Universidade Federal
do Rio de Janeiro

Suzane de Alencar Vieira

Resistência e *Pirraça* na Malhada

Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO

Suzane de Alencar Vieira

Resistência e *Pirraça* na Malhada

Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Marcio Goldman, Orientador

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2015

VIEIRA, Suzane de Alencar
Resistência e *Pirraça* na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité. Suzane de Alencar Vieira – Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.
425p.
Orientador: Marcio Goldman
Tese (Doutorado) – UFRJ/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2015.
Referências Bibliográficas: f. 401-410
1. Comunidades quilombolas. 2. Bahia. 3. Ecologia 4. Cosmopolíticas
I. Goldman, Marcio (Orient.) II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social III. Título.

UFRJ

Resistência e *Pirraça* na Malhada

Cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité

Suzane de Alencar Vieira

Marcio Goldman (Orientador)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

_____
Presidente, Prof. Dr. Marcio Goldman
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

_____
Prof. Dr. Eduardo Batalha Viveiros de Castro
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

_____
Profª. Drª. Tânia Stolze Lima
PPGA/UFF

_____
Profª. Drª. Ana Claudia Duarte Rocha Marques
PPGAS/USP

_____
Prof. Dr. Marcelo Moura Mello
UFBA

_____
Profª. Drª. María Elvira Díaz Benitez (Suplente)
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

_____
Profª. Drª. Cecilia Campello do Amaral Mello (Suplente)
IPPUR/UFRJ

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2015

Aos meus pais, Rosane e Ronaldo

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço ao povo da comunidade Quilombo de Malhada que, em um bom encontro, tornou possível essa pesquisa.

Sou muito grata ao Marcio Goldman por seu trabalho de orientação cuidadoso, atencioso e instigante. Contei com seu apoio ao longo de todo o processo de concepção da pesquisa, permeado por muitas hesitações e dúvidas e, principalmente, no momento de minha decisão de mudar de campo de pesquisa quase no meio do curso de doutorado. Marcio apostou na pesquisa e me fez redescobrir o trabalho de campo, pensá-lo a partir de uma teoria etnográfica e lidar com suas incertezas. Agradeço, também, pelas aulas preciosas, ministradas no PPGAS ao longo do doutorado, que ensejaram bons encontros teóricos e filosóficos, fundamentais para a condução da tese.

Agradeço aos órgãos que viabilizaram bolsas e financiamentos ao longo dos anos de formação e de pesquisa: CAPES, pela bolsa de doutorado entre os anos 2010 e início de 2012, FAPERJ, pela bolsa de doutorado entre os anos de 2012 e 2014, Finep pelo financiamento da primeira viagem ao campo, em outubro de 2011. Sou muito grata às comissões e coordenações do PPGAS pelo financiamento da pesquisa de campo, apoio fundamental que possibilitou minha permanência em campo de janeiro a outubro de 2012 e meu retorno ao campo por mais um mês, em janeiro de 2014.

Quero agradecer a Adriana, Carla, Isabela, Anderson, Bernardo, Afonso, toda a equipe da secretaria do PPGAS que solicitamente providenciou credenciais e todo o suporte burocrático necessário à pesquisa e aos cursos de formação. Também sou grata pelo auxílio pronto e cuidadoso de Carla, Dulce e de toda a equipe da biblioteca do PPGAS.

Agradeço a Eduardo Viveiros de Castro, que participou da banca de qualificação e da banca de defesa desta tese. Entre várias contribuições, na banca de qualificação, fez-me prestar atenção às palavras equívocas na tradução etnográfica e estimulou a experimentação de uma via ecológica de reflexão acerca do meu campo de pesquisa.

Sou muito grata também a Cecilia Mello que me mostrou o caminho das pedras para chegar à Caetité pela primeira vez, recomendou-me aos coordenadores do movimento ambiental do município e, na banca de qualificação, formulou valiosas indicações de análise sobre meu campo de pesquisa. Agradeço a Cecília e María Elvira Díaz por terem aceitado participar da banca de defesa como suplentes.

Agradeço à Tânia Stolze Lima, que acompanhou uma parte da condução da pesquisa e participou da banca de defesa com preciosas e fecundas contribuições e fez do “rir junto” desta entografia, um pensar junto, na inflexão afroindígena. Também é dela a grata sugestão da epígrafe da tese. Agradeço muito a Ana Cláudia Marques e Marcelo Mello pelos comentários estimulantes e trocas de ideias enquanto membros da banca de defesa da tese.

Agradeço à professora Olivia Cunha, que conduziu criteriosamente o curso de “Antropologia do corpo”, e aos professores Moacir Palmeira e Mariza Peirano que provocaram boas discussões ao longo do curso de Antropologia da Política.

Pela interlocução atenciosa, pela amizade e por tudo o que me ensinou acerca da construção narrativa do texto etnográfico, sou muito grata à Suely Kofes.

Pela amizade, pela parceria acadêmica e pela interlocução próxima e atenta, sou muito grata aos colegas do GEACT (Grupo de Estudos de Antropologia da Ciência da Tecnologia), Marcos Carvalho, Marina Nucci, Gabriel Cid, Daniela Manica, Renzo Taddei, Arthur Leal, Rogério Azize, Lílian Chazan, Danilo Pereira e Felipe Sussekind.

Agradeço também aos colegas do NAnSi (Núcleo de Antropologia Simétrica), pelos bons momentos de trocas, diversões e contribuições significativas. Tive o privilégio de apresentar os três primeiros capítulos da tese, quando ainda estavam em processo de elaboração, nos seminários do NAnSi e contei com os comentários e incentivos de Bianca Arruda, Bruno Guimarães, Bruno Marques, Cauê Fraga, Clara Flaksman, Clarisse Kubrusly, Edgar Barbosa, Gabriel Banaggia, Guilherme Heurich, Julia Sauma, Karen Shiratori, Luiza Flores, Marina Vanzolini, Natalia Quiceno, Natália Velloso, Rogério Brittes, Thiago de Niemeyer, Virna Platino. Alargo a lista de colegas com Indira Cabalero, André Guedes, João Languéns, Ana Carneiro, Magdalena Toledo, Manuela Cordeiro e Clark Mangabeira que estavam sempre presentes no “segundo tempo” do NAnSi e outros encontros, às sextas-feiras à noite, pela vizinhança do Flamengo, Catete e Glória. Sou grata à Edgar Bolivar e Beatriz Matos, que receberam a mim e a Jean em seu apartamento, logo no início do curso do doutorado.

Sou muito grata a Raphael Bispo e Marcos Carvalho, meus queridos amigos de todas as horas. Não poderia deixar de reconhecer a acolhida e o apoio de Raphael durante toda a jornada do doutorado, especialmente, no momento em que decidi levar a sério minhas inquietações e mudar de campo de pesquisa, deslocando a etnografia do laboratório ao sertão. Agradeço à querida comunidade de amigos e vizinhos, por inúmeros momentos alegres que passamos juntos no Rio: Tainá Moraes, Carla Gomes, Júlio César Borges, Rafael Cremoni, Marieta Lau, Marina Lau e Antônio José Domingues. Sou grata a Brasilmar Nunes que me inspirou muita confiança e serenidade ao longo dos momentos de transição e mudança e

ofereceu a mim e a Jean o suporte necessário durante nossa instalação na cidade do Rio de Janeiro.

Agradeço ao físico Ramiro Muniz e à historiadora da ciência Ana Maria Ribeiro de Andrade. A interlocução com eles me ajudou a redirecionar minhas inquietações para outro campo de pesquisa.

Agradeço aos professores da Faculdade de Ciências Sociais da UFG e, especialmente, a Lucinéia Scremin, Marina Sartore, Izabela Tamaso, Janine Collaço e Dijaci Oliveira, que viabilizaram o tempo necessário para finalizar a escrita da tese enquanto estive vinculada à Faculdade de Ciências Sociais como professora substituta.

Sou muito grata ao Padre Osvaldino, que me recebeu em Caetité com a solicitude de um anfitrião cuidadoso. Agradeço a minha xará, Suzane Ladeia, em quem encontrei uma grande amiga e que dividiu comigo seus amigos das comunidades negras rurais, Adélia pela terna acolhida na cidade, João Batista Pereira e Gilmar do Santos, da CPT de Caetité, pelo diálogo em campo, pelo auxílio em vários momentos da tensa mobilização política do encontro quilombola. Meu reconhecimento aos meus primeiros interlocutores em Caetité e guias nas viagens pelas comunidades rurais do município e região circunvizinha.

Quero também agradecer amizade de Rose, que foi a companhia e o auxílio mais constante ao longo da primeira fase do trabalho de campo em Caetité, no mês de outubro de 2011. Agradeço à Marcelina pela generosidade de cada banquete e de suas conversas deliciosamente engraçadas em sua casa na cidade. Nice e suas irmãs, da comunidade de Sapé, que me encheram de cuidados e preocupações no período em que estive na cidade.

Quero registrar meus agradecimentos à equipe da paróquia de Caetité: Nilta, Zé Vieira, Maria Isabel, Carmelita, Padre Jordano e Eleide da Pastoral da Criança, que me acompanhou em uma das viagens pelas comunidades. Agradeço a José Coqueiro pelas indicações bibliográficas sobre o Alto Sertão e demais colaboradores da Articulação do Semiárido de Guanambi e Caetité. Não poderia me esquecer de agradecer a gentileza e as providências de Suely, bibliotecária da Uneb, e das funcionárias do Arquivo Público de Caetité, e o zelo de Dalva, Nilva, Marlene, Liliana e Milena do hotel Square. E tantas outras pessoas que me auxiliaram, de algum modo, ao longo dos meses em que estive na cidade de Caetité.

Agradeço a Dema e Helenilde, da comunidade de Riacho da Vaca; Joverlindo, Nice, Teresa, Jorge e João, da comunidade do Sapé; Sula, do município de Paramirim; Arliene, da comunidade de Canabravinha; Cecília e José, do Junco; Florisvaldo e Neuza, da Gameleira; Rosa e José, da Pindobeira; Mendonça e Atílio, dos Gerais da Pindobeira; Zilma, Jucerli, Wanda

e sua família, do Barreiro, e tantos outros anfitriões que me receberam de modo muito acolhedor em suas comunidades.

Sou grata a Joaquim e Nininha, Nilvone e João Batista, do Cipoal; Nana e sua família, da Jiboia; Dalci, Dedé, Chiquinho e seus filhos, do Jatobá; Ana e Chico, sua família e amigos da vizinhança do Tanquinho, comunidades do baixio, no município de Livramento de Nossa Senhora.

Quero agradecer Mada, Edir, Aleir, Nõ, Nair e Manuel da comunidade da Vargem do Sal; Leonilda, Teresa, Adriana, José, Ana, Geraldo, Manuel, Alice, Fabiana da comunidade das Contendas que me acolheram durante festas, celebrações, novenas e visitas.

Sou muito grata pelos momentos alegres e festivos que passei na Vereda dos Cais ao lado da querida Dalci, Geraldo, Adônias, Oséias, José Rodrigues, Iraci, Raquel, Joel, Jean, Nem, Lindaura, Rafael, Lurdes, Vino, João, Zefa, Nivaldo, José, Lúcia, Zelindo, Ana, Viju, Chica, Aleci, Maria, Joaquim, Camilo, Antônio, Gildete, Antônio de Roxa, Jolinda, Almerindo, Aparecida, Isabel e suas filhas, toda família de Teresa que mora na Vereda dos Cais e me recebeu sempre com muito carinho. Sou especialmente grata pelos cuidados, pelas rezas e pela acolhida de sua mãe, Joaninha.

Agradeço pela receptividade das pessoas da Lagoa do Mato, como Dodô, José, Josélia, Jó, Paula, Wilson, Bela, Cecília, Etelvina, Maria, Leide, Eliza, Bide, Maísa, Piu, Ageu e Benvindo Preto.

Sou muito grata à Luciana, querida Dona Lu, a Zequinha e aos seus filhos Rô e Rena que foram minhas companhias mais persistentes nas tardes e noites na Malhada e com quem dividi muitas risadas. Sou grata à Baia pelos cuidados e pela comida deliciosa de todos os dias que passei na casa de Teresa, ao seu marido Diu, e aos seus filhos Vito e Jô, pelo carinho e por suas brincadeiras.

Agradeço pela acolhida, pela companhia nas caminhadas e viagens e pelas instigantes conversas que tive com Maria de Epídio, sua neta Lucimar, Odetina, Silvano e Maria de Bezim.

Sou muito grata pela hospitalidade, pela paciência, pelos cafés, bolos e biscoitos e pela conversa atenciosa de outros tantos amigos da Malhada e do Lajedinho, como Teolira, Helena, Ana, João, Ednalda, Zé Carlos, Bezim, Arliene, Bia, Gena, Ana e Miúdo, Cida e Epídio, Leonilda, Rosa, José Nilton, Dé, Dirce, Marco e Gorda, Bem e Isaías, Railda, Manuel, João, Aninha, Mailde, Antônio, Pretinha, Cleuza, Ana de Otávio, Antônio, Jailson, Marivalda, Mariinha, Dazinha, Lúcia, Nega, Tite, Geni, Ormezina, Mariinha, Isau, Liinha e Antônio, Josefa (in memoriam), Rosira, Zilda, Teresa, Coco, Regina, Élio e Daiane, que elaborou a

cartografia da Malhada, e Deli, Zezinho, Nena, Ormezina, Arminda, Donizete, Nilzete e Ana do Lajedinho.

Sou muito grata pela atenção especial que recebi das crianças da Malhada, Lajedinho, Vereda dos Cais e Lagoa do Mato, como Dão, Vã, Diu, Rosa, Neo, Fiinha, Jailson, Juliana, Leidiane, Neguinha, Gugu, Ezequiel, Daniel, Robertinho, Nici, Naninha, Regiane, Lucas, Fabiana, Leo, Teu, Lila e tantas outras.

Expresso meu agradecimento e saudade em forma de homenagem a Seu Alípio (*In memoriam*), que me mostrou as armadilhas da linguagem e me contou muitos casos nos quais combinava uma obstinada inteligência e um franco senso de humor.

Meu agradecimento especial aos meus inestimáveis *procuradores* da Malhada, Teresa e Joaquim, que, além de terem me ajudado em todas as tarefas cotidianas e cuidado muito bem de mim em sua casa, ensinaram-me coisas fundamentais. Teresa me iniciou nas artes do humor e me ensinou a rir dos meus próprios equívocos e Joaquim me preveniu das ciladas das palavras, ensinou-me a ter precaução ao manejá-las e a observar sutilezas de rastros e sinais. Os dois me fizeram etnógrafa.

Agradeço meus irmãos, Germana e Ronaldo, tia Rosiane, avó Ana Ledamir e avó Geralda e, em nome delas, toda a parentagem, pelos cuidados dispensados enquanto eu estive no Rio, na Bahia e quando escrevia a tese em Goiânia.

Sou muito grata aos meus pais, Rosane e Ronaldo, pelo apoio ao longo do curso de doutorado e incentivo durante a pesquisa de campo e a escrita da tese e, particularmente, pela inspiração do meu pai em conversas e trocas sobre a vida na roça que ele tanto respeita e admira.

Tenho um grande sentimento de gratidão por Jean Camargo, meu marido que esteve do meu lado ao longo de toda a jornada do doutorado, acompanhou-me por dois meses na pesquisa de campo e me dispensou apoio irrestrito durante a escrita da tese com sua interlocução solícita e estimulante, com comentários e sugestões, além do pronto auxílio na edição, na formatação, na revisão e na construção dos mapas. Por tanto cuidado, dedicação e carinho, fica difícil usar a palavra “obrigado”, mas vou, pelo menos, tentar.

“Os signos e as armas são a mesma coisa;
todo combate é semântico, todo sentido é guerreiro;
o significado é o nervo da guerra, a guerra é a própria estrutura do sentido.”

Roland Barthes - O rumor da língua

Resumo

Esta tese trata do estilo de criatividade quilombola marcado pelo humor e pela precaução na medida em que ele é agenciado em situações cosmopolíticas específicas. Esse processo de criatividade política e de divergência ecológica é ambientado no contexto em que as comunidades negras rurais das serras de Caetité são afrontadas por empreendimentos capitalistas do setor energético, uma mina de urânio radioativo instalada desde 2000 e, mais recentemente, um projeto de construção de um parque eólico na região. A criatividade quilombola remete a uma singularidade no modo de criar com a linguagem, com a *parentagem*, com as formas de exterioridade convencionalmente organizadas como "natureza", com a *política*, com experiências de alteridade fora da Bahia, com múltiplas entidades e potências divinas, com o perigo, com a crise ecológica, com o movimento social ambientalista antinuclear, com a luta pela terra e com o próprio agenciamento etnográfico. A partir de uma abordagem ecológica e pragmática, a teoria etnográfica compõe com o movimento de resistência imanente às várias artes quilombolas através das quais eles lutam contra diversas formas de aprisionamento da vida.

Palavras-chave: comunidades quilombolas, Alto Sertão da Bahia, ecologia, resistência, cosmopolíticas

Abstract

This thesis deals with the maroon style of creativity encompassed by humor and precaution, enacted in specific cosmopolitics situations. This process of political creativity and ecological divergence is set in a context in which rural black communities of Caetité's mountain range are affronted by capitalist enterprises of energy, a radioactive uranium mine installed in 2000 and, more recently, the construction project of a wind farm in the region. The maroon creativity refers to a singularity in the way of creating with language; with kinship; with the forms of externalities conventionally organized as "nature"; with politics; with experience of otherness outside Bahia; with multiple entities and divine powers; with danger; with the ecological crisis; with the anti-nuclear environmental movement; with the political struggle for land; and with the ethnographic dispositif. The sense of resistance of their arts is guided by the principles of humor and caution. From an ecological and pragmatic approach, ethnographic theory is assembled with resistance movement of maroon arts through which they fight against various forms of life imprisonment.

Keywords: Maroon communities, Alto Sertão (outback) of Bahia, ecology, resistance, cosmopolitics

Sumário

INTRODUÇÃO **21**

TRAJETÓRIA DA PESQUISA 26
UMA PESQUISADORA ESPIÃ? 32
O CAMPO DE PESQUISA 34
ORGANIZAÇÃO DA TESE 36

CAPÍTULO 1 A ARTE DA *PARENTAGEM* **41**

1.1. TOCAR PARENTEZA 47
1.1.1. A Nação da Gente *51*
1.2. PARENTAGEM E COMPLICÂNCIAS 55
1.2.1. A Fuga da Moça *56*
1.2.2. Quando o Sangue não Combina *61*
1.2.3. A Bênção e a Salvação *64*
1.2.4. Nascimento e Batismo *66*
1.3. A PARTE DAS BRINCADEIRAS NO PARENTESCO 73
1.3.1. Compadrio *79*
1.3.2. Brincadeiras *83*

CAPÍTULO 2 A ARTE DA *PIRRAÇA* **87**

2.1. A BRINCADEIRA 89
2.1.1. Aprendendo a pirraçar *93*
2.1.2. Perguntas e perguntas *97*
2.1.3. Criando equívocos e os malabarismos com palavras *103*
2.1.4. As brincadeiras e a tensão agonística *106*
2.1.4.1. As disputas dos leilões 107
2.1.4.2. Jogando versos 110
2.1.5. Amizade e antagonismo *116*
2.2. A RESISTÊNCIA 124
2.2.1. É preciso saber responsar *124*
2.2.2. A sabedoria *126*
2.2.3. A violência mais excomungada *128*
2.2.4. 'Tirando do certo' *134*
2.2.5. O Pai das Torres *138*
2.3. A *PIRRAÇA* E O AGENCIAMENTO ETNOGRÁFICO 142

CAPÍTULO 3 A ARTE DA *PROTEÇÃO* **145**

3.1. APRENDENDO A SE PROTEGER 151
3.1.1. Viver é arriscado *151*
3.1.2. O sabido e o entendido *155*
3.1.3. O dom e a sorte de cada um *162*
3.1.4. O Atraso *167*
3.1.5. A vontade e as variações de remédios e venenos *169*
3.1.6. A química dos afetos e das palavras *178*
3.1.7. A reza e máquina divinatória *186*
3.2. LIDANDO COM O PERIGO 194
3.2.1. Olhando os rastros *194*
3.2.2. Sonhos oraculares *197*
3.2.3. O encanto *198*
3.2.4. O ouro da Urana *202*

3.2.5. Os rastros, as palavras e o mal *204*
3.2.6. O mal da Urana *205*
3.2.7. Perigo invisível *209*

CAPÍTULO 4 A ARTE DE *ROMPER* **215**

4.1. COMEÇANDO A CAMINHAR 216
4.2. ROMPER E 'SABER CONTAR' 220
4.2.1. 'Ir Rompendo' *221*
4.3. ITINERÁRIO BAHIA-SÃO PAULO 225
4.3.1. Casos de sampauleiros *225*
4.3.2. Aprendendo manhas e tretas *230*
4.3.3. A chegada dos sampauleiros *232*
4.3.4. Agenciamento Sampauleiro *235*
4.4. INVERSÃO DE ROTA 238
4.4.1. 'Topando coisa' *238*
4.4.2. Os perigos de "São Paulo" e o retorno a Bahia *239*
4.4.3. "José não sabe mais brincar" *241*
4.4.4. "Nossa Bahia já está virando São Paulo" *245*
4.5. ARTE DE LUTAR E DE FUGIR DO *CATIVEIRO* 247
4.5.1. A luta, o ganhão e a boa vontade do bêbado *247*
4.5.2. O cativeiro e a fuga *254*

CAPÍTULO 5 A ARTE DA TRETA **261**

5.1. DO MOVIMENTO AMBIENTAL AOS SINAIS DO 'TEMPO DE POLÍTICA' 267
5.1.1. Judiação *272*
5.2. A *TRETA* 276
5.2.1. 'Querer falar a mesma língua' *277*
5.2.2. A treta e a imitação *280*
5.3. DESAFORO 285
5.3.1. A caridade e os "pobres" *287*
5.3.2. A fome do político *289*
5.3.3. A "compra de votos" e a dívida *291*
5.4. A DIVISÃO 294
5.4.1. Similaridade e diferenciação *294*
5.4.2. Segmentaridades *296*
5.4.3. A divisão entre Jacus e Cocás *300*
5.4.4. Problema na distribuição *302*
5.4.5. Distúrbio na divisão: um padre na política *303*
5.4.6. Dualismo e resistência *310*

CAPÍTULO 6 A ARTE DE *CRIAR* **315**

6.1. ECONOMIA POLÍTICA CRIATIVA 316
6.1.1. Apostas Agrícolas *319*
6.1.2. Máquina produção-distribuição *323*
6.2. 'FLUXO DA CRIAÇÃO' 329
6.2.1. Água da Fonte e Água da Goteira *335*
6.2.2. "Água não gosta de briga" *339*
6.3. 'QUILOMBO CANHAMBOLA' 343
6.4. RIQUEZA 351
6.5. ECOLOGIA 354

