa em função de me ‘deixar levar’ durante o trabalho de campo, acabei por abandonar a idéia de uma manipulação e construção da identidade étnica através do corpo, acredito que no momento em que me coloquei em posição de ser bombardeado pelas intensidades específicas do Rincão da Cruz, um devir-quilombola pôde também me atravessar e ser percebido *vibrando*. A ascensão à translação abriu espaço para que, além de portadores de uma identidade essencial, tanto de conhecedor como de conhecido, os corpos, não mais compreendidos como dependentes de um *habitus* jurídico-administrativo, pudessem também realizar potencialmente múltiplos “[...] conjunto[s] de maneiras ou modos de ser que constitu[ira]m um [ou alguns] *habitus*.” (Viveiros de Castro 2006, p. 380) – o que tornou possível a experiência de campo. Quer dizer, o entendimento do corpo perene e cristalizado do outro que pressuporia estas mesmas características para o meu corpo, acabou por não fazer mais sentido na pesquisa que eu realizava, e por vezes, me encontrei, nas relações etnográficas, realizando e atualizando a comunidade de *remanescentes de quilombo* do Rincão da Cruz. Enfim, o corpo ali foi como um instrumento sinestésico na realização daquela *jam session* etnográfica.

referências bibliográficas

- ARRUTI, José M. A. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru : Edusc, 2006.
- BARTHES, Roland. *Aula: Aula Inaugural da Cadeira de Semiologia Literária do colégio de França*. 13ª ed. São Paulo : Cultrix, 2007.
- BATESON, G. *The Naven*. Stanford: Stanford Univesity Press, 1967.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1989.
- CAPA. *Descobri que tem raça negra aqui*. Pelotas: s. ed., 2007.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2ª ed. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CLASTRES, Pierre. *Entrevista com Pierre Clastres*. In: A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política. São Paulo : Cosac Naify, 2003.
- CUNHA, Olívia M. e Gomes, Flávio dos Santos. *Introdução – que cidadão? Retóricas da igualdade cotidiano da diferença*. In: CUNHA, Olívia M. e Gomes, Flávio dos Santos (Org.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix. *Rizoma*. in: Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. 5ª ed. São Paulo: Editora 34, 1995. (vol. 1)
- _____. *Micropolítica e segmentaridade*. in: Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. 5ª ed. São Paulo: Editora 34, 1995. (vol. 3)
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “*Ser afetado*”. In: Cadernos de Campo n. 13, p. 155 – 161, São Paulo: Usp, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- GOLDMAN, Marcio. *Como Funciona a democracia: uma teoria etnográfica da Política*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.
- GOLDMAN, Marcio e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Abaeté, rede de Antropologia Simétrica*. in: Cadernos de Campo n. 14/15, p. 177-190. São Paulo: Usp, 2006.
- LAHIRE, Bernard. *Homem Plural: os determinantes da ação*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LATOUR, Bruno. *Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)* in: Cadernos de Campo n. 14/15, p. 339-352, São Paulo: Usp, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O campo da Antropologia*. In: Antropologia Estrutural Dois. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. *O Pensamento Selvagem*. 7ª ed. Campinas: Papyrus, 1989.

_____. *A eficácia simbólica*. In: Antropologia Estrutural. 6ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

RIOS, Ana Maria e MATTOS, Hebe Maria. *Para além das senzalas: campesinato, política e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-Abolição*. In: CUNHA, Olívia M. e Gomes, Flávio dos Santos (Org.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

RUBERT, Rosane A. *Comunidades Negras Rurais no RS: um levantamento socioantropológico preliminar*. Porto Alegre : Rs Rural; Brasília : IICA, 2005.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1995.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: Problemas Com as Mulheres e Problemas Com a Sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

VEYNE, Paul. *Le Pain et Le Cirque: Sociologie Historique d'un Pluralisme Politique*. Paris: Plon, 1976.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena*. In: *A inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *O nativo relativo*. Mana - Estudos de Antropologia Social, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

WAGNER, Roy. *The invention of Culture*. London: The University of Chicago Press, 1981.

Anexo: lista de moradores da comunidade do Rincão da Cruz

Nome	Localidade
Edemar Farias	4º Col. Aliança
Inercio Lacerda Ribeiro	4º Col. Aliança
José Fernando da Silva Farias	4º Col. Aliança
Luiz Farias	4º Col. Aliança
Maria Cristina Farias	4º Col. Aliança
Paulo Renato Lacerda Ribeiro	4º Col. Aliança
Valdeci da Silva Farias	4º Col. Aliança
Dilmar Francisco Ribeiro Ferreira	4º Col. D. Julia
Delair Lacerda Dias	4º Col. S. Francisco
Dílson Nunes Gonçalves	4º Col. S. Francisco
Juvenal Nogueira Nunes	4º Col. S. Francisco
Leomar Alves Bilhalva	4º Col. S. Francisco
Maria de Lurdes Lacerda	4º Col. S. Francisco
Maria Madalena Ribeiro	4º Col. S. Francisco
Maria Nunes	4º Col. S. Francisco
Theresa Lacerda	4º Col. S. Francisco
Volmir Lacerda Dias	4º Col. S. Francisco
Clementina Luciana Lacerda dos Santos	4º Col. Triunfo
Georgina Lacerda	4º Col. Triunfo
Iraci Ribeiro Ferreira	4º Col. Triunfo
Rosa Maria Lacerda Siqueira	4º Col. Triunfo
Rosani Lacerda dos Santos	4º Col. Triunfo
Leopoldo Santana	4º Picada Arroio Grande
Paulo Roberto Nunes Santana	4º Picada Arroio Grande
Braulino Almeida Nunes	7º Col. Municipal
Ana Maria Machado	8º Arroio Bonito
Malvina Nunes Goveia	8º Arroio Bonito
Maria de Lurde Machado	8º Arroio Bonito
Marli Nunes Dias	8º Arroio Bonito
Odair José Nunes Goveia	8º Arroio Bonito
Teobaldo Machado	8º Arroio Bonito
Alex dos Santos Lima	8º Rincão da Cruz
Doroci Siqueira Lima	8º Rincão da Cruz
Idalvina Gouveia da Silva	8º Rincão da Cruz
Izidromar Nunes Gouvêa	8º Rincão da Cruz
Marcelo dos Santos Lima	8º Rincão da Cruz
Marcos Daniel Santos Lima	8º Rincão da Cruz
Norvanida Nunes Goveia	8º Rincão da Cruz
Odair José Nogueira	8º Rincão da Cruz
Paulo Dias Chagas	8º Rincão da Cruz
Paulo Rogério Braga Chagas	8º Rincão da Cruz
Sidnei Nunes Goveia	8º Rincão da Cruz
Simone Nunes Gouveia	8º Rincão da Cruz