CAPÍTULO 7 A ARTE DE *ASSUNTAR* **363**

7.1. SINAIS DA *MUDANÇA DE ERA* 368
7.1.1. O astro do tempo e a mudança no modo de criar *370*

7.1.2. Ressonâncias proféticas *374*
7.1.3. Assuntando sobre a seca *377*
7.2. O TEMPO E O FIM DO MUNDO 380
7.2.1. O tempo e as transições sobrenaturais *380*
7.2.2. Sinais do tempo *383*
7.3 POLÍTICAS DA *LÍNGUA* 385
7.3.1 A adivinhação *385*
7.3.2. "Dizem que" *388*

CONSIDERAÇÕES FINAIS 397

BIBLIOGRAFIAS 401

GLOSSÁRIO 411

ANEXO I – MAPAS 417

MAPA 1–COMUNIDADE MALHADA, CARTOGRAFIA CRIADA POR MORADORA 417
MAPA 2 - LOCALIDADES DA COMUNIDADE MALHADA 419
MAPA 3 - COMUNIDADES DO DISTRITO DE MANIAÇU E MINA DE URÂNIO DAS INB 421
MAPA 4 - MAPA ILUSTRATIVO DO MUNICÍPIO DE CAETITÉ E SEUS DISTRITOS 423
MAPA 5 - ESTADO DA BAHIA E ILUSTRAÇÃO DO MAPA DO MUNICÍPIO DE CAETITÉ 425

Lista de Ilustrações

IMAGEM 1 – VISITA À JOANINHA NA COMUNIDADE DE VEREDA DOS CAIS 51
IMAGEM 2 – O TRANÇADO E A PARENTAGEM 55
IMAGEM 3 – TERESA A CAMINHO DA FONTE ARVILINA 73
IMAGEM 4 – MENINOS ME PIRRAÇAM NA PORTA DA IGREJA 93
IMAGEM 5 – ALÍPIO PREPARA OS ASSADOS PARA O LEILÃO DE UMA NOVENA NO LAJEDINHO 107
IMAGEM 6 – ODETINA, NA REUNIÃO DO DIA 9 DE MARÇO, NO PRÉDIO ESCOLAR DA MALHADA.....128
IMAGEM 7 – DEPOIS DA REUNIÃO NO PRÉDIO ESCOLAR 134
IMAGEM 8 – DÃO CAPTURA MINHA IMAGEM COM A MÁQUINA QUE ELE MESMO INVENTOU 142
IMAGEM 9 – ALTAR DE DONA ETELVINA, DA LAGOA DO MATO.....151
IMAGEM 10 – MARIA DE BEZIM A CAMINHO DA ROCHEIRA.....194
IMAGEM 11 – SAMPAULEIROS NO GIRO DO TERNO DE REIS DA MALHADA.....225
IMAGEM 12 – I ENCONTRO QUILOMBOLA DE CAETITÉ 254
IMAGEM 13 – DURANTE A SECA, BEZIM VAI AO TANQUINHO BUSCAR ÁGUA 285
IMAGEM 14 – PLANTIO ASSOCIADO DE MILHO E FEIJÃO 319
IMAGEM 15 – ANA DO LAJEDINHO CUIDA DA FONTE MOREIRA 329
IMAGEM 16 – JÔ E VITO BRINCAM NO TERREIRO 335
IMAGEM 17 – MARIA DE EPÍDIO ASSUNTANDO.....370
IMAGEM 18 – PROCISSÃO DE NOSSA SENHORA APARECIDA NA MALHADA EM OUTUBRO DE 2012 395

Lista de Siglas

AAB – Articulação Antinuclear Brasileira
AATR – Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia
ASA – Articulação do Semiárido
BAMIN – Bahia Mineração
CASA – Centro de Agroecologia do Semiárido
CEB – Comunidades Eclesiais de Base
CDA – Coordenação de Desenvolvimento Agrário do Estado da Bahia
CNEN – Comissão Nacional de Energia Nuclear
CODEVASF – Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba
CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento
CPMA – Comissão Paroquial de Meio Ambiente de Caetité
CPT – Comissão Pastoral da Terra
DHESCA – Plataforma de Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais
DNOCS – Departamento Nacional de Obras Contra a Seca
EJOLT – Environmental Justice Organizations, Liabilities and Trade
EPP – Empresa Paranaense de Participação S.A.
FCP – Fundação Cultural Palmares
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
INB – Indústrias Nucleares do Brasil
INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária
INEMA – Instituto de Meio Ambiente e Recursos Hídricos
INGA – Instituto de Gestão das Águas e Clima
MMC – Movimento de Mulheres Camponesas de Caetité
MP – Ministério Público.
PSF – Programa de Saúde da Família
RBJA – Rede Brasileira de Justiça Ambiental
RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SEPROMI – Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia
STRC – Sindicato de Trabalhadores Rurais de Caetité

Convenções Gráficas e Expressivas

Ao longo do texto da tese, o discurso nativo é diferenciado pela letra de tipo itálico. Também utilizo esse recurso para destacar palavras específicas do léxico nativo ou para singularizar um sentido distinto entre palavras homônimas. As aspas duplas circunscrevem o discurso direto dos interlocutores da tese. Parte da transcrição do discurso nativo foi baseada em gravações e parte foi fruto de anotações feitas pela pesquisadora durante conversas. Essas anotações e gravações foram autorizadas pelos interlocutores. As aspas simples são usadas para destacar palavras, locuções ou expressões nativas que funcionam como dispositivos ou operadores conceituais. Foram utilizados os nomes próprios e apelidos das pessoas das comunidades negras rurais que aceitaram participar da construção desta narrativa, de modo a singularizar a criatividade dos praticantes dessas artes e suas histórias e com o cuidado de não causar qualquer prejuízo pessoal ou político a elas.

Introdução

A *língua* é insidiosa, as palavras provocam afecções boas e más. São muito boas para brincar, *pirraçar*, contar um caso, mas também podem armar ciladas. Do mesmo modo que se aprende, na comunidade Quilombo de Malhada, a brincar com os equívocos, cuida-se para se precaver dos enganos que as palavras podem suscitar. No papel, elas são ainda mais capciosas, porque, como já diziam meus amigos quilombolas, nele as palavras *assentam* e *viajam*. Antes de manejá-las, sobretudo a partir das provocações e da criatividade de outras pessoas, é *preciso prestar assunto*, dosá-las com precaução. Logo de partida, parece-me importante precaver o leitor de possíveis enganos que as palavras presentes no título e subtítulo desta tese podem provocar.

A Malhada é parte de uma constelação de comunidades negras rurais das serras de Caetité[1], na região do Alto Sertão baiano[2], que estão próximas a uma mina ativa de urânio radioativo das Indústrias Nucleares do Brasil (INB), empresa pública instalada em 2000, conhecida pelas pessoas da roça como *Urana*. Nos últimos três anos, essas mesmas comunidades foram incluídas no roteiro de construção de um parque eólico por empresas privadas, como EPP e Renova Energia, designadas em bloco como *Eólica*[3].

Recentemente, as pessoas dessas comunidades vêm experimentando algumas

---

[1] Caetité localiza-se na encosta da Serra do Espinhaço em uma região conhecida como Serra Geral (Cf. Mapas entre os anexos). O município situa-se na faixa do semiárido baiano com áreas de elevadas altitudes. Remonta a 1740 a formação do arraial em torno da capela construída para Santana. No ano de 1803, a freguesia Santana do Caetité, criada em 1754, passou à condição de Vila Nova do Príncipe e Santana de Caetité. A Vila foi desmembrada da Vila de Rio de Contas. O município que passou a se chamar Caetité englobava as áreas onde hoje se situam os municípios de Igaporã, Riacho de Santana, Guanambi, Brumado, Vitória da Conquista, por exemplo. Hoje Caetité ainda mantém uma ampla extensão territorial dividida em cinco distritos: Maniaçu, Brejinho das Ametistas, Pajeú dos Ventos, Santa Luzia e Caldeiras, nos quais se espalham aproximadamente 170 comunidades e povoados rurais. O censo de 2010 estima que a população da região seja de 47.524 habitantes (59,8% urbana e 40,2% rural). A população urbana, em 2000, representava 51,92% e, em 2010, passou a representar 59,87% do total. A primazia populacional urbana só foi alcançada na última década. Com relação ao nome do município, trata-se de uma composição de palavras de origem tupi que remetia a uma pedra redonda proeminente na região.

[2] Alto Sertão é um termo recorrente na literatura historiográfica e, geralmente, é evocado para identificar uma ampla região em que se localiza Caetité. Essa denominação remete à formação territorial do período colonial e toma como referência mais constante a Serra do Espinhaço, mas as localidades que o termo abarca são variáveis. Ely Estrela (2003) se refere ao Alto Sertão como a área definida pela "geografia imaginária" sertaneja que engloba além da Serra Geral, também a Chapada Diamantina, Vitória da Conquista e Serra de Orobó, esta última localizada no centro-norte da Bahia. A arqueóloga Maria Beltrão (2010) inclui sob essa mesma denominação além das áreas contíguas ao Espinhaço, também o baixo-médio São Francisco, a Chapada Diamantina, envolvendo também a bacia de Lençóis. Os historiadores Maria de Fátima Pires (2009) e Erivaldo Neves (1994) se referem ao Alto Sertão oitocentista que inclui o território da freguesia de Santana de Caetité e da freguesia de Minas do Rio de Contas e se estende do norte de Minas Gerais até a Chapada Diamantina.

[3] Ver Glossário anexo, no qual os sentidos desse e de outros termos nativos são explicitados.

composições com as palavras “quilombo” e “quilombola”. O sentido dessas palavras faz parte de um processo de criação e experimentação. Durante o tempo em que estive ali, as palavras “quilombola” e “quilombo” estavam na ordem do dia, eram experimentadas, testadas em suas possibilidades sintáticas e semânticas na Malhada, Vereda dos Cais, Lagoa do Mato, Sapé e Contendas[4]. Tratava-se de um artefato linguístico explorado e criado através de seus múltiplos usos. Para informar uma distância, por exemplo, diziam que um lugar ficava a uns dois ou três *quilombos*. Às vezes, a palavra caracterizava os negros, *“os tirombolas são todos negros”*. Ou ainda era um nome para a mistura das nações de negro e tapuia, *“quilombo é negro, índio, cafuzo misturado”*, ou para caracterizar o povo do passado, *“os antigos eram quilombistas”*. Para informar o assunto da reunião da Associação, diziam que era *“reunião do canhambola”*. Além dos usos criativos da palavra, os sentidos do ‘quilombo’ eram também objeto de especulações e inferências dos moradores das comunidades negras dos gerais.

As pessoas foram testando essas palavras e transformando os sentidos delas até experimentá-las na ação política para retomar uma faixa de terra que havia sido apropriada por uma das empresas que pretendiam construir parques eólicos nas serras de Caetité. Foi testando, experimentando, provocando os sentidos, as forças e afecções dessas palavras, em várias reuniões, encontros e conversas cotidianas, que criaram o “*quilombo canhambola*”. Essa criatividade política atravessa o meio jurídico-burocrático do autorreconhecimento quilombola e da reivindicação de direitos territoriais, mas não se detém nesse aspecto da luta política. O *quilombo canhambola* enuncia a luta pela retomada da terra, das fontes de água e do controle próprio sobre as condições de possibilidade de criar a vida. “Quilombo” e “quilombola”[5], portanto, nomeiam um modo de criatividade cuja singularidade se faz sentida nos usos das palavras, no afrontamento com o Estado e com empreendimentos capitalistas.

Inicialmente, somos levados a pensar que essa é uma forma de resistência com o mesmo sentido convencionado pela política de Estado, em que um grupo se constitui como tal e passa a interpelar as instituições jurídico-políticas pelo reconhecimento de direitos territoriais.

A palavra “resistência” é especialmente ardilosa, por induzir a concebê-la do ponto de vista do Estado, como se o movimento ou o fluxo da história fosse uma prerrogativa dos empreendimentos capitalistas, daqueles que falam em nome do progresso e, portanto, o

---

[4] Desde 2005, as comunidades negras, como Malhada, Lagoa do Mato, Vereda do Cais, Contendas, Sapé, iniciaram o processo de autorreconhecimento quilombola na Fundação Cultural Palmares. Mas apenas nos últimos dois anos esses processos foram finalizados e as associações de pequenos agricultores foram renomeadas como associações quilombolas, com estatuto próprio.

[5] Quando, ao longo da tese, eu me refiro aos meus interlocutores como “quilombolas” não estou enfatizando uma identidade, mas a um modo de criatividade singular cuja tônica é justamente a diferenciação e a variação.

movimento contrário seria identificado como resistência.

Convido o leitor a me acompanhar no exercício de levar a sério o ponto de vista nativo, uma exigência metodológica e teórica da antropologia, o que implica em descentrar nossa análise e seus pressupostos e evitar, também, os consensos estabelecidos em torno das palavras. Assim, tentar acompanhar o processo criativo quilombola, para o qual o Estado e o capitalismo, que subvencionam a *Urana* e a *Eólica*, constituem dispositivos que ameaçam bloquear o seu próprio movimento constitutivo, de criação das possibilidades de vida. Desse ponto de vista, resistir não é ser contra, não se restringe a uma mera reatividade. O movimento criativo dos quilombolas dos gerais, nesse sentido, não se deixa definir por um movimento extrínseco. Esse movimento de criar a vida não se compõe com a *Urana*, com o Estado e com o *cativeiro* em suas várias formas de captura. Não é muito cauteloso conceder a esses dispositivos o poder de definir tal movimento que se faz a despeito deles.

Isso não quer dizer que o Estado é desconsiderado na etnografia. Analogicamente à revolução copernicana que Clastres (2012) enuncia para a etnologia indígena, ao invés de pôr no texto etnográfico as comunidades negras rurais para circularem em torno do Estado, da Política e dos empreendimentos capitalistas, opto, nesta tese, por deixar que os quilombolas coloquem todos eles, inclusive a pesquisa antropológica, em movimento por ação de uma forma de criatividade singular.

Ao invés de restringir o sentido da palavra “resistência”, precisei abri-lo para que fosse afetado por outras formas de criatividade. Resistência, no sentido criado por Deleuze (1992, 1996), abre para a possibilidade de considerar a imanência dessa criatividade das pessoas. Nesse sentido aberto pelo conceito, resistência é agenciada como criação das possibilidades de vida que não se deixa definir pelo poder ou em relação a ele. A resistência se move como as artes, abrindo o caminho do possível, criando continuamente a vida. Esse sentido não se completa, não se encerra em si mesmo. É algo que se pratica. Não é definido de uma vez por todas e de modo consensual. E meu trabalho não pretende, de modo algum, produzir um novo consenso em torno dessa e de outras palavras.

A resistência é algo que vem de fora e nos atravessa. Desse movimento que nos escapa, apenas a imagem da identidade é captada pelo ponto de vista do Estado. E somente alguns lampejos desse movimento que se dão a ver em situações específicas entram em composição com um agenciamento etnográfico que se modifica no curso dessa articulação. Resistência não é um problema das definições ou do conceito, a questão é do âmbito das artes, de como se cria. E a questão metodológica não é apenas conhecer essa resistência, mas como compor com ela. Isso pode ser feito testando alguns instrumentos analíticos, experimentando com as palavras de

que dispomos na antropologia e na filosofia.

Esse algo que vem de fora e nos escapa, que nomeamos provisoriamente de resistência, toma forma e consistência no encontro do dispositivo etnográfico com o agenciamento nativo da *pirraça*. Apesar dos consensos estabelecidos em torno dessas palavras, a *pirraça* conduz a etnografia a aprender a jogar com a possibilidade de equívoco, deixar que um novo sentido apareça, outra criatividade invente para nós essas palavras. Dito de outro modo, exercitar o estilo criativo da *pirraça*, um agenciamento discursivo que joga com os equívocos e conjura o consenso. Contra consensos ou, no dizer nativo, modalidades de controle enunciativo em que *'um só quer falar'*, a *pirraça* recobra a possibilidade de reversibilidade e o plano simétrico do diálogo. Paulatinamente, a arte da *pirraça* vai criando o sentido de resistência que é um movimento imanente a todas as artes quilombolas de que trato na tese.

O engano, como veremos ao longo desta tese, é uma operação da *treta*. Quanto mais se pensa ou se pretende '*falar a mesma língua*', eliminando ou controlando a possibilidade de equívoco, mais se fica vulnerável a engano, à *treta* da unidade e da linguagem da convergência e do consenso.

A resistência criada pela *pirraça* também não se detém nos domínios que nos habituamos a circunscrever como "política". Como um movimento imanente, sem causa, *telos* ou princípio transcendente, reflui a uma articulação ecológica. O que está em jogo não é apenas a formação de grupos reconhecíveis pelo Estado. A questão aqui é a criatividade ecológica, ou melhor, uma articulação ecológica agenciada pelo humor e pela precaução dos quilombolas dos gerais.

A cosmopolítica, proposta pela filósofa da ciência Isabelle Stengers (2004), é um agenciamento que se torna capaz de compor com esse fora desqualificado pela política e pela hierarquização científica de saberes. Nessa linha de pensamento da filósofa, a criação política é divergente e dissidente, vem de fora, de um cosmos ou de uma multiplicidade de outros não considerados pela maneira atual de fazer política e de fazer ciência. Essa é a intervenção do cosmos na palavra cosmopolítica que não se reduz à junção de cosmologia e política ou a uma maneira de não se comprometer com a divisão entre Natureza e Política.

A *pirraça* é um dos vários momentos em que a fala nativa resiste ao dispositivo etnográfico[6]. A resistência também aparece no afrontamento entre dois modos de criatividade, procedimento através do qual Wagner (2010) pensa o trabalho de campo e a etnografia e

[6] Para Goldman (2014), o princípio de simetria que apareceu nos estudos de antropologia da ciência é um dos exemplos do efeito da resistência que os nativos interpõem à análise totalizante e de como a antropologia pode ser afetada, efetivamente, pela relação que estabelece com saberes nativos.

redimensiona a cultura como um tropo a que recorremos para traduzir estilos de criatividade. A *pirraça* resiste às categorias e aportes teóricos com os quais manejamos nossa própria forma de criatividade, o trabalho etnográfico. A *pirraça* obriga o agenciamento etnográfico (trabalho de campo e a composição da escrita, ou da tradução) a se modificar pragmaticamente. Para Wagner, o que fazemos em nossos trabalhos de campo e em nossas etnografias é lidar com a vida, sem qualificativo social, econômica, cultural. Não sabemos o que é ainda. Mas usamos a cultura como tropo para lidar com isso.

É dessa forma que penso a pesquisa, como uma relação com outro estilo de criatividade. Nem acima, nem abaixo, a peculiaridade do uso que Wagner faz do 'estilo' coloca a diferença no lugar certo, diferença de forma entre criatividades comparáveis. O que distingue aquilo que fazemos daquilo que os nativos fazem é um estilo e isso é muita coisa. Caracterizar ou singularizar esse estilo é todo o trabalho de tradução.

A relação da prática etnográfica com a prática nativa da *pirraça* incide sobre a atividade de tradução e comparação antropológica, que aqui será tratada seguindo as pistas da noção de equivocação controlada proposta por Viveiros de Castro (2004). Se a equivocação é a matéria e a condição do trabalho antropológico e é inerente à tradução cultural, como defende o autor, busco, nesta tese, colocá-la em relação com práticas nativas de equivocação deliberada, ou ainda, pelo interesse ou paixão nativa em criar e propiciar equívocos em suas *brincadeiras*. É nesse ponto que a arte da *pirraça* se encontra e se articula à arte da antropologia, esta entendida como uma arte da equivocação controlada.

E esse esforço da tradução etnográfica busca descobrir a consistência da palavra nativa, como sugere Goldman (2006), compondo um plano no qual o que nossos interlocutores dizem adquira plausibilidade, com o cuidado de não pretender falar nem mais nem menos do que o nativo. É no trabalho de composição da teoria etnográfica[7] que a proposta das simetrizações antropológicas de Goldman (2009, 2008) aponta um meio de escapar da cilada da hierarquização científica de saberes, pautada na oposição entre saberes nativos e saberes acadêmicos, crenças/representações e ciências. Pela via da teoria etnográfica, busco incorporar à descrição a consistência de outra articulação ecológica.

A partir de analogias com a teoria antropológica de Wagner, Goldman e Viveiros de Castro e com a filosofia de Stengers, Spinoza, Deleuze e Guattari, esta etnografia buscou estabelecer, com as formulações nativas, uma relação de composição, deixando-se ser afetada

[7] A teoria etnográfica, uma formulação de Malinowski que diferencia o modo de criatividade do etnógrafo tanto de uma teoria nativa quanto de de uma teoria científica, para Goldman (2006), empenha-se em criar um campo de plausibilidade, onde o que nossos interlocutores dizem adquire plausibilidade.

pelo humor e pela precaução quilombola. Uma etnografia em seu sentido artesanal que experimenta e testa conceitos, como um experimento etnográfico deleuzeguattriano, mas efetivamente se conduz por ideias, ações e teorias nativas, e também se transforma nesse processo dialógico.

Essa pesquisa é orientada por uma atenção pragmática referida em situações específicas que Stengers (2009) nomeia como ecologia das práticas, tendo em vista o paradigma ético-estético, mais afinado a uma filosofia guattariana. Essa abordagem ecológica ou ecosófica constitui uma forma de compor com o meio, ou melhor, fazer das situações o meio em que se cria um agenciamento capaz de compor com as artes quilombolas. Pensar pelo meio apresenta-se como uma forma de desviar da posição majoritária, despojar-se da pretensão de definir e esboçar um modo de composição mais afinado com as artes. O humor, a precaução e a atenção ecológica constituem o tom e o ritmo da escrita e atravessam todas as artes dos sete capítulos da tese.

A palavra "quilombola", na composição dessa teoria etnográfica, nomeia um estilo de criatividade, uma singularidade no modo de criar com a linguagem, com a *parentagem*, com as formas de exterioridade que temos por hábito chamar de "Natureza", com o *Mistério*, com a política, com experiências de alteridade fora da Bahia, com múltiplas entidades e potências divinas, com o *phármakon*, com o movimento social ambientalista e com a luta antinuclear, com as categorias jurídico-burocráticas "quilombo", "quilombola", território, e com o próprio agenciamento etnográfico.

As sete artes que compõe essa tese exercitam a precaução e o humor. Os quilombolas da Malhada conduzem sua vida com o humor de quem não se convence diante do majoritário. Riem um riso de quem não se convence diante da autoridade da produção capitalista e da hierarquização científica de saberes.

Trajetória da pesquisa

Cheguei à comunidade quilombo Malhada por um caminho sinuoso. Ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional em 2010, com o projeto de retomar o tema da catástrofe radiológica com o Césio-137 ou a possibilidade da catástrofe no horizonte da tecnociência nuclear sob outros marcos conceituais e metodológicos e por questões que tinham permanecido não problematizadas na minha pesquisa

de mestrado em antropologia pela Unicamp[8] (Vieira, 2014).

Por sua energia de desagregação, aquela catástrofe radiológica com o Césio-137, desencadeada em Goiânia, em 1987, foi capaz de desorientar formas de agir e pensar até então disponíveis e forçar cientistas, gestores públicos e moradores a lidar com um agente radioativo incontrolável. Naquele novo projeto[9], eu imaginava que a catástrofe lançaria não somente suas vítimas, mas também cientistas e a burocracia em um terreno instável, incerto e imprevisível. O tema da catástrofe nuclear ainda me instigava, por conter um potencial de aniquilação inimaginável, o que exigia uma criação ficcional para torná-lo pensável. Essa perspectiva obrigava, pelo menos a narrativa ficcional sobre a catástrofe, a lidar com os limites. A catástrofe incitava aquilo que Paul Virilio (2002) identificou como a potência do pensamento ecológico, justamente o afrontamento com os limites, que exigia um trabalho de muita imaginação para se tornar plausível[10].

Eu pensava que se eu redirecionasse minha pesquisa, então focada nas narrativas dramáticas e ficcionais que indicavam uma dimensão mística da catástrofe, para as práticas e discursos da tecnociência, poderia captar como a catástrofe afrontaria esse campo de conhecimento. Imaginava que, na emergência de uma catástrofe, esse poder designativo entraria em colapso. E o afrontamento com um meio descontrolado e imprevisível e indeterminável colocaria as tecnociências nucleares em risco.

Por mais que as narrativas dramáticas criassem um campo de ação política, as condições de controle sobre a definição do real permaneciam nas mãos de um corpo técnico-científico e burocrático. Ainda que a indeterminação da catástrofe desafiasse e excedesse a esfera da "comprovação científica", a autoridade dos enunciados em nome da Ciência permanecia blindada. Não era apenas o controle sobre os enunciados e sobre os corpos que era problemático, mas também o controle sobre o possível, esse poder declarativo ou designativo que não considerava nada que estivesse fora do "cientificamente comprovado".

Estimulada pelos estudos de antropologia da ciência e da tecnologia, pela possibilidade do princípio de simetria de Latour (1994, 2002) e pela proposta de Goldman de simetrizações

---

[8]Pesquisa desenvolvida sob a orientação de Suely Kofes e defendida no ano 2010. Nessa pesquisa, a escrita etnográfica se engajava no embate entre o discurso científico e oficial, que reduzia o acidente a uma ocorrência factual limitada ao ano de 1987, e as narrativas dramáticas e ficcionais que alongavam o evento em alcance temporal e intensidade.

[9] O projeto se chamava "Lógica e Mística da Substância: o parentesco e a pessoa no contexto da contaminação radiológica" e prolongava questões da pesquisa de mestrado.

[10] Para Virilio (2002, 2003), pensar os limites da existência, que antes constituía uma atribuição da especulação metafísica e religiosa, tornou-se um assunto dos ecologistas a partir dos acidentes globais e, sobretudo, das bombas atômicas e do desastre nuclear de Chernobyl.

de saberes e práticas, no âmbito da tradução etnográfica, considerei a possibilidade de fazer uma pesquisa entre os praticantes da tecnociência nuclear e simetrizá-la à experiência e ao saber das vítimas. A palavra "simetria" passava a me sugerir uma nova abordagem para uma questão que me instigava e era fromulada em termos foucaultianos (Foucault, 1979): a resistência dos saberes dominados à hierarquização científica do conhecimento.

A questão do embate entre vítimas e cientistas foi reelaborada com base na abordagem da antropologia simétrica, em uma proposta de pesquisa de tese. Naquela época, senti-me atraída pelo desafio de alinhar, no mesmo plano conceitual, as concepções de vítimas e cientistas, simetrizar experiência e conceito, o saber corporal e subjetivo das vítimas e o saber técnico-científico sobre o Césio-137 ao perseguir as controvérsias em torno da substância radiológica e de suas formas de afetação. O acidente reapareceu, naquela proposta, como um acontecimento capaz de desestabilizar as tecnociências nucleares, lançando-as em um terreno incerto e imprevisível.

Ingressei no doutorado disposta a deixar que minha proposta inicial fosse afetada pelo PPGAS do Museu Nacional e pelas disciplinas do curso[11]. Ao longo das aulas do curso "*Antropologia Cognitiva: Antropologia da Ciência e Antropologia como Ciência"*, ministrado por Marcio Goldman, os encontros semanais do NAnSi (Núcleo de Antropologia Simétrica) e os encontros quinzenais do GEACT (Grupo de Estudos de Antropologia da Ciência e da Tecnologia), percebi que meu envolvimento com o drama do acidente tornaria difícil lidar com os cientistas nucleares que participaram diretamente do acidente sem julgá-los negativamente. Por isso, comecei, então, a considerar a possibilidade de experimentar um trabalho de campo em alguma instituição de pesquisa relacionada à tecnociência nuclear e esboçar algum diálogo com os cientistas longe do foco daquele acidente.

Essa inclinação em direção à ciência (e não propriamente contra ela, como na pesquisa anterior) buscava compreender que negociações entre saberes e práticas tendiam a definir as coordenadas de nosso mundo "físico" e os limiares entre o real e o fictício, plausível e não-plausível, benéfico e maléfico, tolerável e intolerável, objetivo e subjetivo que conferiam segurança ontológica às tecnociências nucleares.

Participei de uma sessão de homenagens no Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas

[11] Participei dos cursos "Lévi-Strauss: leitura das Mitológicas", ministrado pelo professor Eduardo Viveiros de Castro e pela pós-doutoranda Lydie Oiara Bonilla, "Antropologia do corpo", da professora Olivia Cunha, "Antropologia Cognitiva: Antropologia da Ciência e Antropologia como Ciência", do professor Marcio Goldman, "Antropologia do Poder", dos professores Moacir Palmeira e Mariza Peirano, e "Problemas de Antropologia Comparada. Introdução às Cosmopolíticas Afro-indígenas", de Marcio Goldman e da pós-doutoranda Marina Vanzolini, que acompanhei como ouvinte.

(CBPF) na cidade do Rio de Janeiro a qual encetou uma aproximação pouco duradoura com esse centro de pesquisa no início de 2011. Entre os anos de 2010 e 2011, passei também a acompanhar alguns eventos acadêmicos promovidos pela Comissão Nacional de Energia Nuclear (CNEN) e os debates sobre a energia nuclear no país, provocados, entre outras questões, principalmente pela ampliação do programa nacional de energia nuclear. Nos poucos encontros e eventos[12] de que participei e nos discursos que circularam, a ameaça da catástrofe radioativa recrudescia o controle, um controle enunciativo e um controle sobre corpos e sobre o cosmos. Parecia-me que a catástrofe era negada antes mesmo de ser tomada como vetor de conhecimento e uma reflexão sobre ela logo refluía a uma formulação em termos de competência técnica e controle.

Eu me esforçava bastante para não perder a compostura e passar por cima do princípio de irredução proposto por Isabelle Stengers (2002), segundo o qual os estudos sociais das ciências deveriam renunciar às pretensões de desqualificar e julgar os cientistas. Senti que me faltavam afinidades suficientes para motivar meu engajamento em um trabalho de campo duradouro em algum centro de pesquisa. Mas aquela recomendação de Stengers não era uma declaração de condescendência em relação aos cientistas. Ela era, ao contrário, o ponto de partida de um projeto político definido pelo humor e que elegia a estratégia do riso para lidar com argumentos de autoridade mobilizados por quem quer que pretenda falar "em nome da ciência". O riso de Stengers (2002) instava à invenção de outro modo de fazer política que consistia no exercício da "arte de uma resistência sem transcendência" (Ibid, p.200).

Eu aguardava um acontecimento que colocasse a tecnociência nuclear em risco, ansiava o momento em que esses saberes e práticas fossem desterritorializados, não pela crítica reducionista, mas por um devir. Um dos meus interlocutores mais próximos, o físico Ramiro Muniz, do CBPF, já havia me prevenido que eu não encontraria o que queria na física nuclear[13]. E o físico Antônio José Domingues, professor do CEFET-RJ e doutorando do CBPF, já havia me advertido que o nuclear não era a fronteira da física, não mobilizava tanto os físicos quanto, por exemplo, a nanotecnologia. De modo que a questão da energia nuclear da tecnociência e o aparelho de Estado em sua porção militarizada pareciam inextrincáveis.

Nas palestras e semanas acadêmicas da engenharia nuclear, eu assistia, sem entusiasmo, a demonstrações de força retórica de uma articulação nuclear que congregava

---

[12] Encontro da SBPC em Goiânia, 2011, ciclo de palestras na Casa da Ciência da UFRJ, Semana de Engenharia Nuclear na COPPE, da UFRJ, palestras e eventos do CBPF.

[13] Ramiro tinha uma formulação peculiar acerca da participação da física nuclear no processo de institucionalização da ciência e da física brasileira nas décadas de 40 e 50, que culminou na criação do CBPF e do CNPQ. A temática nuclear era um chamariz para interessar o governo pelo financiamento de pesquisas acadêmicas.

tantos aliados e seguidores que eu me perguntava: por que uma pesquisa antropológica se juntaria a esse coro se não fosse para divergir e fazer aparecer a dissidência nesse aparente consenso circular político e científico?

Inesperadamente, enquanto me distraía colhendo relatórios que descreviam o mundo tensamente equilibrado das usinas e do ciclo do combustível nuclear, foi deflagrada, em março de 2011, uma crise nuclear no Japão, com a explosão de quatro reatores na usina de Fukushima Daiiche, no sudeste japonês, logo após um terremoto e um tsunami. A questão nuclear foi, então, atualizada dramaticamente. A crise de Fukushima passou a enfeixar o fluxo de enunciados sobre o tema, conferindo-lhes um novo dinamismo. A partir de então, eu procurei acompanhar os discursos dos órgãos estatais e centros de pesquisa ligados à tecnociência nuclear para apreender como a catástrofe provocaria aquele domínio de saberes e práticas.

Embora fosse interessante retomar o tema da catástrofe enquanto uma ameaça às visões de mundo tecnocientíficas e aos ordenamentos que conferiam segurança ontológica às práticas e saberes nucleares[14], foi outro evento que me direcionou para o campo de pesquisa que deu origem a esta tese.

No mês de maio do mesmo ano 2011, tomei conhecimento de um intenso protesto dos moradores do município de Caetité[15], na região do Sudoeste baiano. Houve o bloqueio de doze carretas que transportavam 90 toneladas de material radioativo com destino à mina de urânio localizada naquele município. Aquela manifestação popular interpelava a empresa pública INB, subordinada ao Ministério de Ciência e Tecnologia e Inovação, responsável pela mina de urânio instalada no município e por aquele carregamento. O evento sinalizava a exigência de um campo de interlocução em que as atividades da mineradora pudessem ser debatidas e contestadas.

Desde o início da operação da mina e da usina de urânio, no ano 2000, as INB haviam negado insistentemente os vazamentos de concentrado de urânio de seus tanques. Mas o aumento da incidência de casos de câncer no município, principalmente entre a população rural, e a insistência de denúncias a respeito da contaminação das águas de fontes e poços artesianos

---

[14] Esse tema é explorado no paper "O devir catastrófico da tecnociência nuclear", que apresentei na III Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia, na Universidade de Brasília, nos dias 29 e 30 de setembro, às vésperas de minha primeira viagem para Caetité. A catástrofe de Fukushima encetou uma guerra cosmopolítica na qual os engenheiros brasileiros, engajados no Plano Nuclear Nacional, precisavam defender a política da ameaça nuclear e a opção energética nuclear da ameaça política provocada pela crise nuclear japonesa.

[15] Caetité localiza-se na encosta da Serra do Espinhaço em uma região conhecida como Serra Geral. O município situa-se na faixa do semiárido baiano, com áreas de elevadas altitudes e com grande extensão de terra (2.835 Km2), ao longo da qual se distinguem 5 distritos (Maniaçu, Brejinho das Ametistas, Pajeú dos Ventos, Santa Luzia e Caldeiras) e espalham-se aproximadamente 170 comunidades e povoados rurais.

do município, agravavam a desconfiança dos moradores de Caetité em relação à segurança da mina e da usina de urânio. Até que, na madrugada do dia 15 de maio de 2011, os moradores se indignaram ao ver a empresa transportar silenciosamente pelas ruas da cidade toneladas de material radioativo, provavelmente lixo radioativo, proveniente do município paulista de Iperó.

No curto período em que acompanhei, os debates sobre energia nuclear, a contestação mais vigorosa endereçada à tecnociência nuclear[16], sobre a qual eu tinha tido notícia, não provinha de universidades, de partidos políticos ou ONGs ambientalistas, mas sim daquele protesto popular no Alto Sertão da Bahia que ficou conhecido como "o 15 de maio" e a partir do qual levantei questões: Como se resiste? Como a resistência tornava-se possível?

Todavia, a notícia daquele protesto no Alto Sertão baiano não provocou, imediatamente, uma reviravolta em minha pesquisa de tese, mas me permitiu aos poucos vislumbrar a possibilidade de repensar uma pesquisa fora do ambiente estável e climatizado dos institutos de pesquisa sediados na cidade do Rio de Janeiro.

No início daquele ano, Ana Maria de Andrade, historiadora da física nuclear no Rio de Janeiro, já havia me sugerido a possibilidade de uma pesquisa de campo em Caetité, município que abrigava a única mina ativa de urânio do país e era palco de sucessivos vazamentos de material radioativo. Até aquele momento, essa configuração não tinha ainda despertado meu interesse até a eclosão dos protestos de 15 de maio. Aos poucos, eu buscava notícias e informações sobre aquele lugar. Quando me dei conta, estava muito curiosa para conhecer Caetité e aquelas pessoas que protestavam contra a energia nuclear. E passei a considerar a possibilidade de fazer uma pesquisa de campo lá. Por alguns meses, hesitei diante da ideia de deslocar para Caetité e tomar aquele novo acontecimento como um novo rumo para meu intricado preâmbulo de pesquisa. Mas ainda não sabia como poderia ter acesso àquele campo.

Até que, no mês de julho daquele mesmo ano, durante o festival de cinema nuclear "Urânio em Movimento", promovido pela Fundação Heinrich Böell, na cidade do Rio de Janeiro, Caetité ficou menos distante. No último dia dessa mostra cinematográfica, eu tive a oportunidade de assistir à exibição do longa-metragem Urânio em Caetité[17] que foi secundada pelos testemunhos e comentários do Padre Osvaldino, pároco da diocese e coordenador da Comissão Paroquial de Meio Ambiente, que havia liderado os protestos de 15 de maio. Contei

---

[16] O transporte de material radioativo era realizado em sigilo. Com os protestos de 15 de maio de 2011, como expressou Zoraide VillasBoas (2011, p. 1), da Associação Movimento Paulo Jackson: Ética, Justiça, Cidadania, "pela primeira vez, as INB, em lugar de impor suas ações "sigilosas", foram obrigadas a negociar com a população afetada pelos impactos sócio-ambientais da mineração".

[17] Produzido em 2010, pela MISEREOR, organização episcopal da Igreja Católica na Alemanha.

também com uma feliz coincidência de reconhecer Cecília Mello no meio da audiência do festival distribuindo panfletos, no intervalo das sessões, nos quais divulgava alguns resultados do relatório da Plataforma DHESCA. Cecília me indicou os contatos do pároco e dos agentes da CPT, além de ter me dado dicas preciosas sobre como chegar e me instalar naquele município. Saí daquele festival com as condições que me faltavam para acolher seriamente aquela possibilidade de pesquisa.

Minha última hesitação com relação àquele campo foi demovida em uma reunião de orientação com o Marcio Goldman, quando lhe anunciei meu interesse em fazer uma pesquisa de campo no interior da Bahia. Marcio considerou minhas motivações e concedeu o apoio e incentivo para que, no início de outubro de 2011, eu fizesse finalmente minha primeira viagem para Caetité e permanecesse por lá até o início de novembro.

Uma pesquisadora espiã?

Naquela viagem, eu conheci um lugar paradoxalmente árido e frio, um sertão de amplas altitudes, serras rochosas e ventos fortes e gelados que vêm da Serra do Espinhaço, como Guimarães Rosa (2006, p. 290) fez notar pela boca de Riobaldo, “um vento frio que vem com todas as almas”. Lugar que, nos últimos anos, estava sendo desafiado a fazer coexistir comunidades rurais e empreendimentos capitalistas do setor mineral e energético[18]. Além da já comentada mina de urânio radioativo que, há 14 anos, é operada pelas INB[19], várias empresas de energia eólica iniciavam, ou ao menos tentavam iniciar, naquele ano, a construção de aerogeradores em áreas de fundo de pasto de comunidades rurais, muitas das quais eram reconhecidas como quilombolas[20].

---

[18] Pululavam empreendimentos e obras por toda parte da extensa área rural do município. Ao sul, no distrito de Brejinho das Ametistas, a mineração de ferro, gerida pela empresa Bahia Mineração, e a construção da Ferrovia de Integração Leste-Oeste. Nos distritos de Pajeú dos Ventos, Caldeiras, Maniaçu e Santa Luzia, espalhavam-se por todos os lados empresas de construção de aerogeradores (Renova Energia, Iberdrola, Polimix, Atlantic e EPP). E, finalmente, no distrito de Maniaçu e nas imediações do município vizinho, Lagoa Real, as INB operavam a mina e a usina de urânio.

[19] As Indústrias Nucleares do Brasil gerenciam a Unidade de Concentrado de Urânio de Caetité, da qual fazem parte uma mina de urânio e uma usina de beneficiamento do minério. Suas atividades correspondem à primeira etapa do ciclo do combustível nuclear, qual seja, a mineração e a produção do concentrado de urânio (yellowcake). Essa é a única mina ativa do país, mas a empresa faz planos de instalar uma mina de urânio no município de Santa Quitéria-CE. A prospecção foi iniciada em 1977, a instalação, de 1998 a 2000, e a operação, em 2001.

[20] No cadastro da Secretaria de Assistência Social do município, há 39 comunidades quilombolas registradas. Contudo, até o momento, há dez comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares. Duas

Fui para Caetité sem nenhuma questão em vista, mas com a expectativa de encontrar divergências e fissuras no mundo unificado pela tecnociência nuclear. Cheguei lá, aprovisionada por apenas um pedaço de papel onde estavam anotados o nome e o telefone do pároco da diocese. Procurei o padre Osvaldino na paróquia e outros membros da Comissão Paroquial de Meio Ambiente (CPMA) para me apresentar. Mas minha apresentação como "pesquisadora" acabou por provocar entre eles a suspeita de que eu pudesse ser uma espiã a serviço das empresas capitalistas! Naquele novo campo, a palavra "pesquisa", a princípio, era investida de suspeitas e evocava um compromisso com as empresas recém-chegadas e com a mina de urânio. Naquele momento, não encontrei ou inventei uma melhor definição para o meu trabalho. As pessoas da CPMA desconfiavam dessa palavra e se preveniam de suas sugestões que aos poucos foram sendo demovidas.

Outubro de 2011 foi um mês intenso, durante o qual frequentei várias comunidades rurais que estavam no roteiro das atividades da CPMA, nas visitas e celebrações do padre Osvaldino e na agenda de trabalho de João Batista Pereira e de Gilmar Santos, da CPT regional e da Articulação do Semiárido, cujo projeto de instalação de cisternas de captação das águas da chuva era coordenado por Suzane Ladeia, em quem reconheci uma grande amiga e parceira, como apetece aos xarás.

Naquele momento, as roças e as serras estavam sendo reviradas e retalhadas por diversas obras. Paisagem irreconhecível, até por velhos moradores que já não sabiam mais que conselho dar a um viajante perdido na estrada chafurdada por trator patrola e caminhões pesados. Os velhos caminhos sinuosos criados pelos costumeiros *carreiros*, sulcado por bicicletas, pequenas boiadas e carros de boi estavam sendo brutalmente aplainados em estradas retas e desarticuladas.

Em um sábado de manhã, minha xará, Suzane, convidou-me a acompanhá-la em uma viagem até a comunidade de Malhada, onde precisava fazer o pagamento a um dos pedreiros que trabalhavam no projeto de construção de cisternas. Na Malhada, conheci o pedreiro, Zequinha, e sua mulher, Luciana, seus filhos Rô e Rena, seu pai Joaquim e sua mãe Teresa. De lá, seguimos viagem até a Vereda dos Cais, uma comunidade vizinha, para levar Teresa à casa de sua mãe Joaninha.

Quando voltei à Caetité, em janeiro de 2012, na companhia de meu marido, Jean Camargo, reencontrei os membros da CPMA e, no dia 11 daquele mesmo mês, Suzane me chamou para participar de uma reunião na Malhada, organizada para discutir os problemas que

---

comunidades ainda aguardam a finalização do processo administrativo para obter a certidão quilombola.

a comunidade vinha enfrentando com uma empresa de energia eólica. As pessoas da Malhada[21] procuravam, com certa frequência, a CPMA para se queixar de uma faixa de terra que havia sido apropriada por uma dessas empresas.

Lá eu reencontrei Teresa, Joaquim e Zequinha e conheci, também, Odetina e seu marido Silvano, Alípio e sua irmã Maria de Epídio. Depois da reunião, produzimos juntos um documento, um ofício endereçado ao Ministério Público, como uma tentativa resguardar a comunidade de novas apropriações de terra. Na feira do Mercado Municipal da cidade, todas as quartas-feiras e sextas-feiras, Jean e eu reencontrávamos Alípio, Odetina e Maria de Epídio. Ali eu conheci, também, Maria de Bezim, Ana do Lajedinho e Ana de Miúdo, entre tantas outras pessoas da Malhada, Lajedinho, Lagoa do Mato, Contendas, Vereda dos Cais, Sapé etc. Foram muitos encontros, nas festas de reisado e reuniões na comunidade. Até que, no mês de março, quando Jean precisou retornar ao Rio de Janeiro, eu recebi o convite de Teresa para ficar em sua casa, evitando, assim, que eu ficasse sozinha na cidade. Fui para a casa de Teresa e Joaquim, onde residi até o dia 2 de outubro de 2012, data da novena de Nossa Senhora Aparecida na Malhada, nas vésperas das eleições municipais e das primeiras chuvas. A partir dali, mantive com eles contato frequente por telefone. No dia 29 de dezembro de 2013, retornei à Malhada e permaneci até a festa do Reisado, no dia 18 de janeiro de 2014.

O campo de pesquisa

A Malhada apareceu como a possibilidade de levar esse “fora” um pouco mais adiante, sem predefinições políticas ou acadêmicas, deixando que as pessoas formulassem suas próprias questões, problemas e fazer com que a resistência fosse movida por uma criatividade quilombola. A Malhada oferecia-se como perspectiva de desestabilização local para a questão que me movia e me levou até ali.

Naquela articulação política entre a comunidade e a CPMA, descortinava-se a possibilidade de repensar a resistência e desenhar outros termos para um novo afrontamento em relação à energia nuclear e à energia eólica, fora do paradigma do controle, fora dos quadros

[21] A Malhada fica no distrito de Maniaçu a noroeste do município da faixa limítrofe com o município de Livramento de Nossa Senhora (Cf. mapas anexos). É um ponto de articulação entre as comunidades quilombolas dos dois municípios. Ao longo da mobilização política contra as apropriações de terra por empresas de energia eólica, a Malhada foi se consolidando como um ponto de concentração dessa luta. A Malhada é também a menor das comunidades, com cerca de 37 famílias, quando em outras comunidades o número de famílias é o dobro.

das convenções da política e das ciências modernas.

Os advogados das empresas de energia eólica tentam demover a recusa da comunidade em negociar com a empresa por meio de estratégias de convencimento que pretendiam fazer o povo da Malhada "compreender" as propostas e "ensiná-los" a reconhecer, nos contratos de arrendamentos, uma "boa oportunidade de negócio".

Em uma conversa que tive com lideranças quilombolas, eles traduziram, com mais exatidão, o problema das negociações como uma questão de *entendimento* que, neste caso, distancia-se do sentido de compreensão intelectual ou de inteligibilidade. Certo dia, Joverlindo, um morador da comunidade quilombola do Sapé, que também está sendo invadida pelas empresas de energia eólica, queixando-se das dificuldades em mobilizar politicamente as pessoas de sua comunidade, disse-me que elas não estavam considerando seus apelos porque estavam ***entendidas*** com o pessoal da empresa. Essa queixa foi seguida pelo comentário, igualmente significativo, de Joaquim, da Malhada: "*os homens da eólica querem que a gente aceite o* ***entendimento*** *deles. Querem que a comunidade* ***entenda*** *o* ***entendimento*** *deles*". O entendimento, nesse caso, denota um "estar em acordo", uma anuência, adesão, a confirmação das razões da outra parte e, principalmente, um consenso político que as objeções quilombolas romperiam.

Inicialmente, planejava uma pesquisa que me permitisse fazer conexões entre diferentes práticas de conhecimento e deslizar entre práticas quilombolas e científicas. Pensava em contextualizar diferentes práticas discursivas e práticas de conhecimento. Mas essa questão que eu levei para o campo foi, de certo modo, decomposta em outras linhas nativas de produção de sentido.

No início de minha pesquisa, eu tinha expectativas de simetrizar saberes nativos e acadêmicos na criação final do texto etnográfico. Mas fui surpreendida, ainda durante as interações do trabalho de campo, por formas de simetrização nativas que transformaram minhas próprias práticas discursivas. As simetrizações antropológicas foram colocadas em causa por práticas discursivas nativas que exigiam um plano simétrico para toda forma de interlocução. A simetrização não foi um procedimento deliberado da pesquisa de campo ou da escrita etnográfica, mas uma reivindicação nativa e uma condição de possibilidade do diálogo efetivo durante a pesquisa de campo. O humor nativo lança um desafio ao agenciamento etnográfico: aprender a trabalhar com os equívocos e, ao modo da *pirraça*, extrair dele sua produtividade e criatividade.

Desse modo, a fala nativa não era um fato a ser observado e anotado. Ela exigia participação de um tipo muito específico. Observação e participação aparecem como

movimentos contraditórios e inconciliáveis, como já observou Favret-Saada (2005), a despeito da síntese consagrada ao método etnográfico da observação participante[22]. O primeiro reivindica transcendência e o segundo se entrega à imanência. Na participação não sabemos o que nos pegará (que afetos, que influências, que experiências nos assaltarão), o que vai nos tirar do sério e nos arrancará da posição de observador. Diferentemente do que ocorre na observação, penso que o controle das convenções da participação está nas mãos do nativo.

'Observar' e 'participar' foram dois eixos entre os quais meu trabalho etnográfico hesitou. A observação se coadunaria à pretensão de formular um conhecimento científico, ao passo que a participação abrir-se-ia para a possibilidade de afetação. A simetria não era mais da ordem de observação, mas sim da participação, enquanto uma exigência da interlocução nativa que transforma inteiramente a configuração de temas, questões e problemas do trabalho etnográfico.

Organização da Tese

Durante os meses em que vivi na comunidade quilombo Malhada, ao seguir a movimentação de meus *procuradores*, Teresa e Joaquim, pude circular por muitas outras comunidades do município de Caetité e adjacentes. Como o leitor poderá observar, a comunidade da Malhada tornou-se um ponto de partida de uma vasta rede de parentes.

O capítulo 1, intitulado "A arte da *parentagem*", trata das formas de relacionalidade das comunidades quilombolas a partir de mecanismos de constituição e de suspensão de relações agenciados pela conexidade da *parenteza*, pelos fluxos de palavras e afetos que constituem a *parentagem* e pelas *brincadeiras*, enquanto um traço marcante da socialidade quilombola. O capítulo apresenta a socialidade quilombola através da análise do parentesco e do compadrio que encontra respaldo na proposta de Wagner (1977) acerca do parentesco analógico. Nas comunidades quilombolas de Caetité, o humor surge como o aspecto criativo ou produtivo da socialidade quilombola e fornece um plano imanente para as relações. A *brincadeira* cria diferenciações apropriadas sobre um fundo virtual de conexidade, cujos gradientes são especificados pelo '*tocar parenteza*'.

[22] Favret-Saada (2005) faz notar a incongruência entre as palavras que compõem o nome do método muito caro ao trabalho de campo, a 'observação participante'. A escolha metodológica da etnógrafa foi tornar a participação seu instrumento metodológico em campo.

No segundo capítulo, busco esboçar mais detalhadamente esse traçado de um estilo de criatividade quilombola marcado pelo humor. As artes do fazer rir são organizadas em termos nativos sob a denominação '*pirraça*'. Nesse capítulo 2, denominado "A arte da *pirraça*", procuro traduzir a *pirraça* como um jogo de enfrentamentos discursivos de caráter agonístico, cujo efeito pretendido é o riso compartilhado. Essa definição apresenta variações de agenciamentos, como o leitor verá a seguir. Essa prática é delineada a partir de uma abordagem pragmática sobre as 'relações jocosas', focada na ação dos praticantes em situações específicas. O humor aparece em uma política discursiva que é comumente praticada com a intenção de divertir o interlocutor e, desse modo, ela se parece com um instrumento que é "usado" com muita habilidade pelos quilombolas. Mas a *pirraça* também pode ser agenciada como uma arma para '*tirar do certo*' o interlocutor, deixá-lo *sem graça* e combater suas pretensões de subordinação hierárquica.

No capítulo 3, "A arte da proteção", por sua vez, trato das práticas de proteção e defesa mobilizadas em várias experiências de perigo e do dispositivo que opera o regime de visualidade e de enunciação dessa experiência: a divinação. Se no capítulo 2, "A arte da *pirraça*", o duelo assume a forma do enfrentamento discursivo da *pirraça*, nesse terceiro capítulo, o combate é de outra ordem e envolve um risco mortal. Luta-se contra a morte e os emissários dela, resiste-se à sujeição ou ao aprisionamento dos afetos feiticeiros, protege-se de maus encontros e previne-se de combinações e composições venenosas e perigosas de alimentos e remédios, e do agenciamento venenoso da *Urana*. Ali, como se poderá observar, a linguagem é investida de muitos cuidados. Ninguém interpela o *mal visível ou invisível* se não for para dele se proteger ou se defender. Para lidar com essa *outra parte* perigosa que assalta o cotidiano, os quilombolas lançam mão de artifícios, como práticas divinatórias, preces, rezas e benzeduras.

A experiência de deslocamento, conforme o leitor notará, é constitutiva da vida dos quilombolas das serras de Caetité. No capítulo 4, "A arte de *romper*", o leitor se defrontará com várias experiências de desterritorialização traduzidas em histórias pensadas e narradas como deslocamentos cartográficos: de uma comunidade a outra por ocasião de casamentos, para o sudeste do país em busca de trabalho ou de tratamento médico, longas distâncias rompidas entre gerais e baixios para trabalhar por diária na produção de farinha, as léguas que percorreram para vender chapéus, panelas e potes de barro, o périplo de avós e bisavós nos *tempos da fome*. Nesse quarto capítulo, a arte de '*romper*' é pensada como um agenciamento que articula o movimento de deslocamento e, ao mesmo tempo, a criação narrativa. A arte de '*romper*', contudo, não é apenas um deslocamento no espaço ou no tempo, mas um agenciamento referido em uma cartografia de poder. Essa experiência de deslocamento, estranhamento e perplexidade fornece

a matéria de uma cartografia da alteridade atenta aos riscos pressupostos nessa relação. É caminhando que se cartografa a diferença. Como o leitor poderá conferir, as narrativas que eu trouxe para esse capítulo não se detêm na representação do sofrimento e das dificuldades que tal experiência de deslocamento provoca. Os relatos das situações limitantes estão em função de mostrar um movimento nômade, cortes e fluxos do movimento de '*romper*'.

Nas comunidades quilombolas das serras de Caetité, a política eleitoral e a participação política no âmbito dos movimentos sociais estão no campo de ação e de reflexão nativa. É no afrontamento com esse modo de ação política que se tornam mais nítidos os pressupostos de uma teoria política quilombola. No capítulo 5, "A arte da *treta*", descrevo o modo como a ação política coletivizante é observada a partir do ponto de vista quilombola. A originalidade desse ponto de vista não reside em uma posição marginal ou alheia à política que poderia nos levar a crer que os quilombolas conheceriam e experimentariam participação política apenas no período eleitoral. A teoria política quilombola demonstra, ao contrário, um profundo e atento conhecimento das convenções do nosso pensamento político Ocidental, mais ou menos difundido entre aqueles que tomam o Estado como referente último de toda ação política. Os quilombolas participam cotidianamente de várias formas de mobilização, seja no âmbito dos movimentos sociais, seja no âmbito das articulações político-partidárias. Busco, portanto, no quinto capítulo, enunciar as teorizações nativas da política estimuladas pelo afrontamento com a ação dos movimentos sociais e, principalmente, com as convenções da política, sobretudo, com a proximidade do período das campanhas eleitorais municipais. A *treta*, a divisão e o *desaforo* são categorias estruturantes da teoria política quilombola que orientam e dão sentido a suas ações no período de disputas eleitorais e no contexto da mobilização dos movimentos sociais. O capítulo, portanto, se concentra na elucidação desse dispositivo, denunciado pelas expressões: "isso é *treta*", "*Fulano está com treta*". A política é abordada na medida em que evidencia os mecanismos simbólicos da *treta*. Recorro à semiótica de Wagner (2010) para apreender a *treta* e a acusação da *treta* a partir de movimentos de criação simbólica convencionalizantes e difenciantes. A arte da *treta* é operante no cotidiano, contudo, é no tempo de política, que ela se torna proliferante e é mais frequentemente constatada ou denunciada. A *treta*, de que trato nesse quinto capítulo, identifica, portanto, operações do engano das quais é preciso se prevenir.

No sexto capítulo, "A arte de *criar*", trato de uma economia política criativa em que a "produção" e a "distribuição" se articulam a um fluxo criativo que compõe com a vida. A arte de *criar* é concebida como um agenciamento que se arrisca em um meio impermanente e de grande incerteza, como na prática da agricultura e da horticultura. O que chamei de "economia

política" é pensado a partir do estilo de criatividade ou formas de produtividade que a singulariza de modo a apreender como meus interlocutores pensam a "produção" e suas ações produtivas ou criativas. O capítulo 6 se dedica ao modo como as pessoas da Malhada e de outras comunidades quilombolas agenciam a produção e a distribuição em uma economia política singular e pensam esse processo como um fluxo da *riqueza*. As ações de produção ativam as capacidades produtivas de um tipo de articulação ecológica. Enquanto no capítulo 5, "A arte da *treta"*, busco tratar do modo como os quilombolas pensam a política a partir do paradigma da má distribuição de água e recursos, no capítulo 6, descrevo como eles pensam sua própria economia política e resistem a formas capitalistas de controle e apropriação da água e da terra. A *criação* e a *riqueza* dessa economia política adquirem sentido e plausibilidade a partir de uma teoria etnográfica dos fluxos que, nesta composição etnográfica, se serve de analogias com os conceitos de afecção e potência da filosofia de Spinoza (2010).

O sétimo e último capítulo, "a arte de *assuntar*", acompanha observações e especulações a respeito de mudanças ecológicas em diferentes escalas e proporções e a partir da constatação da *mudança de Era.* A percepção de que a *Era mudou* ou está em vias de mudar ressalta uma notável alteração, que faz variar o potencial de *criação* e que é sentida ou percebida através de afecções no *astro do tempo*, nos *estados* do planeta, na *natureza* ou na *vontade* das pessoas. Sob o signo da *mudança de Era*, as pessoas, a *criação*, a *riqueza*, a terra e a água vão *diferençando* em seu potencial criativo. O movimento desse pensamento ecológico, que se defronta com a *mudança de Era* e, no limite, com a possibilidade do fim do mundo, é articulado e ponderado por uma arte de *assuntar,* atenta à instabilidade do pensamento e aos agenciamentos das palavras e da enunciação. *Assuntar* constitui uma forma de criatividade que perscruta, tateia, conjuga sinais e levanta questões e, assim, vai criando o sentido das mudanças ecológicas. Trata-se de uma forma cautelosa de lidar com *assuntos pesados*, sobretudo de afrontar algo que ultrapassa a experiência cotidiana e alça o domínio do *Mistério*, do sobrenatural, do tempo de Deus. *Assuntar* e *adivinhar*, conforme o leitor poderá observar, constituem modalidades enunciativas e práticas de conhecimento mediadas por artifícios. Essas modalidades especulativas foram, ali, tomadas como artes de superfície, enquanto um modo de conhecer que desliza sobre a superfície sem pretender transcender ou alcançar a profundidade e que se distingue tanto da profecia quanto da previsão. A arte de *assuntar,* além de se caracterizar por uma recusa de produzir síntese totalizadora, busca colocar em curso um pensamento nômade, que lida com o perigo, com a indeterminação e com a instabilidade e se arrisca continuamente a cada especulação.

Essas sete artes entretecem o sentido de resistência sob o signo de um estilo de

criatividade quilombola, marcado pelo humor e pela precaução, na medida em que ele é agenciado em situações cosmopolíticas específicas. Criatividade que remete a uma singularidade no modo de criar com a linguagem, com a *parentagem*, com as formas de exterioridade convencionalmente organizadas, como “natureza”, com a política, com experiências de alteridade, com múltiplas entidades e potências divinas, com o perigo, com a crise ecológica, com o movimento social ambientalista antinuclear, com a luta pela terra e com o próprio agenciamento etnográfico. A partir de uma abordagem ecológica e pragmática, a teoria etnográfica compõe com o movimento de resistência imanente às várias artes quilombolas através das quais eles lutam contra diversas formas de aprisionamento da vida.

Capítulo 1 A Arte da *Parentagem*

São quatro e meia da manhã e, como de costume, Joaquim já está de pé. Ele confirma no relógio as horas e se lembra de que, naquele dia, precisa acordar Teresa mais cedo. Teresa se levanta, ainda meio zonza de sono, e sai de seu quarto arrastando as *precatas*. Com uma lanterna na mão, segue rumo ao terreiro para *panhar* água na *caixa* e fazer o café. Os dois tomam um *café covarde*, que vem sempre acompanhado de algum bolo ou pão, para *fechar o corpo* e não saem de casa sem antes se persignar.

Joaquim monta em sua bicicleta e sai em direção à roça de mandioca. Tereza apanha um saco de *maracujá do mato* e um litro de açafrão, encomendados por uma de suas amigas da feira de Caetité, e toma um caminho escuro em direção à capela da comunidade da Malhada, onde encontra as comadres Maria de Epídio e Odetina e, também, compadre Alípio, aposentados que dificilmente perdem a feira de sexta-feira na cidade. Às cinco horas, eles tomam o ônibus que leva até duas horas para chegar à cidade de Caetité, tempo suficiente para colocar o *assunto* em dia.

O destino final do ônibus é a Praça do Mercado Municipal, para onde, toda sexta-feira, dirige-se grande parte das pessoas das comunidades rurais. O afluxo de pessoas vindas das comunidades mais distantes do município e de municípios adjacentes se espalha pela feira, que extravasa o mercado e se ramifica pelas ruas adjacentes com barracas de verduras, pães, doces, raízes e condimentos.

Sob o frio da manhã, intensificado pelos ventos gelados que vêm da Serra do Espinhaço, Tereza se junta a outras mulheres nas longas filas em frente à Caixa Econômica Federal da Rua Santana para retirar o benefício Bolsa Família. Pela Rua Rui Barbosa, seguem algumas mulheres até o posto de saúde, onde buscam atendimento médico para seus filhos esmorecidos por efeito de alguma doença.

Essas são as duas principais ruas da cidade e desembocam na Praça da Catedral, onde continuam de pé casarões senhoriais, como aquele do afortunado pai do educador Anísio Teixeira que foi recentemente transformado em um centro cultural, o prédio da Escola Normal de Caetité[23] e um discreto e quase imperceptível pelourinho ao lado da centenária Catedral Diocesana Santana. O prédio escolar e o nome do educador ainda alentam nos habitantes o orgulho de morar em uma cidade que já foi considerada a “cidade da cultura” do sertão baiano.

[23] A Escola Normal de Caetité foi construída em 1896, foi a primeira do sertão baiano. Caetité também abrigava a escola jesuíta Luís Gonzaga desde o século XVIII.

Irrompe, naquele cenário histórico, uma nova edificação, o recém-inaugurado Centro de Cultura e Ciência das Indústrias Nucleares do Brasil, que imprime também sua sigla em placas de ruas, muros e prédios da cidade.

A Praça da Catedral é o principal cartão postal e local de encontro dos moradores da cidade. Todavia, nos dias de feira (quarta, sexta e sábado), quando a população rural se apropria da cidade, a Praça do Mercado se transforma na porção mais pulsante de Caetité.

Aos poucos, a entrada do mercado vai se abarrotando de gente. À sombra das mercearias e ao lado de sacos de alimentos e grãos, senhoras sexagenárias descansam da longa viagem e outras pessoas param para tomar um refrigerante gelado, uma dose de pinga, partir um naco de fumo de rolo ou comprar balas doces para as crianças.

A manhã parece curta para tanta atividade: agendar uma missa ou um batizado na secretaria da paróquia, procurar o pároco da diocese para ajudar a encaminhar a quase sempre insuficiente papelada das aposentadorias ou amortecer um desentendimento entre parentes e vizinhos, buscar apoio dos agentes da CPT nos conflitos entre a comunidade rural e as empresas recém-instaladas de exploração mineral ou de energia eólica, acompanhar, no centro paroquial, algum curso de agroecologia oferecido pela Articulação do Semiárido (ASA) para manejo das recém-construídas cisternas de captação da água das chuvas, anunciar uma nota de falecimento na Rádio Santana ou fazer um convite às comunidades vizinhas para novenas e missas, colocar crédito no celular recém-adquirido, fazer mais um novo cadastro no Sindicato de Trabalhadores Rurais de Caetité, passar no Movimento de Mulheres para acompanhar alguma atividade do projeto Semente Crioula e novas notícias sobre a construção de casas de alvenaria[24] ou tomar conhecimento de outros *benefícios dos quilombolas*.

Sendo sexta-feira o dia da maior feira, é comum Teresa *topar* com parentes e amigos. Cada esbarrada é o início de uma conversa. No estreito espaço de circulação de pessoas entre os dois grandes corredores do Mercado Municipal, os transeuntes se embolam e perdem alguns minutos em conversas e *brincadeiras*, ao longo dos encontros esfuziantes com parentes e amigos que vivem em outras comunidades. De lá, também Teresa grita provocações para os amigos que passam ao largo e enceta uma troca de imprecações e zombarias que logo encontra uma audiência risonha e disposta a entrar na *brincadeira*.

Uma roda de mulheres se forma em frente à porta do mercado de carnes onde se esquentam sob o sol da manhã, irmãs, cunhadas, comadres adereçadas com lenço na cabeça, quando este não é substituído por um boné do sindicato rural. Teresa me introduz a elas dizendo,

[24] Através do programa federal para a construção de casas populares na área rural.

em tom espirituoso e zombeteiro, que sou a filha que ela teve em São Paulo, onde, em 2007, residiu por alguns meses a fim de fazer um tratamento médico da visão. Teresa conta às comadres, simulando um tom de confidência, que ela tinha pulado a cerca e gerado uma filha mais alvinha. E justifica minha estatura e a incoerência de minha idade explicando que em São Paulo *as coisas criam ligeiro*, arrancando risos da roda de mulheres. Esse seu modo de me apresentar foi o prelúdio de uma boa e divertida conversa.

Na agitação da galhofa, importa pouco saber o que estou fazendo ali. As outras mulheres secundam com especulações que escalonam gradações de proximidade com relação a mim: - *Ela parece filha do Velho José. Parece gente da Cana-bravinha.* E, então, começam a chegar perguntas: - *você é filha de Caetité? Você mora na Bahia?... Ah, você é filha de Goiás, mas mora lá no Riacho... Riacho do que mesmo!? Ah, é rio, Rio de Janeiro. E nesse Rio de Janeiro tem muita água? Deve ser um lugar bom para fazer uma roça. E onde fica? Fica lá pras bandas de Salvador?...Ah, então, deve ser pra lá de São Paulo!* Depois desse exercício cartográfico, o lugar de onde venho é situado em relação a São Paulo, conhecida e tornada próxima por ação das incessantes viagens de homens e mulheres que buscam trabalho nas lavouras do interior paulista.

Os idosos são presença constante nas feiras da cidade. Os homens frequentam eventualmente, algumas mulheres comparecem mensalmente e, entre as crianças, apenas as doentes ou aniversariantes fruem dos atrativos da feira. Quem tem a provisão da aposentadoria, almoça em uma das barracas dentro do mercado. Todos os outros se distraem com frutas, pacotes de *xiringa*, o alentado pastel frito ou a farofa de frango vendida nas dezenas de barracas que se espremem nas laterais do Mercado Municipal. Teresa circula pela feira até encontrar sua amiga da barraca de pastel, a quem devia as encomendas. Mas, dessa vez, só o açafrão é vendido. O tal médico de São Paulo, que costumava comprar maracujá do mato através da amiga para fabricar remédio natural para pressão alta, cancelou o pedido. De passagem pela barraca, um de seus afilhados lhe dá a bênção e faz questão de lhe pagar dois pastéis.

Na feira livre, estão todos muito entusiasmados por reencontrar compadres, afilhados, irmãos e primos. Teresa é reconhecida e saudada por muita gente. E aquelas pessoas que, no tumulto da feira, não a notam, ela lhes puxa o chapéu, a bolsa ou a saia, provocando um início de *brincadeira*. Compadres e comadres aproveitam o encontro para saber notícias de Joaquim e de toda família. E não se esquecem de enviar, através dela, *lembranças* a eles e a outros parentes e vizinhos da Malhada.

Na barraca de raízes e condimentos, atrás do Mercado Municipal, Teresa encontra sua madrinha de fogueira, a qual não via há muitos anos e se emociona ao dar-lhe a bênção. Tinha

sonhado com a madrinha na véspera e aquele encontro parecia ter uma predestinação especial. Ela se despede e *agrada* a madrinha com aquele saco de maracujá do mato.

Entre as barracas de folhagens e frutas, seu irmão João a encontra depois de muita procura. Pede a ela que dê um recado ao seu compadre Joaquim sobre o dia e horário combinado para a *turma* abrir a *picada* na Vereda dos Cais. No meio da conversa com Teresa, João reconhece um amigo de longa data, abraça-o com força e suspira aliviado: "*Moço, você não morre mais, pois eu sonhei, moço, que você estava morto e me chamava. Dizem que quando alguém sonha com outro que morre e o encontra no dia seguinte é porque não vai morrer mesmo!*"

Alguns tabuleiros das bancas exibem verduras, raras frutas, razoável provimento de folhagens e temperos. Todavia, o fruto abundante nesses primeiros meses do ano é o umbu, muito apreciado tanto verde como maduro. Além desse fruto, as abóboras-cabacinhas também conferem alguma fartura às bancas. Apesar do fraco provimento das roças nesse ano, a feira se estira no canteiro central da Praça do Mercado com barracas de roupas de confecções da região, utensílios domésticos e artigos eletrônicos cujas vendas são impulsionadas pela eletrificação rural na maioria das comunidades rurais desde 2008[25].

No início da tarde, o sol se intensifica e as pessoas se recostam à sombra das paredes do mercado embaladas pela madorna e pelo o calor que se eleva progressivamente. Na porta principal do mercado, Teresa e suas comadres já aguardam o ônibus que as levará para Malhada. Às duas horas da tarde, elas tomam seus lugares no ônibus com a pressa de quem precisa retornar para a casa a tempo de molhar as hortas, dar água às galinhas, coletar a água do banho e preparar o alentado *de-comer* antes mesmo de anoitecer.

O ônibus parte em direção à estrada de Maniaçu. Pela janela, pode-se ver uma larga extensão de serras e chapadões. Ao longo do caminho, avista-se um contínuo de pastagens de fazendas de gado[26] alternado a trechos de caatinga e cerrado.

Na vila de Maniaçu[27], também conhecida como Junco, o ônibus para em frente à

---

[25] Os motivos que conduzem os agricultores às feiras extrapolam a negociação de gêneros das roças. A produção de mandioca e grãos encontra-se em declínio, muito embora tivesse sido a principal atividade econômica da região desde o século XVIII, quando a Vila Príncipe Santana de Caetité tinha o vulto de importante produtor de alimentos que abastecia as minas de Rio de Contas e, posteriormente, as Lavras Diamantinas.

[26] As atividades agrícolas permanecem conduzidas por pequenos agricultores (lavouras de mandioca, lavouras de milho e feijão na estação propícia, lavouras de algodão e engenhos de cana-de-açúcar, reduzido rebanho de gado de corte, cabras, porcos e ovelhas), embora as atividades mineradoras e os serviços urbanos as tenham ultrapassado em volume e influência.

[27] Na extremidade noroeste do município de Caetité há uma pequena vila, sede do distrito homônimo Maniaçu. Mais um nome pincelado do tupi para designar uma região produtora de farinha de mandioca. Apesar do nome reconhecido, a vila é conhecida pelos quilombolas e camponeses como Junco, uma raiz usada para fins terapêuticos que era um dos itens vendidos nas feiras da vila.

padaria que, ocasionalmente, funciona como lanchonete e bar, a última parada para comprar pães frescos. No boteco ao lado, chama a atenção um impressionante enxame de motos estacionadas, sinal da presença de jovens conhecidos como *sampauleiros,* que estavam reunidos para assinar os contratos de trabalho com usinas de sucroalcooleiras do Paraná, Mato Grosso e São Paulo. Muito em breve partirão para o sul do país e só voltarão em dezembro.

Teresa aproveita a parada prolongada do ônibus e corre até a mercearia de Cecilinha, uma amiga com quem ela trabalhara quando era jovem e a quem ela considera como uma irmã. Ali, Teresa brinca e dança arrocha com o marido de sua amiga para pirraçá-la. Mas, ao invés de se ofender, Cecilinha ri daquela provocação, enquanto coloca uma dose de pinga no copo e a oferece a Teresa. Ela se despede da amiga e retorna ao ônibus com as mãos cheias de balas doces, um *agrado* de Cecilinha para os netos de Teresa.

No caminho de estrada de terra, Teresa e sua afilhada de casamento, Ednalva, lembram-se do tempo em que caminhavam a pé por aquelas estradas e levavam na cabeça potes com tapioca, balaios e peneiras para vender no Junco. A viagem é atrasada pela passagem de uma pequena boiada do povo da comunidade de Contendas, mas o ônibus chega à Malhada a tempo de Teresa molhar a horta tão ciosamente cuidada por ela.

No final da tarde, algumas crianças entram na casa de Teresa, em sua correria habitual, levantam a mão direita e repetem cada um à sua vez: "*Bênção, mãe!"* Muitos garotos da comunidade a chamam de "mãe" e não esperam a noite chegar para lhe dar bênção. Os filhos de sua cunhada Liinha e de sua comadre Helena são presenças cativas em sua casa. Os meninos mais velhos nasceram por sua mão. Foi ela quem fez o parto e cortou o umbigo deles. Mesmo quando isso não foi possível realizar, ela não deixava de acompanhar o parto no hospital municipal.

Teresa tem dois filhos, que já lhe deram noras e netos. À noite, todos se juntam à beira do fogão à lenha de sua casa. Enquanto o feijão cozinha, Teresa distribui balas doces aos netos e os recados e *lembranças* a Joaquim, a suas noras, Baia e Luciana, e a seus filhos, Zequinha e Diu. E não se esquece de dar notícias de todos os parentes com quem havia se encontrado na feira, de gente que voltou de São Paulo, da saúde da madrinha de fogueira que há muito tempo não via e de repassar o fuxico da moça que tinha *fugido* com um rapaz da comunidade da Vereda dos Cais. Depois de comer, embalados pelo cansaço e pelo longo repertório de *lembranças* e notícias dos parentes e amigos com que Teresa *topou* na feira, aos poucos, todos são rendidos pelo sono.

***

Este capítulo trata das formas de relacionalidade das comunidades quilombolas a partir de mecanismos de constituição e de suspensão de relações agenciados pela conexidade da *parenteza*, pelos fluxos de palavras e afetos que constituem a *parentagem* e pelas *brincadeiras*, enquanto um traço marcante da socialidade[28] quilombola.

'*Tocar parenteza*' é uma performance de conexidade que atualiza alguns vínculos de uma rede de cognação indefinidamente extensível. As ações cotidianas no âmbito da *parentagem* e do compadrio singularizam alguns vínculos dessa rede e as *brincadeiras*, à maneira do compadrio, conduzem as relações cotidianas e criam novas relações através de diferenciações agenciadas horizontalmente pelo humor.

Este capítulo apresenta a socialidade quilombola através da análise do parentesco[29] pautada nas contribuições de Strathern (1996, 2006) e Wagner (1977, 2010b), dois antropólogos que, partindo do campo etnográfico melanésio e das críticas de Schneider (2004) acerca da inadequação de categorias analíticas do parentesco a outras sociedades, renovaram as possibilidades de estudos do parentesco ao torcer o aporte analítico para pensar como os nativos criam a relacionalidade por critérios e mecanismos de produção próprios. A análise do parentesco e do compadrio quilombola encontra respaldo na proposta de Wagner (1977) acerca do parentesco analógico[30].

---

[28] Socialidade é um termo convencionalizado por Strathern (2006) para designar o processo de criação e manutenção de relações que extrapola a antinomia indivíduo e sociedade. Embora não contasse com uma definição explícita, o termo foi criado por Wagner (2010b) para esboçar um caminho alternativo na teoria do parentesco da antropologia social, que não estivesse centrado na constituição de grupos e não se pautasse por problemas de organização sistêmica que reflete muito mais as preocupações de nossa sociedade e as necessidades burocráticas estatais do que as preocupações nativas. Acompanhando essa sugestão, não há garantias de que a formação de grupos seja relevante para o modo de criatividade das pessoas com quem nos relacionamos em campo. As comunidades quilombolas, assim referidas, não são tomadas aqui unidades corporadas, mas como pontos locais de uma rede de parentesco que permeia todas elas. Embora as comunidades assim designadas tivessem sido efeito da criação das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), na década de 70, e da posterior criação de associações de agricultores, na década de 90, não se tornaram, por isso, unidades organizacionais.

[29] Parentesco é, aqui, um importante tropo para começar a pensar a socialidade quilombola até o momento em que o modo de criatividade nativo acerca da relacionalidade modifique alguns termos e mecanismos através dos quais apreendemos convencionalmente o parentesco. A fuga da moça, por exemplo, como a regra e não a exceção em uma inclinação virilocal dos casamentos, não encontra correspondente no suposto da aliança nas formas de casamento. A *parenteza*, por seu turno, nos previne de uma concepção genealógica do parentesco consanguíneo, uma vez que 'tocar parenteza' é tangenciar uma qualidade abstrata. E a *brincadeira* inverte o processo de produção de relações que normalmente toma o parentesco consanguíneo e a aliança como modelo, o qual o compadrio parece replicar.

[30] Ao longo de todo o capítulo, eu sigo a premissa do parentesco analógico de Wagner, ao considerar a terminologia, a forma de tratamento e o modo de relação em um mesmo conjunto conceitual. Também evoco a terminologia wagneriana de "ato de diferenciação adequada", "fundo de similaridade" (Wagner, 1977), "convencionalização" e invenção (Wagner, 2010) para tratar das operações de produção do parentesco quilombola.

A *brincadeira* toma, por modelo analógico da produção de relações, o compadrio e, a partir dele, singulariza as relações entre pessoas que partilham, em diferentes graus, a qualidade da *parenteza* e cria novas relações. A produção de relações não visa simplesmente criar proximidade entre as pessoas, mas singularizar relações através da diferenciação adequada das *brincadeiras*. O humor aparece como o aspecto criativo ou produtivo da socialidade quilombola e fornece um plano simétrico e imanente para as relações. A *brincadeira* cria diferenciações adequadas sobre um fundo virtual de conexidade, cujos gradientes são especificados pelo '*tocar parenteza'*.

1.1. Tocar parenteza

"A vida nossa é encontrar parentes", exclamou Alice, da comunidade quilombola de Contendas, ao se despedir de uma de suas primas distantes que me acompanhava em uma de minhas visitas. A expressão entusiástica de Alice exprimia a surpresa dos encontros fortuitos do dia-a-dia, por vezes, ansiados, adivinhados, antevistos em sonho, intuitivamente preparados. A coincidência e a surpresa dos encontros não passam, de modo algum, desapercebidos. As circunstâncias de cada encontro são detalhadamente consideradas com acurada atenção, em que se observavam a coordenação de ações que culminam em encontros aparentemente fortuitos.

A palavra *lembrança* é usada em dois sentidos, como um ato involuntário de lembrar e como cumprimento ou extensão de um cumprimento. A primeira ocorrência aduz a uma antecipação que entra em agenciamentos da adivinhação, enquanto a segunda se conecta ao circuito de trocas de palavras e afetos. As *lembranças*, nos dois sentidos, tanto antecipam quanto estendem os encontros presenciais.

A *lembrança* nítida de um parente predestina os encontros. Essa antecipação da presença de alguém através da *lembrança* só é anunciada depois da efetivação do encontro. Intriga-lhes o fato de encontrar tal sujeito justamente depois de seu nome ser proferido ou de ter ocorrido a *lembrança* que antecipa sua presença[31].

Mandam-se *lembranças*, demonstrando a consideração e estima por outras pessoas da parentela que moram na mesma comunidade. Através das *lembranças*, os cumprimentos nas

[31] Do mesmo modo, as ligações de celular de parentes ou amigos são antes adivinhadas ou antecipadas pela *lembrança*. Antes de atender ao celular, tentava-se adivinhar quem estaria ligando e, depois da conversa, o êxito da adivinhação era associado a um pressentimento, sonho ou *lembrança*.

feiras são estendidos a parentes próximos da pessoa com quem se encontra. Mais do que isso, mandar *lembrança* é um gesto mediado de reconhecimento e atualização de vínculos. E essas *lembranças* são cuidadosa e expressamente recomendadas e, também, posteriormente, cobradas. Não raras vezes, ao transitar entre comunidades negras rurais, por distração, eu negligenciava as *lembranças* recomendadas por pessoas de uma comunidade às de outras e essa minha falha era quase sempre notada pelo zeloso remetente ou pelo destinatário atento.

Mas aquela expressão de Alice apresenta outro subtexto para "*encontrar parentes*". Não se trata apenas de *topar* com eles nas feiras, festas e visitas cotidianas, mas descobrir parentes, identificar, no curso da conversa, as conexões através das quais os interlocutores '*tocavam parenteza'*. Foi na ocasião daquela visita que Alice descobriu que a moça da pastoral da criança que me acompanhava era prima distante dela. A partir de um nome mencionado em uma conversa, acionava-se uma longa digressão repassando outros nomes de parentes e locais de residência até, inusitadamente, identificar-se conexões insuspeitadas entre as pessoas.

Um exercício muito comum que pode, por fim, descobrir ligação entre pessoas cujo vínculo de parentesco não era conhecido e novos pontos de contato entre já reconhecidos parentes. Lembro-me de observar que, em várias conversas despretensiosas, dois interlocutores descobriam uma e até duas conexões entre si ou, em termos nativos, '*tocavam parenteza'* uma ou duas vezes, quando as linhas de cognação se cruzavam.

A *parenteza* remete à possibilidade de conexão virtual entre os moradores das comunidades negras de Malhada, Lagoa do Mato, Vereda do Cais, Contendas, Vargem do Sal, das serras dos *gerais* de Caetité, e de Cipoal, Lagoa do Leite, Jiboia e Jatobá, do *baixio*, planície do município de Livramento de Nossa Senhora. Ao acompanhar a circulação das pessoas da comunidade da Malhada, conheci a extensa e intrincada rede de parentesco que atravessava as várias comunidades negras rurais.

Na companhia de Teresa e de seu marido, Joaquim, de Maria de Bezim, Alípio, Maria de Epídio, Odetina e tantas outras pessoas da comunidade da Malhada, fiz muitas viagens, a várias comunidades, ao longo de minha pesquisa de campo, acompanhando muitas festas religiosas, leilões, novenas, feiras, procissões, cultos dominicais, fuxicos, *resenhas*, reuniões dos membros da Associação de Agricultores Familiares de Quilombo de Malhada, encontros entre lideranças quilombolas, a participação deles nas oficinas da Comissão Paroquial de Meio Ambiente (CPMA), a organização política de resistência às negociações com as empresas de energia eólica e outros tantos eventos e encontros que é impraticável listar todos aqui.

Teresa e Joaquim ofereceram-me não somente sua casa, mas também a preciosa companhia e os cuidados próprios de *procuradores*, nome que eles dão a amigos ou parentes

que se tornam cuidadores, responsáveis por alguém que está longe de sua terra. O povo da Malhada conhece bem a experiência de deslocamento e das longas permanências nos municípios do interior de São Paulo e reconhece a importância de se ter sempre um *procurador* em terras alheias.

Ao seguir a movimentação de meus *procuradores* da Malhada, pude também circular por muitas outras comunidades entre os municípios de Caetité, Livramento de Nossa Senhora e Paramirim. A comunidade da Malhada constituiu o ponto de partida e a perspectiva da rede de parentes, além de ter oferecido parte significativa do repertório básico do mundo conceitual do parentesco das comunidades negras.

Nessas viagens, era muito comum encontrar enunciados que evocam o tecido contínuo das relações entre as pessoas do lugar. Muitas vezes, declarações como *"todo mundo aqui é parente"* ou, sob um formato aproximativo, *"todo mundo aqui é aparentado"* eram feitas logo na ocasião da chegada de visitantes vindos de outra localidade. Antes de definir uma coletividade específica, essa generalização do parentesco abole as fronteiras das comunidades com ramificações que se espalham indefinidamente.

Com as declarações *"negro é tudo parente"* e *"quilombola é tudo parente"*, os anfitriões das comunidades quilombolas vizinhas se apresentavam, com o cuidado de demonstrar hospitalidade e proximidade em relação aos meus *procuradores* da Malhada, que sempre me acompanhavam nas curtas viagens, ressaltando, assim, um fundo de conexidade entre as comunidades negras rurais dos *gerais* e do *baixio*.

Pretendo, aqui, levar a sério esse tipo de declaração, a partir de um operador nativo de relacionalidade, o *'tocar parenteza'*. Mais do que um protocolo de solicitude ou cortesia na recepção às visitas vindas de outra comunidade, essa declaração resguarda sua plausibilidade nas possibilidades quase infinitas de conexão virtual e de criação e atualização de vínculos entre os moradores das comunidades negras.

'Tocar parenteza' constitui uma complexa atualização de algumas conexões possíveis sugeridas por esse tipo de afirmação e ancoradas no potencial ilimitado das redes de parentesco. A suposição encontra paralelo na descrição de Strathern (1996, 2006), da conexidade da rede de parentesco como fluxos contínuos que se cortam mutuamente. *'Tocando parenteza'* os quilombolas montam uma rede de parentesco bilateral potencialmente ilimitada. Esse modo de apresentação, aparentemente desmedido e generalizado, evoca um plano de conexões não diferenciadas, que esquematicamente funciona como um "fundo de similaridade"[32], na acepção

[32] Aproveitando o esquema conceitual de Wagner (1977) para compreende o aspecto criativo do parentesco, o "fundo de similaridade", que ele opõe à ação de individuação Daribi, aqui se apresenta como um fundo de

de Wagner (1977), uma matriz a partir da qual se desdobram as operações analógicas do parentesco.

Como operador de interconectividades, '*Tocar parenteza*' começou a me chamar a atenção quando perguntei, certo dia, a dois compadres que trabalhavam juntos na organização de uma novena, Alípio e Bezim, da Malhada, se eles eram parentes. E a resposta que me deram reformulou também os termos da minha questão com precisão: "*nós tocamos parenteza*". Sentados na mureta do prédio escolar da Malhada, os dois compadres passaram a *assuntar* os lados através dos quais '*tocavam parenteza*'. Concordavam que '*tocavam parenteza*' duas vezes pela mãe de um deles e pela mulher do outro, mas poderiam tocar mais uma vez se considerassem que o primeiro é primo da própria mulher.

A investigação sobre a *parenteza* era provocada quando alguém queria se lembrar do *povo antigo*, um ascendente distante, para me relatar um acontecimento específico. O trabalho de conexão prosseguia até, infalivelmente, conectar pessoas próximas e rememorar vínculos até então esquecidos. Ao relembrar nomes de seus parentes patrilaterais, Pretinha da Malhada se surpreendeu ao reconhecer que ela e comadre Teresa '*tocavam parenteza*' a partir do avô de Pretinha, que era irmão do pai de Teresa. Assim, Teresa, que nasceu na comunidade de Vereda dos Cais e foi viver na Malhada após o casamento com Joaquim, era também, naquela ocasião, reconhecida como *gente* da Malhada.

É importante notar que *parenteza* não se apresenta como um substantivo, mas como uma qualidade inseparável de seu agenciamento próprio, '*tocar parenteza*'. E esse conjunto conceitual não descreve os limites organizacionais de um coletivo, tampouco opera conforme a lógica da identidade. Esse operador de relacionalidade ilumina pequenas singularidades dentro de um campo em que se presume que todos estão potencialmente relacionados.

---

indistinção, ou melhor, uma multiplicidade anterior e pressuposta em relação aos vários agenciamentos do compadrio e da *brincadeira*. Assim como a *salvação* e a benção, a *brincadeira* cria relações singulares marcadas por uma diferenciação adequada que combina humor e respeito. Sobre essa conexidade difusa criam-se relações singulares, claramente marcadas por um modo de tratamento tipificado pela *brincadeira*. Esse pressuposto indistinto e difuso em que "todo o mundo é parente" precisa ser transformado cotidianamente em relações singulares e diferenciadas adequadamente.

1.1.1. A Nação da Gente

Imagem 1 – Visita à Joaninha na comunidade de Vereda dos Cais
Da esquerda para direita: Dalci, Geraldo, Jô, Teresa, Joaninha, Rafael e Jean (atrás), Joaquim, Ró e João.

Os parentes que morreram há muitos anos são lembrados por suas famílias em ocasiões específicas: nas missas, durante a leitura das intenções às almas e, principalmente, na Semana Santa, em que se reza o terço por suas almas. Uma avó querida é lembrada quando florescem os umbuzeiros por ela plantados. Entre as árvores, os umbuzeiros são aquelas mais cuidadosamente preservadas, por guardar a *lembrança* dos parentes que as plantaram há muitos anos. Falecidas tias e avós hábeis no ofício da olaria são lembradas pelos robustos potes de barro que fabricaram para sobrinhas e netas, às quais também legaram as técnicas dessa arte.

Fora essas ocasiões, a ocorrência da *lembrança* de um parente morto é um sinal de atenção. Essa *lembrança*, geralmente, *chega* espontaneamente em sonhos ou em momentos de solidão. Muitas delas antecipam ou acompanham a aparição da *figura*[33] daquele parente com quem se tinha uma ligação muito forte.

Mesmo que a *lembrança* dos mortos seja bem-vinda, é preciso ter cuidado ao contar

[33] A *figura* remete a uma visão fortuita da imagem da pessoa e pode vir ou não acompanhada por uma experiência comunicativa com a alma do morto.

casos dos parentes falecidos. Algumas pessoas, afetadas de um modo muito especial e intenso pela *lembrança* de um parente falecido, recusavam-se a contar casos sobre ele, principalmente se esses relatos fossem *guardados* no meu gravador, temendo desagradá-lo. E, quando o faziam, tinham o cuidado de *falar bem do morto* (situações singulares da qual tratarei no capítulo 3).

Algumas histórias sobre os parentes falecidos são antecedidas por relatos de encontros com assombrações. Em uma das visitas à casa de Dalci, irmã de Teresa, na Vereda dos Cais, na sequência dos relatos de assombração, Joaquim se lembrou de um caso que lhe acontecera *de vera*. Ao redor da mesa do almoço, ele nos contou que, há alguns anos, ao final de um dia de viagem do vilarejo de Cercado até a Malhada, seu compadre Zé de Bida, compadre Louro e ele resolveram pernoitar num casebre abandonado, perto da Baixa das Crioulas, na Vereda dos Cais. Apenas entraram e dormiram, sem buscar fogo para iluminar o lugar. Dentro da casa, Joaquim escutou ruídos de panelas na cozinha. Naquela noite, ele sentiu a presença de uma mulher, que se deitou na cama onde dormiam os três homens. Para não fazer alarde, ele empurrou a perna da mulher para o lado, rezou e continuou a dormir. Ninguém sabe de onde surgiu essa mulher, mas Joaquim acredita que ela era uma das três escravas que deram origem ao povo da Vereda dos Cais.

Dalci, seu marido Geraldo, Iraci e José Rodrigues, presentes naquele almoço, emendaram a alusão às três escravas em um novo caso. Contaram que as três mulheres haviam fugido do engenho Sebastião de Ibiassucê, provavelmente no município homônimo que fica próximo à Caetité. Uma delas era avó dos dois irmãos, Geraldo e José Rodrigues, cujo nome era Ana. Há quase um século, Ana e suas irmãs, Cristina e Beniça, perambulavam pelos *gerais* em busca de alimento. Inicialmente, chegaram à Lagoa do Mato e lá as pessoas apontaram umas *baixas* mais adiante onde poderiam encontrar comida. Elas seguiram pela direção indicada até chegar a uma baixa que é hoje conhecida como Baixa da Beniça ou Baixa das Crioulas. Dizem que Beniça entrou numa plantação de mandioca e, enquanto coletava algumas folhas da planta para alimentar as outras irmãs, foi assassinada com um tiro disparado pelo dono da roça. Poucos dias depois, o dono da roça também faleceu misteriosamente. Para não se distanciar da sepultura da irmã falecida, Ana e Cristina fixaram residência naquela baixa e lá criaram seus filhos e netos, os quais permaneceram no lugar posteriormente, englobado como comunidade da Vereda dos Cais.

A morte de um membro da parentela (e o sepultamento) no local constituiu o ponto reconhecido como a origem da comunidade de Vereda dos Cais e, também, da comunidade de Lagoa do Mato. O episódio que marca o início do povo da Lagoa do Mato é a morte do gigante Jeremias. Em sua rota de fuga, o africano Jeremias parou numa plantação de mandioca para se

alimentar das folhas da maniva e foi assassinado por um fazendeiro. Se, por um lado, a origem do povo retrocede até um episódio de assassinato em que o *tempo da fome*[34]se faz presente, por outro, também sugere que o que fez as pessoas pararem em um lugar determinado foi o enterro de seus parentes. Os negros, em deslocamento solitário ou em pequenos grupos, fugidos da fome ou do *cativeiro*, encontraram seu ponto de fixação a partir de um acontecimento que interrompeu esse movimento nômade[35].

O acontecimento evocado como o ponto de parada da *nação* da Malhada foi o encontro de negros com os tapuias na Serra do *Cambaitó*. As pessoas da Malhada contam que chegaram três mulheres negras e tapuias ao *Cambaitó*[36]*:* Mãe Ambrosa, yayá Joana e mãe Domingas[37], vindas de Paramirim das Crioulas[38]. A partir dessa tríade, cuja "*raiz era yayá Joana"*, como disse Odetina, "*foi crescendo gente na Malhada"*, contraindo uniões com os tapuias da comunidade do Barreiro e com os negros da Lagoa do Mato e das comunidades do baixio.

---

[34] O *tempo dos mais velhos* recontado é estriado pelo *tempo do cativeiro, tempo da fome* e *tempo dos revoltosos* que ora se confundem, ora se sobrepõem. O *tempo do cativeiro* se embaralha com o *tempo da fome* e, por vezes, é englobado por este último de maneira indiscernível nos relatos dos quilombolas (esses relatos serão explorados no capítulo 4).

[35] Mais do que apreender informações sobre a ocupação das terras dos gerais ou identificar a origem escrava das parentelas, pretendi ressaltar o lugar que essas narrativas sobre os ascendentes ocupam na fala cotidiana. Muitas vezes, elas são mobilizadas em histórias de visagens, assombração, uma vez que falar dos mortos nunca é uma ação isenta de perigos. É possível inferir dos relatos das pessoas das comunidades da Malhada, Lagoa do Mato e Vereda dos Cais, um modo de vida do passado caracterizado por sucessivos deslocamentos, um nomadismo impelido pela seca, pela fome ou mesmo pelo cativeiro. A percepção do tempo do cativeiro inextrincável ao tempo da fome pode estar relacionada às características do regime escravocrata no Alto Sertão. Como relata Pires (2009), nos recorrentes períodos de seca intensa, os escravos eram abandonados à própria sorte e liberados para perambular em busca de comida e de meios de obter o próprio sustento. A autorização aos escravos para formarem roças próprias isentava os senhores da responsabilidade pelo sustento de seus plantéis e, ao mesmo tempo, criava uma maior margem de negociação na relação entre senhor e escravo, além de tornar possível a compra de alforria. Em pesquisa de registros paroquiais de outra localidade do Alto Sertão, na bacia do Rio São Francisco, Nogueira (2011) ressalta entre os escravos da região a prática de 'viver por si', que aduz à maior autonomia e mobilidade do seu modo de vida, nas brechas do regime escravista. Os proprietários se ausentavam das fazendas e delegavam a alguns escravos e forros a coordenação das atividades produtivas. Para a historiadora, essa prática de 'viver por si' possibilitou à população negra, escrava ou alforriada, constituir fortes relações de parentesco e compadrio que se estendiam a localidades distantes. Essa observação aponta para a possibilidade de recomposição do socius, de fortalecimento de parentelas extensas, a despeito da sujeição do trabalho escravo.

[36] Terras pedregosas das encostas da serra que foram doadas pelo fazendeiro de nome José Vicente, gente do povo da Pindobeira.

[37] Os relatos divergem quanto ao parentesco e a origem étnica dessas três mulheres. Ora yayá Joana era tapuia e Mãe Ambrosa e Domingas eram negras e a segunda era mãe da terceira, ora todas eram negras e Mãe Ambrosa era mãe das outras duas, ora as duas primeiras eram tapuias e Domingas, negra. De todo modo, contam que se encontraram no *Cambaitó*. Em outros relatos, também foram integradas ao grupo de mulheres Leocarda e Nazara, consideradas por alguns como filhas de Mãe Ambrosa, que deram origem ao povo do Lajedinho, comunidade contígua à Malhada. Há ainda quem diga que Mãe Ambrosa viera das Lavras Diamantinas e fixara-se no Lajedinho e Nazara seria uma tapuia vinda das terras da atual comunidade do Barreiro, próximo à Mangabeira.

[38] Localidade nas encostas do Morro das Almas, no município Érico Cardoso, entre as bacias do Rio Paramirim e Rio de Contas.

Em referência a essas mulheres, o povo da Malhada se considera uma *nação de negro com tapuia*[39]. Maria de Epídio e Joaquim contam que os tapuias ajudaram os negros a se deslocarem pelas serras e matas e ensinaram-lhes técnicas como a olaria, o trançado com palha de uricuri e cipó de caititu e a extração do sal da terra para conservar alimento.

Essa conjunção afroindígena também produziu corpos e subjetividades singulares. A mistura afroindígena se efetuava nas ações cotidianas das pessoas. Não raras vezes, ouvia algumas pessoas associarem as atitudes inflexíveis de alguém à ascendência tapuia. Em um de seus relatos sobre as três mulheres do *Cambaitó*, Maria de Epídio frisava que "*a nação da gente é nação de negro com tapuia. É uma nação de gente barbuda. As mulheres têm barba no queixo. [...] é uma raça de gente brava*".

Maria de Epídio refere-se à sua ascendência com o termo "*nação"* e usa o termo "*raça"* para enfatizar características da *nação* atualizadas na descendência. É comum ouvir, nos encontros das feiras, duas pessoas se cumprimentarem perguntando "*como vai sua raça?"*, em franca alusão aos filhos e netos. A *raça* associa características subjetivas da descendência àquelas de um ascendente específico, que empresta seu nome à parentela assim reconhecida. Em muitas ocasiões, eu ouvia os adultos identificando irmãos e primos a *raças* distintas. Uma criança escandalosa, por exemplo, era identificada à *raça de Guilhermina*, outra pirracenta, à *raça de Zé Medrado* e uma criança risonha, à *raça de Chico Risada.* Momentos em que, na fala e nas atitudes das crianças, reconheciam-se os efeitos das características do pai, da mãe, dos avós.

[39] Na historiografia da região do Alto Sertão, a referência à população indígena é genérica e imprecisa. Neves (2008) reporta a presença de indígenas Maracás nas imediações do Rio de Contas e de indígenas Acaroaces ou Coroados na região do Médio São Francisco, próximo a Bom Jesus da Lapa. Ao sul do sertão baiano, Neves (2006) destaca a presença de indígenas descendentes de Aimorés, Botocudos e Tamoios, e na Serra Geral, os indígenas Kamacã. O Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (1932) ainda sugere a presença de índios Caetés, nas imediações da vila que deu origem ao município de Caetité, cuja denominação teria sido inspirada no etnômio indígena. Helena Santos (1998) discorda da informação do Insituto, atribui essa imprecisão ao equívoco do jornalista João Gumes, então colaborador do Instituto, e relata que na localidade conhecida como Caetité Velho, viviam padres portugueses, desde o século XVIII, que submetiam índios Tupinaés e Pataxós à doutrinação cristã. Marcio Santos (2010) relata a presença de missões e aldeamentos jesuítas no Alto e Médio São Francisco, desde século XVIII, e menciona que a rota de fuga dos indígenas se fazia em direção aos gerais, colocando novamente em curso o nomadismo indígena na região do semiárido. Embora houvesse preferência dos povos indígenas do sertão baiano por procurar locais próximos a rios, brejos e grutas nas serras, seu modo de vida era caracterizado por deslocamentos contínuos por itinerários conhecidos e frequentados sazonalmente por povos extrativistas e não sedentários.

1.2. Parentagem e complicâncias

Imagem 2 – O trançado e a parentagem
Maria de Bezim praticando a arte do trançado: *"palhinha vai e torna a voltar"*

Como uma rede indefinidamente extensível, a *parenteza* atravessa várias comunidades. Contudo, a identificação de vínculos possíveis ou atuais não cria, necessariamente, disposições e solicitudes específicas. A *parenteza* fornece uma matriz a partir da qual algumas relações vão sendo singularizadas. Para designar o grupo de parentes com que se convive, os quilombolas usam outra palavra, *parentagem*.

Maria de Epídio compara a parentagem a um cestinha**:** "*os parentes são todos pertos uns dos outros, igual a uma cestinha"*. Maria de Bezim também evoca os trabalhos com o trançado: "*a parentagem é de uma panela sozinha, um por riba do outro, como o trançado*". A *parentagem* busca a proximidade e envolve os parentes que comem da mesma comida e têm entre si um convívio estreito. Como uma cestinha, ela reúne, envolve e agrega parentes.

A *parentagem* tende a descrever um movimento convergente e configura-se por uma saturação de laços, sobreposição de vínculos: sobrinhas que se tornam afilhadas e, depois, noras. Essa redundância de vínculos e a convivência tornam a *parentagem* suscetível a muitas *complicâncias*.

As tramas do parentesco são como as tramas do trançado. Maria de Bezim continua a descrever o trançado da *parentagem*: *"Vai e volta. Casa fora e casa dentro, os pais casam fora, os filhos tornam a casar dentro. Não vê Cidinha e Epídio? São primos. As meninas deles, duas delas estão namorando com primos"*. Como na confecção do trançado, a *parentagem* não se faz apenas como movimentos de dobra para dentro, há movimentos para fora que depois voltam a compor a tira de palha. Ao tentar me ensinar a trançar uma tira de palha para confecção de esteiras, Maria repetia como uma cantiga, "*a palhinha vai, quebra e torna a voltar"*.

Os moradores da comunidade de Contendas são conhecidos como o *povo dos balaios*. Diziam que lá "*todo o mundo era meio irmão"*, porque eram todos descendentes do Zé dos Balaios, que ganhou esse nome por ter tido tantos filhos que dava para encher um balaio.

A *parentagem* tende a puxar os parentes para dentro da cesta e mantê-los por perto. Por ir contra essa força convergente, diz-se que a moça *foge* ao casar fora da parentagem. A linguagem da fuga marca a ruptura ou disjunção que o casamento virilocal provoca inicialmente na *parentagem*.

Entre as formas de casamento, a união entre primos se apresenta como um dilema. Não há uma regra que proíba expressamente esse tipo de casamento, mas sua ocorrência é revestida de muita ansiedade quanto ao êxito da união. Existe o risco de o casamento não conseguir produzir a diferenciação apropriada da relação entre os cônjuges. A proximidade entre os primos da mesma *parentagem* concorreria contra a efetividade da singularização da relação conjugal. De modo análogo, na união inter-racial, o casamento poderia produzir uma diferenciação não apropriada, distinguindo assimetricamente os cônjuges e suas respectivas famílias.

1.2.1. A Fuga da Moça

As famílias que estavam dispersas pelos gerais de Maniaçu foram se precipitando em localidades, posteriormente englobadas em comunidades e associações. Mas os deslocamentos não se restringem ao tempo dos mais velhos. Ainda que com menor frequência, as famílias continuam a se deslocar de uma comunidade a outra. Cotidianamente, o casamento virilocal também coloca em movimento novas famílias. O deslocamento das moças que seguem para a comunidade do marido quando se casam ou *fogem* amplia a dispersão dos membros das parentelas e estreita a conexão entre elas.

"*É o boi que puxa o carro e não o contrário. O carro pode até puxar o boi, mas é pouco. Acontece menos*", assim Joaquim me explicitou a inclinação da virilocalidade. As famílias tendem a se fixar na comunidade do marido. O casal mora, durante alguns anos, na casa dos pais do marido até construírem sua própria casa. Entretanto, eventualmente, por motivações diversas, as famílias podem se mudar para a comunidade da mulher. O que faz o carro pesado *puxar o boi* é a descendência bilateral, que permite e dá condições às mulheres de permanecer ou voltar para sua comunidade de origem junto com suas famílias constituídas. As melhores condições das terras agricultáveis na comunidade dos parentes da mulher ou, ainda, conflitos incontornáveis com parentes do marido podem ser determinantes na decisão das novas famílias.

Algumas uniões são traduzidas pela linguagem da *fuga* ou do *roubo*. Geralmente, depois de uma festa, a moça *acompanha* o rapaz até a casa da família dele e passa a morar lá, sem cerimônias ou restrições. Nesse caso, dizem que a moça *fugiu* ou que o rapaz a *roubou*. Em algumas *fugas*, o casal vai morar na cidade de Caetité ou em municípios do interior paulista. Na manhã seguinte a uma novena, uma festa de santo ou um leilão nas comunidades, surgem notícias das moças que *fugiram* na noite anterior.

A *fuga* é um modo de se referir às uniões repentinas que não foram pública e antecipadamente comunicadas, como o são os casamentos religiosos. Alguns casais fujões, posteriormente, formalizam o casamento em cartório, mas, raramente, casam-se na igreja. Ao contrário da conotação de dissidência sugerida, as *fugas* não são necessariamente motivadas pela desaprovação dos pais. O termo *fuga* se refere ao deslocamento da moça de sua comunidade para a comunidade do rapaz sem a participação dos pais ou de qualquer outro membro da parentela nessa decisão.

Muitas vezes, os pais do rapaz que *rouba* a moça só sabem da determinação do casal de viver juntos quando eles batem à sua porta, de madrugada, depois da festa. Na *fuga*, o jovem casal se livra das *complicâncias* da *parentagem*, da interferência dos parentes na escolha do cônjuge. A *fuga* é um ato da *vontade* (tratada com mais atenção nos capítulos 2 e 3). Agir conforme '*a vontade pede*' pode ser mais decisivo para o êxito da união do que a bênção da celebração religiosa. Algumas *fugas* são intempestivas, mas boa parte delas é antecipada por rumores e fofocas sobre moças que estão *quase fugindo*.

Entre as gerações mais antigas, não é incomum a prática do sororato. Quando a esposa falecia acometida por alguma enfermidade ou em razão de *complicâncias* no parto, o marido tomava por esposa sua irmã mais nova. O casamento com a cunhada era uma maneira de garantir que os filhos, normalmente numerosos, da esposa falecida não ficassem desamparados.

No entanto, o relacionamento sexual do homem com a cunhada, apesar de acontecer entre as gerações mais novas, é muito mal visto e pode provocar profundos ressentimentos e, por vezes, é interpretado como resultado de uma ação feiticeira.

Durante a pesquisa de campo, acompanhei um caso em que a atração entre o homem e a filha da cunhada dele havia sido magicamente favorecida pela mãe de sua esposa, que também era sua madrinha e queria que ele *servisse* às duas mulheres. A continuação desse relacionamento e as reivindicações da mãe da esposa em favor do reconhecimento de paternidade abateram a esposa, que prostrou na cama por um mês e *quase-morreu*, não fosse a ação de um curador do Morro das Almas, próximo ao Paramirim das Crioulas. Do ponto de vista da esposa, sua mãe e sua sobrinha *colocaram olho ruim* nela e fizeram *porcaria* para propiciar sua morte. Para ela, a sobrinha queria tomar para si o seu marido, com o consentimento de sua própria mãe. Do ponto de vista da mãe da esposa, as reivindicações de paternidade eram um modo de cuidar da distribuição justa entre todos os filhos do homem.

Em outro caso, o relacionamento com a cunhada levou o marido a abandonar a mulher e os filhos e encetou um conflito incontornável com a mãe das duas irmãs. A sogra queixava-se, desconsolada, que o genro, também seu sobrinho e afilhado, havia perdido o respeito e a consideração por ela. Essa saturação de conexões entre as pessoas envolvidas torna esses conflitos mais intensos e dramáticos, além de tornar as agressões feiticeiras ainda mais penetrantes e poderosas.

O casamento entre primos[40] tem apreciação ambígua entre as pessoas das comunidades da Malhada, Contendas e Sapé. Se o casamento entre primos não chega a ser proibido, pelo menos representa certo risco ou é envolvido por *complicâncias*. As mães e madrinhas, principalmente aquelas que são mais religiosas[41], acompanham o preceito de padres, que não aprovam casamentos entre parentes muito próximos. Há quem assevere que, nesses casamentos, têm mais chance de nascerem filhos com alguma deficiência física ou mental[42].

---

[40] Não há distinção entre primos cruzados e paralelos.

[41] O casamento entre primos tornou-se tema de discussão e alarme em razão do sucesso da música do cantor Pepe Moreno, intitulada "O Cego e três filhos aleijados", que narrava o drama (fictício) do casamento entre primos que gerou três crianças com deficiência física, como resultado exemplar do pecado dos pais. O videoclipe da música causava grande comoção e parecia ser, para alguns, a nítida prova das consequências funestas do casamento entre primos. A música trágica e os exemplos de algumas uniões conflituosas levavam Nice, da comunidade do Sapé, a assegurar, enfaticamente, que "primos não combinam". Nice, que é catequista de sua comunidade, protestava contra o casamento entre dois de seus sobrinhos e a narrativa daquele videoclipe atestava a validade de sua opinião. Esses casamentos eram muito disseminados no Sapé, sobretudo nas gerações anteriores, e, segundo ela, "é por isso que todo mundo aqui é parecido".

[42] Não faltavam comentários sobre o caso de dois irmãos que nasceram peludos e encurvados como macacos. Especulava-se sobre as semelhanças das crianças com o animal e conjecturava-se que isso poderia ter sido resultado da conjunção entre primos ou mesmo um efeito da ação do pai, que caçou macacos enquanto a mãe

Contudo, a efetuação do compadrio pode ser mais decisiva para a interdição do casamento do que a proximidade entre primos. Maria de Bezim me contou que, quando era moça, queria se casar com seu primo, Manuel do Lajedinho, mas seu pai não permitiu porque duas de suas irmãs já haviam se casado com primos daquela mesma família e o seu seria o terceiro casamento entre primos germanos. Contrariado com a negação do pai de Maria, Manuel pediu a benção a ela, no dia de Sexta-Feira da Paixão. Se recebesse, ela se tornaria sua madrinha. Maria ainda tentou negar a bênção, pois gostava muito dele e tinha esperança em *fugir*, mas seu pai insistiu que ela abençoasse Manuel. Então, o casamento tornou-se definitivamente proibido.

Outra modalidade de casamento é especialmente suscetível a *complicâncias* e tensões, o casamento inter-racial ou, mais precisamente, casamento com *gente que quer ser branca*, uma formulação importante para aclarar distinções dentro das parentelas multiétnicas. Tendo em vista o parentesco amplo e generalizado, os quilombolas dizem "*somos todos metreados*" e isso envolve uma escala cromática assim reconhecida: *gente vermelha*, *garapada* (cor de garapa), *cor de formiga*, *preta* e *roxa*. No entanto, algumas dessas parentelas ou alguns de seus membros *querem ser brancos*, como uma pretensão de se destacar do resto da parentela ou da vizinhança. Tal atitude provoca ressentimentos entre os parentes e vizinhos e impede uma convivência mais estreita com essas pessoas.

As comunidades de Lagoa do Mato e Vereda dos Cais possuem uma composição racialmente mista, mas os casamentos entre membros dessas parentelas são eventos pouco frequentes. As tensões desse tipo de casamento são ainda maiores se a união for efetuada entre uma moça negra e um rapaz branco (ou que *quer ser branco*), evento muito raro e restrito a jovens da mesma comunidade. As mulheres negras casadas com homens brancos ressentem-se do isolamento e das dificuldades de convívio com os parentes afins. É uma possibilidade de casamento muito desincentivada por ambas as famílias. As mães aconselhavam as filhas a se esquivarem dos rapazes que "*acham que são de uma qualidade diferente*" repetindo a máxima: "*quem não fica com gabiroba, com jabuticaba também não vai ficar"*. Esses rapazes *fogem* com a moça negra, mas nem sempre as levam para a casa dos pais e, em pouco tempo, a união é rompida.

No entanto, o casamento do homem negro com a mulher branca ou mestiça tende a ser um pouco mais frequente e tolerável. Mas já escutei algumas mães reprovarem os rapazes por sempre procurarem mulheres brancas para namorar e justificarem o infortúnio de um filho com casamentos em razão dessa preferência.

---

dos meninos estava grávida, caça considerada abusiva e cruel, já que macacos não entram na dieta sertaneja.

Não raras vezes, a vigência da virilocalidade leva alguns pais, sobretudo das gerações mais antigas, a interporem inúmeras dificuldades ao casamento daquelas filhas às quais são mais afeiçoados. As *complicâncias* que antecedem os casamentos (difamação do futuro cônjuge, insinuações de traições, etc.) são urdidas no interior da *parentagem* para impedir um casamento não desejado. A desaprovação dos pais e divergências de preferências de mães e madrinhas culminavam em frustrações e ressentimentos que acabavam por desencorajar o casamento. Muitos desistiram do casamento por desgosto, porque, quando namoravam, *"irmãos e pais metiam o fuxico no meio"*. Mas há ainda aquele filho que decide não se casar com ninguém das comunidades para pirraçar os pais, desejosos de mantê-lo próximo ou exigentes demais com a escolha da moça, e parte para São Paulo, em uma ruptura radical e, por vezes, definitiva.

Por efeito das *complicâncias* da *parentagem*, alguns filhos e filhas diletos ou irmãs muito queridas acabam desistindo do casamento. Os solteiros, em sua maioria mulheres, que *passaram da hora de casar* são designados beatos ou beatas. Apesar de essa designação remeter a um contexto religioso, os beatos não levam necessariamente uma vida casta, tampouco são as pessoas mais dedicadas às atividades da igreja. O termo beato indica, simplesmente, o fato de não terem filhos, característica que compartilham com o padre.

Os parentes reclamam que, à medida que o beato envelhece, sobretudo depois da morte dos pais, ele tende a ficar cada vez mais arredio ao relacionamento com outros parentes. Alguns beatos, na velhice, perambulam pelas comunidades, evitam depender dos parentes e preferem pagar por serviços domésticos a pessoas de fora da parentela. A condição de beato é comumente associada à avareza. A ação avara dos pais ao impedir o casamento dos filhos acaba produzindo beatos que têm, como traço mais marcante de caráter, a avareza. Sem cônjuge e sem filhos, o beato fica excluído, também, das relações de compadrio. Mas, em alguns casos, os sobrinhos-netos, enquanto estão jovens, vão morar com os tios-avós beatos para ajudá-los nos cuidados com as hortas, criações e na produção de alimentos.

O beato é visto como aquele que só trabalha e vive para si e não acompanha o fluxo de trocas e de serviços. Ele é movido por um desejo de retenção que é avesso ao fluxo da socialidade das parentelas. Alguns casos contados pelos quilombolas contrastavam a avareza do beato, que nunca aprendeu a dividir o fruto do seu trabalho, à solicitude e benevolência do pai ou da mãe de família, acostumados a dividir tudo o que tem com os filhos e a mulher ou marido e, se preciso for, também com os parentes e vizinhos. A reciprocidade é criativa e produtiva, rege o convívio da parentagem e se estende a outras relações, constituindo, assim, um dos traços de *quem sabe viver em comunidade.* O beato, de certo modo, incorpora a inversão

da solicitude, considerada ideal às relações entre parentes.

De modo amplo, a "*comunidade*" codifica um tipo de solicitude valorizada como mais apropriada ao convívio entre parentes e vizinhos. Entre os vizinhos, nem todos partilham dessa solicitude da reciprocidade, como sugere a expressão "*o povo da Pindobeira não é de comunidade*", pronunciada ao longo de queixas com relação à restrição que as pessoas da fazenda Pindobeira impuseram ao acesso dos vizinhos às matas da região para a coleta de mel, retirada de madeira ou caça de veado.

1.2.2. Quando o Sangue não Combina

No casamento, o *sangue* dos noivos pode ou não *combinar*. '*Sangue combina*' ou 'sangue *não combina*' são assimiladas, aqui, como uma variação de afetos e afecções[43]. As afecções remetem a efeitos que essa relação conjugal e a convivência com a *parentagem* do marido produz sobre a mulher recém-chegada. O convívio pode afetar positiva ou negativamente o corpo da mulher.

O êxito da união conjugal se manifesta na compleição física da mulher. Quando a mulher engorda depois do casamento é sinal de que o '*sangue combinou*'. Assim me explicou Mariinha, da Malhada, depois de ressaltar que o casamento lhe tinha feito muito bem, conferindo-lhe um corpo forte e saudável. O '*sangue combina*' quando há uma diferenciação

[43] As noções de afeto e afecção aqui evocadas são conceitos de Spinoza (2010) e, em grande medida, sirvo-me de uma interpretação de Deleuze (1978) sobre elas. Essas noções tornam mais gramaticais o modo como os quilombolas se referem aos efeitos que as pessoas provocam umas sobre as outras e como descrevem as interações que estão em jogo na convivência. Trabalharei com essas noções ao longo de todos os capítulos da tese, portanto, cumpre esclarecê-las resumidamente. O conceito de afecção define o efeito ou a maneira como um corpo é afetado por outro exterior. Nesse esquema filosófico, um corpo é conhecido pelo conjunto de afecções de que é capaz, ou seja, pela sua capacidade de ser afetado. A definição de afeto, por sua vez, é corolária do conceito de afecção. O afeto pode ser uma paixão, quando é sentido como afecções nos corpos, e uma ação, quando é causa de afecções. Afetos podem fazer variar a potência de agir de um corpo, de modo a aumentá-la ou diminui-la. Os afetos ou as paixões alegres afetam os corpos de modo a aumentar sua potência de agir ou força de existir, enquanto que as paixões tristes afetam os corpos de modo a reduzir sua potência de vida (Spinoza, 2010, p. 163-187). Neste contexto, essa noção de afeto, como substantivo, é providencial para traçar analogias com a *inveja*, o *ciúme*, a *vição*, o *olho* e o *sangue* pensados pelos meus interlocutores como algo que apenas é conhecido por seus efeitos sobre as pessoas e coisas. Ao caracterizar esses agenciamentos de corpos como afetos e afecções, chamo atenção para pontos de ação fora dos sujeitos e que afeta os corpos. A inveja, por exemplo, não é tomada como um simples sentimento contido no sujeito, pois ela age como um afeto, produzindo efeitos sobre outrem. De modo análogo, as *lembranças*, de que falei nas seções anteriores, atualizam-se como afetos exteriores às pessoas a quem a *lembrança* ocorre e antecipam a figura dos mortos. A *lembrança* não seria concebida como tão perigosa se fosse apenas uma ideia, um sentimento ou um fato da memória. Assim, tomá-las como afetos e afecções constitui um modo de levar a sério esses pontos de agência com que meus interlocutores lidam, pois, como ficará mais claro nos próximos capítulos, o modo como uma pessoa produz efeitos sobre outra é um objeto de muita atenção e muito cuidado.

adequada da relação conjugal e da relação com a sogra, de modo a fortalecer a mulher em suas relações constitutivas na sua nova comunidade. Diz-se também que o *sangue dela se deu com o sangue do povo* do lugar. Essas afecções nutrem o corpo da mulher, aumentam sua força e sua capacidade criativa, que também se manifestam na geração de filhos.

No entanto, quando a convivência com os parentes do marido, sobretudo com a sogra, é tempestuosa e hostil, a moça recém-chegada na comunidade emagrece e pode acabar adoecendo. Se a convivência entre sogra e nora não vai bem, o casal apressa-se em construir a própria casa ou mudar para mais distante. Se a briga conjugal intensifica-se, a moça volta para a casa dos pais provisória ou definitivamente[44].

O '*sangue combina*'[45], portanto, quando o casal também combina, as pessoas da parentela são afetadas positivamente e, principalmente, quando existe uma distribuição equilibrada de tarefas entre os cônjuges, dito de outro modo, uma diferenciação apropriada entre marido e mulher em suas ações coordenadas.

Homens e mulheres costumam cooperar em quase todas as atividades produtivas, na *feita de farinha* e em todas as atividades agrícolas, do cultivo à colheita das lavouras de mandioca, milho e feijão. A responsabilidade pela construção de casas é masculina, mas as mulheres e os filhos sempre colaboram. Cotidianamente, os homens se dedicam aos cuidados com o rebanho de gado e de ovelhas, recolhem lenha no mato, enquanto as mulheres cuidam da limpeza da casa e do terreiro, do preparo das refeições, da criação de galinhas, da horta e dos filhos e ainda percorrem vários quilômetros, sobretudo no período de estiagem, para lavar as roupas da família.

Também é incumbência das mulheres a árdua tarefa de buscar água nas fontes e poços, equilibrando sobre a cabeça pesados latões ou caldeirões de água. Em alguns períodos do ano, as mulheres podem percorrer alguns quilômetros para lavar roupa ou buscar água para o consumo. Mas, nos períodos mais intensos de seca, elas podem contar com a colaboração dos filhos e do marido nessa atividade.

As mulheres concentram uma ampla gama de atividades. Quando o marido parte para o trabalho no corte de cana, no interior de São Paulo, elas acumulam também as tarefas

---

[44] Nos casos de separação, os filhos normalmente ficam com a mãe, embora se reconheça certa prerrogativa da avó paterna sobre os netos.

[45] Ana Carneiro (2010) identifica formulações muito semelhantes sobre o sangue entre o povo dos buracos, comunidades rurais do município mineiro Chapada Gaúcha: "sangue combina" e "sangue não combina". Ela apreende essas combinações como efeitos das interações. Nesse caso, o fluxo de sangue segue paralelo ao fluxo da prosa, de modo que a pessoa que tem o sangue ruim, terá também a prosa ruim. As pessoas se combinam também nas conversas.

masculinas e coordenam todas as atividades produtivas da família[46]. Em São Paulo, os homens, por sua vez, acumulam as tarefas domésticas e passam a preparar sua própria comida e cuidar da casa que dividem com outros companheiros do trabalho do corte de cana, além de propiciar um fluxo monetário circunstancial à família.

A palavra *sangue* também é mobilizada na observação quilombola sobre preferências e aversões entre pessoas. Em uma visita à comunidade de Contendas, acompanhei um diálogo entre Teresa e sua amiga e xará sobre o falecido Nelson da Vereda dos Cais. Teresa das Contendas se entristeceu profundamente ao saber da notícia da morte de Nelson, que, mesmo não sendo seu parente, era uma pessoa muito querida. Lembrou-se de quando o encontrava nas feiras. Sempre que podia, ele lhe *agradava* com dois reais ou qualquer outro *agrado*. Teresa da Malhada estranhou a descrição da xará sobre Nelson, que, para ela, era, muito ao contrário, um homem ruim, com quem nem mesmo gostava de encontrar. Ele deixava o *sangue* dela agitado. Observando como Nelson poderia provocar afecções tão antagônicas nas duas, Teresa da Malhada concluiu: *"Vai ver é o sangue"*.

Tanto o *sangue* quanto o *olho* de outras pessoas podem afetá-la terrivelmente[47]. Essas afecções de *sangue*, assim como as afecções de olho (tema do capítulo 3), podem se tornar perigosas. Só se conhece as combinações ou interações de *sangue* por seus efeitos nos encontros e do convívio entre as pessoas[48].

Cada pessoa tem um tipo de *sangue* e, ao longo de sua vida, ela testa suas *combinações*. É apenas num bom ou mau encontro que se conhece os afetos do *sangue*. Nessa acepção, o *sangue* torna-se um sinal de como as pessoas afetam umas às outras ao longo da convivência.

---

[46] Recentemente, elas passaram a receber o principal aporte monetário da família, o pagamento mensal do Programa Bolsa Família, e decidem sua destinação.

[47] O sangue do boi pode também não combinar com o sangue de determinadas pessoas. O sangue do gado, num mau encontro, agita-se ao ponto de fazer o animal reagir violentamente sobre a pessoa. Essa reação diz respeito à mistura de corpos e afecções do encontro.

[48] O sangue reage diferentemente como efeito dos encontros. Para a primeira, o encontro com Nelson era um bom encontro (acepção de Spinoza discutida por Deleuze, 1978) e, para segunda, um mau encontro que a fazia sentir-se mal. E tal incompatibilidade é percebida como dada.

1.2.3. A Bênção e a Salvação

A identificação de conexões entre as pessoas nem sempre é secundada por atitudes de reconhecimento. A atualização do *tocar parenteza* depende de atos de reconhecimento que remarcam, cotidianamente, a diferenciação adequada entre as pessoas, como a *salvação* (gestos e palavras de saudação), a bênção (cumprimento entre padrinhos e afilhados, pais e filhos, sogras e noras e entre pessoas de gerações diferentes) e a *brincadeira* (forma tipificada, embora não exclusiva, das relações entre compadres).

Em quaisquer encontros nas estradas, fontes, feiras, festas e celebrações religiosas, a saudação com a mão direita é uma prática obrigatória. Quando não é possível estender a mão por se estar distante, as pessoas se cumprimentam levantando a mão direita espalmada.

Ninguém aparece numa celebração e vai embora sem cumprimentar todos os presentes, sem exceção: adultos, crianças e bebês, mesmo que essa atividade requeira horas. O prazer e a alegria de cumprimentar a todos parece ser, justamente, o que motiva os encontros. As pessoas apertam as mãos em saudação, perguntando:

> *- Você está boa mesmo, Maria? Forte e gorda? Como passou desde aquele dia?*
> *- Ah, minha filha, eu estou que nem uma velha.*

Raramente alguém responde que está completamente bem. Sempre há uma queixa durante a saudação que acaba por prolongar a conversa. Cumprimentar, ou nos termos nativos, *salvar* é um ato que excede uma relevância meramente formal da saudação. Mais do que isso, é uma atitude de reconhecimento que transmite algo no gesto: a vontade de que a outra pessoa, a quem se estende a mão, viva bem e com saúde. É o querer bem, uma manifestação de intenções e expectativas boas com relação àquela pessoa.

Joaninha, mãe de Teresa da Malhada e conhecida benzedeira da Vereda dos Cais, certa vez, reproduziu alguns ramos da reza para *carne quebrada*, a fim de me explicar um detalhe etimológico da palavra '*salvar*'. *"Salvar é querer a salvação dos outros. É preciso salvar para nossa alma se salvar"*, disse enfaticamente Joaninha. Atendo-se à fórmula inicial da reza "*Deus salva à luz do dia, deus salva quem deus cria*", ela prosseguiu com uma nova explicação: "*Quem nos cria é deus, o pai e a mãe pode zelar, mas quem nos cria é deus*".

Assim, ela mostrava a mim e às filhas que estavam ao seu redor que *salvar* uns aos outros era uma atividade crucial para que todos pudessem ir para o céu quando a morte chegasse. No plano do destino *post-mortem*, a salvação das almas é imanente às atitudes das pessoas, que não se *salvam* sozinhas, mas, retomando a explicação de Joaninha, salvam-se umas às outras.

Repetidas vezes, corrigiram, também, o uso que eu fazia da expressão “obrigado” para agradecer. Julgam o sentido da palavra “obrigado” como, igualmente, grosseiro e inadequado à exigência de voluntarismo que o gesto supõe. Maria de Epídio também não achava correto o povo de São Paulo dizer “obrigado” quando ganhava alguma coisa, porque, nas palavras dela, “ninguém pode dar nada obrigado”. É preciso que a doação seja de boa vontade. Para agradecer por um agrado recebido se diz “Deus ajuda”.

Em suas especulações sobre as consequências dos usos das palavras, o sentido de obrigação ou dívida depreendido da primeira expressão lhes parece descabida para esse tipo de agradecimento que se efetua e se encerra naquela ação de gestos e palavras. Marai nota que a palavra “obrigado” é inadequada por tentar instituir, no ato da fala, explicitamente, uma dívida, uma condição muito preocupante e que pode, também, comprometer, inclusive, a salvação da alma, uma vez que a alma da pessoa endividada não ascende ao céu enquanto sua dívida não for saldada. A alma pode aparecer ao seu credor em sonho ou presencialmente, clamando pelo perdão da dívida.

Quando eu apontava na estrada, em direção à casa de alguém, as crianças mais novas me interceptavam com a mão direita estendida para logo me *darem bênção*. Eram as primeiras a, solicitamente, me cumprimentar. Os mais novos *dão bênçãos* aos mais velhos, embora um padre, na ocasião de uma novena na Malhada, insistisse que a expressão mais correta é ‘tomar bênção’. O povo da Malhada rejeita expressamente adotar palavras como ‘tomar’ e ‘pedir’ para o ato da bênção.

As pessoas que ultrapassam 80 anos se ressentem por não encontrar ninguém a quem possam *dar bênção*. É um ato vertical, no qual importa a diferença geracional entre as pessoas em sua forma generalizada e entre padrinhos e afilhados em sua forma específica. ‘*Dar bênção*’, muitas vezes, é o que motiva as visitas diárias de filhos, sobrinhos e afilhados que moram na mesma comunidade.

Trata-se de um gesto prazeroso, benéfico, importante, principalmente, para o crescimento e a boa saúde das crianças. Os pais levantam a mãozinha dos bebês para que ele possa ‘*dar bênção’* aos outros parentes e pessoas amigas. E as crianças que *pirraçam* para não participar daquele ato, nesse momento, são convencidas a fazê-lo, sempre com a mão direita, sobretudo quando alguém tomava a iniciativa de lhe estender a mão esperando a bênção. Negar a benção *faz mal*, assim os pais e avós advertiam as crianças. Quanto mais novas são as crianças, mais insistentemente são incentivadas a “*dar benção*” aos adultos. O corpo e o espírito dos bebês são muito frágeis e podem ser facilmente afetados por afecções diversas. ‘*Dar bênção’* é um gesto crucial para fortalecê-los e protegê-los.

1.2.4. Nascimento e Batismo

A criança não nasce sozinha. O bebê chega ao mundo ligado ao seu *companheiro*, a placenta, como um duplo fetal. Depois, eles são separados pelo corte do umbigo. A avó paterna ou a mãe escolhem, para a honrada função de cortá-lo, uma mulher, que passa a ser, então, madrinha de umbigo da criança. A criança aprende, desde muito cedo, a chamar sua madrinha de umbigo de "mãe" e lhe 'dar bênção' com frequência. Tanto a mãe quanto a madrinha participam da disjunção do nascimento. A madrinha de umbigo também participa da cena do parto e, juntamente com a avó paterna ou materna, reza para Nossa Senhora do Bom Parto para que a santa o conduza a seu bom termo.

Em ocasião propícia, a mãe da criança enterra o umbigo no curral da família. É importante enterrá-lo no chão do lugar onde vive a parentela da criança. O enterro do umbigo a enraíza e a amarra à sua parentela. Esse tratamento especial ao umbigo é importante para evitar que aquele filho, quando se tornar adulto, vá morar muito longe da família ou perambule *sem paradeiro* a vida inteira. Essa é uma das principais ansiedades das mães que se despedem de seus filhos que, quando atingem a idade de 18 anos, partem para o interior paulista As mães das crianças que nascem em São Paulo tomam o cuidado de guardar o umbigo até o aguardado retorno à comunidade rural, onde este poderá ser enterrado.

O umbigo depositado no curral não apenas atualiza o vínculo da criança com sua parentela e com o seu lugar de nascimento como também participa do processo de subjetivação da criança, moldando-lhe também o caráter. Mães e avós observam o cuidado de preservar o umbigo até o dia de ele ser enterrado, evitando que não seja jogado no lixo por engano ou comido por ratos. Esses acontecimentos são potencialmente trágicos para a constituição da subjetividade da criança, que correria o risco de levar uma vida de andarilho e de ter inclinação por atividades ladinas e desonestas.

Atualmente, a maioria dos partos é realizada no hospital da cidade. E, embora se reconheça a segurança que esse tipo de parto representa à vida da mãe e da criança, os pais e avós ficam apreensivos, porque médicos e enfermeiras "*não sabem cuidar do umbigo da criança*". Um dos netos de Mariinha, da Malhada, estava fraco e doente, sem solução de remédio algum, até que um curador do município de Riacho de Santana adivinhou que a criança sofria terrivelmente porque as enfermeiras haviam deixado entrar água em seu umbigo quando ela ainda estava no hospital. O umbigo precisa ser muito bem zelado, pois é o canal de humores e de fluxos de afetos diversos.

As mulheres de resguardo, de modo especial, precisam cuidar de seu umbigo. Após o

parto, a *mãe do corpo*[49] da mulher sai do lugar. A mãe do corpo é identificada como aquilo que sustenta seu corpo, confere-lhe força e vitalidade e, anatomicamente, corresponde ao útero. Os cuidados do resguardo, as ervas utilizadas, o repouso absoluto, a proibição de banhos, o regime especial, ajudam a reposicionar a *mãe do corpo*, influenciando-a a voltar para seu lugar devido. O esfregaço com arruda, alho e sebo de animal é feito sobre o umbigo da mulher, controlando o contato desse canal sensível com o exterior do corpo. Quando o resguardo é quebrado, o benzedor é requisitado para rezar. Durante a reza, ele faz gestos que desenham uma cruz sobre o umbigo e "*chama a mãe do corpo*" da mulher, estralando a língua para que ela volte ao seu lugar.

Nos casos em que a criança nasce fraca e doente e está à beira da morte, a mãe convida, rapidamente, alguém para se tornar madrinha. Aquela que aceita o papel corre para a casa da mãe que acabou de ter um filho, onde batizará seu novo afilhado, como uma tentativa de fazê-lo escapar da morte. Atribui-se, nesse ato acompanhado por rezas fortes, como o Ofício de Nossa Senhora, os nomes Maria ou Ana para meninas e José ou João para meninos, um gesto de batismo e de consagração das crianças aos santos que lhes darão força para sobreviver.

Para esses casos, basta a madrinha estar presente e o batismo é efetuado, mesmo sem a presença do padre. Essa forma de batismo constitui um modo de evitar que a criança morra pagã. As almas das crianças que morrem sem o sacramento do batismo não se salvam e elas choram nas covas, clamando pelo sacramento. As pessoas que estão de passagem por um cruzeiro e escutam esse choro podem fazer uma oração e batizar aquela criança ali mesmo, em cima de sua cova, em um gesto de solidariedade, para que a alma dela possa, finalmente, salvar-se.

Quando não é possível eleger uma madrinha para batizá-la antes de morrer, os *anjinhos*, como são chamadas as crianças falecidas, recebem suas madrinhas no momento do sepultamento aos pés do cruzeiro. As mulheres também contam como seus filhos os fetos abortados em diferentes estágios de gestação e, para todos eles, há um tratamento ritual de batismo que é agenciado, minimamente, pela própria mãe.

As mães têm o cuidado de falar dos filhos mortos sempre em número ímpar. Quando Maria de Bezim falava-me dos seus filhos, dizia: *sou mãe de nove filhos, sete estão comigo, eu*

---

[49] Minhas interlocutoras identificavam a mãe do corpo ao útero. Contudo, em pesquisas antropológicas em outros contextos etnográficos, a mãe do corpo aduz a um ponto de conexão corporal que se compõe com um contexto social e ecológico mais amplo. Ulla Macedo (2007) ressalta a indiscernibilidade entre o caráter de entidade e de órgão corporal da dona do corpo entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, na Bahia. Na etnografia de Julia Sauma (2011) com os quilombolas do Rio Erepecurú, em Oriximiná, no Pará, o corpo tem uma mãe assim como as florestas e os rios. A mãe do corpo não é uma característica se restringe a um corpo feminino, embora as mulheres e as crianças sejam mais vulneráveis a desarranjos da mãe do corpo.

enterrei dois mais um pé de pau no cruzeiro do Lajedinho. O pé de pau é acrescido para inteirar a conta de três, o número da interrupção e da contenção, para travar a sucessão de mortes. Enterrar o pé de pau ou presumir seu enterro no cruzeiro é fundamental para conter um surto de falecimentos, como o temido Mal de Sete Dias[50].

Enterra-se um *pé de pau* para evitar que um de seus filhos vivos também seja levado pela morte. Essa substituição se ampara em certa coordenação simultânea do nascimento dos seres evocada na afirmação de Maria de Bezim, segundo a qual "*quando alguém nasce, um pé de pau brota no mato"*. Maria garante que, do mesmo modo, quando morre alguém, "*se você for pro mato vai ver que um pé de pau também morreu"*.

A madrinha de batismo da criança costuma ser escolhida durante a gestação. A criança é *prometida* ainda na barriga da mãe e, em ocasião da celebração religiosa, ela é *dada* ao casal de padrinhos para ser batizada. Mesmo o batismo sendo efetuado pelo casal, em cerimônia na qual também atuam os pais, a madrinha é a referência mais forte para a criança.

Uma criança pode ter várias madrinhas e algumas delas ela chama de "mãe". É também preferível chamar as avós maternas e paternas de 'madrinha' ou 'mãe'[51]. Mãe e madrinhas cooperam para o fortalecimento do corpo e do espírito da criança[52], mas, em algumas ocasiões, sobretudo na escolha do noivo ou da noiva para casamento, mães e madrinhas podem estar em lados opostos e querer influenciar diferentemente o filho ou afilhado.

A madrinha, portanto, não poderia ser considerada, aqui, como uma mãe metafórica ou uma mãe substituta, mas como alguém que compartilha com a mãe e a avó a produção da pessoa e a proteção espiritual dela. Sob esse aspecto, mães, avós e madrinhas são funções analógicas e se equivalem terminologicamente.

Muitas vezes, a relação mãe-filha ou madrinha-afilhada é estendida analogicamente à

---

[50] *Mal de sete dias* é o nome dado a uma doença que até o sétimo dia de vida do recém-nascido provocava-lhes a morte. O mal dos sete dias é identificado na literatura médica como tétano, doença que evoluía a partir da infecção do umbigo dos recém-nascidos. Essa doença, conforme relataram as mães quilombolas, desencadeou um surto de mortes entre as pessoas das gerações mais velhas. Ainda hoje, as mães redobram de cuidados com as crianças até que ultrapassem os sete dias de vida.

[51] O uso dos termos vocativos "avó" e "avô" não são muito comuns e nem todos os apreciam esse uso (avó/avô é geralmente um termo classificatório). O uso vocativo desses termos é mais recorrente entre as crianças que nasceram e cresceram em São Paulo. Mas algumas crianças tratam o avô ou a avó pelo nome próprio, o que é comumente aceito sem repreensão, embora haja certa necessidade de lembrá-los e forçá-las, eventualmente, a reconhecer a especificidade desse vínculo, perguntando, ocasionalmente, às crianças: o que é que sou seu? Assim, demandam o reconhecimento do termo de classificatório correto "pai", "mãe", "avô" ou "avó".

[52] Ao longo da vida do filho, a mãe parece dividir com as avós e várias madrinhas a boa condução da vida do filho. A distribuição de atividades durante o parto guarda alguns paralelos com o ritual afrocolombiano de corte do umbigo, descrito por Losonczy (1989). Considero também adequada a esse contexto a interpretação da autora segundo a qual essa distribuição efetuaria uma redistribuição do poder da mãe sobre a criança, um poder místico e não disciplinar.

relação entre sogra e nora. Quando não são chamados de “pai” e “mãe”, os sogros e sogras são chamados de ‘madrinha’ e ‘padrinho’ pela nora. As tensões e brigas entre sogras e noras acabam por destituir essa forma de tratamento. Uma sogra pouco querida pela nora pode não ser chamada por nenhum desses termos de tratamento específico, sendo tratada pelo nome próprio ou apelido, como uma pessoa qualquer, o que constitui uma grande desfeita para a sogra. Mas a prática de ‘dar bênção’ à sogra precisa ser mantida com especial cuidado. É extremamente ofensivo ‘*retirar a bênção’* da sogra e, quando isso acontece, ambas deixam de se tratar mutuamente como parentes, suspendendo as atividades de colaboração usuais.

Contudo, as madrinhas de batismo, de carrego, de fogueira e de Sexta-Feira da Paixão[53] possuem uma influência protetiva sobre o afilhado e singularizam relações que são mais difíceis de serem rompidas. Joaninha, da Vereda dos Cais, contou-me, certa vez, um caso exemplar que demonstra o poder ou influência da mãe e da madrinha:

> - *A madrinha de batismo é de um tanto que eu vou contar um caso aqui. Pra você ver, no Barreiro, que finada minha mãe era do Barreiro, uma mulher ganhou um meninozinho, pegou o meninozinho pequenininho e já batizou o meninozinho. E o meninozinho, só chorando, chorando. A mãe pega assim: - Cala a boca, menino! E ela pegou xingando o menininho e falou: - Vai mamar no cão! A mãe do menino mandou: - Vai mamar na cadela preta! E aí agora o menino sumiu. Daí caçou o menininho. Quando ela chegou lá fora, debaixo de um pé de bananeira, estava ali o menininho mamando na cadela preta. E a mãe: - Ai, olha onde meu filhinho está na beira dessa cachorra. E a cachorra não era dela, ela espantou. E a mulher endoidou. Quando ela foi panhar o menino. Quem é que panhou? A cachorra: hãhãhã! Ela não pisou lá. Ela fez aquele barulhão e mandou chamar a madrinha de batismo. Foi a madrinha de batismo ou a madrinha de carrego?*
>
> - *Eu não sei porque dizem que a gente tem que ter duas madrinhas: uma para levar para a igreja e a outra para batizar. Na falta de uma, tem a outra,* respondeu Teresa que também ouvia o caso.
>
> - *Agora daí,* disse Joaninha retomando o caso, *a madrinha de carrego chegou e danou com essa cachorra. A cachorra correu e ela panhou o menininho.*
>
> *“Quando batiza”*, observou Joaninha, *“até as vistas da criança melhora”*.

O primeiro filho é, preferencialmente, *dado* à avó materna e o segundo é *dado* à avó paterna para ser batizado na igreja. E se, por algum motivo, o batismo religioso não se efetivar[54],

---

[53] Renato Neri (2011), em seu estudo sobre a comunidade quilombola do Agreste, no município de São João da Ponte, no norte de Minas Gerais, identifica oito modalidades de compadrio, que ele distingue entre compadrio vertical e extensivo (fazendeiros locais escolhidos para serem padrinhos de casamentos civis ou religiosos e de batismo, circunstâncias formais e institucionais) e compadrio horizontal e intensivo (parentes escolhidos como padrinhos de carrego, fogueira, crisma, formatura escolar, noivado). Embora sua análise se incline a englobar o compadrio como relações de dependência pessoal, a descrição dessas modalidades dimensiona a relevância do compadrio e esboça certo desvio em relação à tendência genealógica dos estudos sobre comunidades quilombolas.

[54] O batismo na igreja é pouco frequente nas comunidades, porque o valor pago pela cerimônia é muito alto ou em razão da determinação dos padres em não autorizar a cerimônia de batismo de crianças cujos pais não se casaram na igreja, o que também é muito comum nas comunidades.

os padrinhos, afilhados e compadres continuam, mesmo assim, sendo considerados. As madrinhas[55] de *carrego*, de umbigo, de Sexta-Feira da Paixão e de fogueira de São João são procuradas pelos afilhados rotineiramente. Especialmente na semana Santa, antes da Sexta-Feira da Paixão, os afilhados se esforçam para visitar seus padrinhos e madrinhas.

O batismo católico da criança cujos padrinhos e madrinhas de batismo são escolhidos por seus pais institui, simultaneamente, uma relação de compadrio[56] entre pais e padrinhos. No entanto, as madrinhas de carrego, de fogueira e de Sexta-Feira da Paixão são escolhidas pelos afilhados e o convite pode ou não ser estendido a um padrinho. Quando apenas a madrinha é escolhida para o ato de batismo de fogueira, por exemplo, o tratamento e o modo de relação podem ser eventualmente estendidos ao marido da madrinha. Nesses casos em que não há necessariamente participação dos pais, a relação entre padrinho/madrinha e afilhado se estende analogicamente aos pais que, por sua vez, passam a se referir aos novos padrinhos de seus filhos como compadres. Essa escolha garante uma relação mais afetiva e próxima. A relação com os padrinhos de casamento pode ser convertida em uma relação de compadrio quando afilhados e padrinhos, geralmente da mesma geração, convencionam referir-se mutuamente como compadres.

Os padrinhos de batismo católico podem ser escolhidos entre pequenos fazendeiros[57] que possuem casas de farinha e contratam homens e mulheres das comunidades negras para trabalhar em períodos específicos da produção de farinha de mandioca. Esses padrinhos fornecem aos garotos os insumos para formar sua primeira roça.

Padrinhos e afilhados de batismo e de casamento são parceiros constantes de serviços,

---

[55] A caracterização das madrinhas remete às circunstâncias em que o vínculo foi efetuado. Madrinha de carrego é aquela que leva a criança na missa pela primeira vez. As madrinhas de fogueira e de Sexta-Feira da Paixão receberam a bênção de seu afilhado, pela primeira vez, nessas ocasiões.

[56] O compadrio também é bastante significativo entre os negros do Chocó, ao ponto de Losonczy (2006) formular a hipótese segundo a qual o apadrinhamento teria aparecido como um novo código positivo de parentesco, que tenderia a contornar as rupturas parentais provocadas pela escravidão. Gabriela Nogueira (2008, 2010) sugere, através da análise de registros paroquiais dos séculos XVIII e XIX, a importância do compadrio entre escravos e ex-escravos na região do Alto Sertão baiano. No médio São Francisco, na Freguesia de Santo Antônio do Urubu de Cima, a historiadora constata significativa mobilidade e autonomia dos escravos os quais dispunham de alguns dias para cuidar de compromissos pessoais, entre os quais viagens a localidades relativamente distantes para convidar antigos companheiros escravos e ex-escravos para batizar seus filhos. Em outro contexto de pesquisa, Miriam Hartung (2005) destacou a relevância do compadrio na relação entre os escravos no Paraná, ao observar a sobreposição de vínculos por casamentos sucessivos e compadrio efetuados entre os escravos de uma mesma fazenda, a despeito da experiência de escravidão. As crianças escravas traficadas ou órfãs eram batizadas por escravos de outras fazendas e esse vínculo se tornava muito significativo.

[57] Sob esse formato, o compadrio encontra algum paralelo com as relações verticalizadas entre compadres preferencialmente consideradas por análises sociológicas do compadrio camponês (Franco, 1983; Leal,1975) que o assimilam a uma relação de dominação política. Essa configuração específica verticaliza a relação de compadrio que, no entanto, normalmente, nas comunidades negras rurais, configura-se como uma relação horizontal.

como cavar um poço, estender cercas, capinar, limpar os *eitos* das plantações de mandioca e cooperam entre si nas atividades da *feita* de farinha no regime de *meia*. Todavia, o conflito entre padrinho e afilhado provoca intensos ressentimentos e a agressão entre eles pode produzir efeitos terríveis nas suas próprias capacidades produtivas e na fertilidade da terra (como mostrarei no capítulo 6).

Os *"Padrinhos e madrinhas"*, disse-me certa vez Maria de Epídio, *"são coisas muito finas"*. É preciso ter cuidado e esforçar-se para lhes *dar a bênção* com certa frequência. Antes de fazer uma viagem, sempre se recomenda *dar a bênção* à madrinha, principalmente antes das viagens para São Paulo, pois *"quem vai para São Paulo, nunca sabe se volta vivo"*, assim Teresa acautelava-se. É importante dar bênção à madrinha e ao padrinho para garantir a proteção durante a viagem e, em último caso, a *salvação*, caso a morte surpreenda o viajante.

Uma das madrinhas mais queridas pelas meninas é a madrinha de carrego ou a madrinha de Sexta-Feira da Paixão. Não raras vezes, as crianças, especialmente as meninas, migram, repentinamente, da casa da mãe para a casa da madrinha ou para a casa da avó por decisão própria. Algumas meninas são levadas ainda bebês para morar com sua avó materna ou paterna, que também é tratada, nominalmente, como "madrinha" ou "mãe".

O convite do apadrinhamento é endereçado diretamente pelas crianças ou jovens. As madrinhas de Sexta-Feira da Paixão, por exemplo, são instituídas através do simples ato da criança ou jovem se ajoelhar a sua frente e *dar-lhe bênção* no referido dia santo. É com essas madrinhas que as afilhadas aprendem um ofício como a olaria e o trançado com palha. As moças recém-chegadas à comunidade da Malhada, após a *fuga* intempestiva com seu namorado, aprendem com a sogra as atividades comumente praticadas naquela comunidade e também o ofício da costura de tapetes e colchas com retalhos. Também é a sogra quem ampara a nora durante o resguardo.

Para alguém ser reconhecido como afilhado ou padrinho, os rituais de batismo (católico, de fogueira, de Sexta-Feira da Paixão) podem ser prescindíveis. Na véspera da Semana Santa, Teresa pediu para que eu a levasse até a casa de uma afilhada muito querida, na Lagoa do Mato. A moça, desde pequena, a chamava de madrinha, sem o agenciamento de qualquer um dos rituais de batismo mencionados, e esse endereçamento oral era suficiente para a constituição da relação entre afilhada e madrinha.

A Semana Santa é o período em que padrinhos e afilhados trocam *agrados*. E, na Sexta-Feira da Paixão, os afilhados, filhos e netos das pessoas mais idosas das comunidades se reúnem na casa destes para passarem o período de jejum matinal e rezarem juntos ao meio-dia, diante das cruzes de farinha de mandioca desenhadas sobre uma toalha de algodão, para

garantirem uma mesa farta para todos ao longo do ano.

A relação entre pais e filhos é geralmente muito amistosa, contudo não está isenta de desentendimentos. Nos conflitos mais intensos com as mães, os filhos podem chegar ao ponto de '*retirar a bênção* da mãe' e, nos casos mais graves, '*retirar a salvação'*. Quando inquiri sobre seus filhos, em uma de minhas visitas à sua casa, Teolira, da Malhada, respondeu com tristeza que tinha 12 filhos, mas dois deles lhe '*retiraram a bênção'* e, por isso, ela não podia mais considerá-los como filhos. Mostrou-me, com pesar, a bandeira de Santo Reis empoeirada e o conjunto dos instrumentos, zabumba, *caixa*, *gaita*, reco-reco e triângulo, que os filhos tocavam no tempo em que não *eram mal com ela*. Há mais de três anos, seus filhos que '*lhe retiraram a bênção'*, também '*tiraram a brincadeira'* um do outro e não mais se juntavam para tocar o terno de reis da comunidade de Malhada. Mas, no final do ano 2012, segundo me contaram por celular, os filhos de Teolira reativaram a relação de respeito com a mãe e a *brincadeira* entre eles e, a partir de então, o terno de Reis da Malhada voltou a sair todo fim de ano.

1.3. A parte das brincadeiras no parentesco

Imagem 3 – Teresa a caminho da fonte Arvilina

Retomemos aquela frase dita pelos anfitriões das comunidades negras rurais de Caetité, "*todo mundo aqui é parente*", como uma formulação molar do parentesco. Expressões como essa enfatizam conexões entre comunidades quilombolas e são notadas em várias pesquisas antropológicas, das quais referencio apenas algumas: "*a cor preta é tudo parente!*" (Mello e Salaini, 2010), "*Todo este povo é parente, ou por nascimento ou por casamento, uma parentada só*" (O'Dwyer e Carvalho, 2002), "*Aqui somos tudo parente*" (Bandeira e Dantas, 2002) ou ainda a expressão "*irmandade*", que envolve um parentesco simbólico e extensível a várias comunidades (Santos, 2011), entre outros exemplos. Losonczy (2004) observa, entre as comunidades negras do Chocó colombiano, uma generalização do parentesco que é assimilada pela autora como uma "representação difusa e fictícia" do parentesco, que conformaria, entre os afrocolombianos, uma noção de pertencimento ao conjunto social da "supralocalidade Chocoana".

No caso dos quilombolas de Caetité, penso que não há nada de fictício no parentesco generalizado entre as comunidades. Tampouco essa relacionalidade generalizada se restringe a

um modo de infundir sentimento de pertencimento e de unidade entre as comunidades. Penso que esse aspecto difuso remete à presunção de uma rede virtual de parentesco, uma multiplicidade que admite a plausibilidade da conexão generalizada entre todas as pessoas das comunidades negras.

Se em nível molar[58], a relacionalidade entre parentes se apresenta como identidade, no nível molecular, a produção do parentesco se constitui por atos de diferenciação expressos nas terminologias, nas formas de cumprimentos e nas *brincadeiras*. Essa distinção de ordens segmentares molares e moleculares é especialmente decisiva nas orientações da análise do parentesco e da vida social de populações quilombolas.

Os estudos sobre identidade quilombola que tomam por referência norteadora o tipo organizacional do grupo étnico parecem operar no primeiro nível. Contudo, os aspectos organizacionais e identitários acabam por sobrecodificar a produção da diferença em nível molecular. O aspecto do parentesco tornado visível no curso dos processos de autorreconhecimento das comunidades quilombolas é apenas a ponta do iceberg de um modo de criatividade pulsante e livre que não tem compromissos com a configuração de grupos, identidades, territórios, propriedades, memória e tantas outras categorias assimiláveis pela burocracia jurídica. O inconveniente de orientar a pesquisa pela perspectiva dos direitos fundiários é o fato de trazer consigo uma grade de pressupostos e categorias com as quais as formas de organização do Estado de direitos operam.

A alteridade tende a ser apreendida fora do grupo, manifestada pelas relações interétnicas, como contrastes que impelem o grupo a se constituir como grupo étnico. A noção de tipos organizacionais, instrumentalizada por Fredrik Barth, para pensar grupos étnicos constitui uma das principais matrizes teóricas dos estudos sobre identidade étnica no Brasil. Apesar de ser elaborada a partir de elementos culturais, os “sinais diacríticos”, a identidade étnica, na acepção de Barth (1998), mantém-se por fatores organizacionais e configura-se como tal relacionalmente e no processo de interação. A acepção de Barth inverte o modo como a etnia era conceituada: a identificação ou a identidade, antes de ser dada como unidade cultural e social, é resultado de um processo de organização de grupos étnicos[59]. Nessa acepção, a

[58] Tomo a distinção entre molar e molecular como ordens ou níveis de segmentaridade, conforme caracterização de Deleuze e Guattari (1996). Na ordem molar, lidamos com sujeitos, objetos e representações delimitados, ao passo que na ordem molecular, atentamo-nos aos fluxos e devires que atravessam transversalmente as estratificações.

[59] Inspirado nos conceitos de tipo organizacional de Barth e de identidade latente de Erik Erikson, Roberto Cardoso de Oliveira (2003, p. 120-131) apreende a identidade étnica a partir de duas propriedades: o caráter contrastivo e a manipulação em situações de ambiguidade e escolha. Em contextos de “contato” ou fricção, as identidades são produzidas como escolhas estratégicas, moduladas por uma lógica cultural. Manuela Carneiro da Cunha

identidade aparece como uma resultante de um processo de construção política e social, dito de outro modo, a diferença é dada, ao passo que a identidade é feita.

A acepção analógica do parentesco quilombola inverte mais uma vez a ordem dos termos da dinâmica das relações interétnicas ao tomar a conexidade generalizada como primeira ou pressuposta em relação aos atos de diferenciação feitos e desfeitos ao longo da convivência. A sugestão de Wagner (2010, 1977) abre para a possibilidade de que nossos interlocutores pontuem que domínios da experiência são considerados por eles como dados ou construídos.

Penso que essa macropolítica de constituição de grupos e organizações sociais passa ao largo da criatividade quilombola, dos agenciamentos de pequenas diferenças, do seu regime de alteridade, de seus processos imanentes de constituição da relacionalidade, que envolve tanto linhas de segmetaridades molares que descrevem estratos mais rijos como a parentela, o povo, a comunidade, o quilombo, quanto linhas de segmentaridade moleculares[60], como as operações diferenciantes da *brincadeira* e do compadrio.

A constituição de grupos étnicos relacionais não é tudo o que se pode dizer sobre a vida social dos quilombolas. Neste capítulo, optei por pensar a socialidade quilombola a partir de fluxos de substâncias, palavras e afetos e dos processos moleculares de diferenciação da brincadeira e do compadrio.

Alguns estudos sobre comunidades quilombolas que atentam para o parentesco tendem a privilegiar os vínculos intercomunitários e o vínculo com a terra. A rede de parentesco é evocada para recobrir uma contiguidade territorial. Essa perspectiva macropolítica constitui, analiticamente, grupos territoriais sujeitos de direitos, reconhecíveis pela burocracia estatal, promotora de políticas públicas e da regulamentação do território.

Entre a extensa produção de pesquisas e relatórios sobre as comunidades quilombolas, há uma ênfase mais geral e recente desses estudos sobre a questão da titulação do território quilombola. Carlos Alexandre Santos (2010) inventariou teses e dissertações em antropologia

---

(1986) preveniu essa tendência da teoria da etnicidade a reificar a cultura, reduzindo-a a um repertório do qual se extraem traços culturais diacríticos em função do princípio do contraste. Para Ordep Serra (1995), esse tipo de ênfase em situações de confrontação de grupos em uma escala mais ampla traz o inconveniente de tomar a correlação e o contraste como contexto de controle da cultura do grupo. Serra advoga em favor de uma noção de grupo étnico que considere também a função criativa dos fluxos semânticos intragrupais, acompanhando o argumento de Carneiro da Cunha segundo o qual o fato da cultura ser continuamente recriada pelos grupos étnicos não faz da cultura um produto da etnicidade ou algo que lhe é redutível. Penso que essa tendência a privilegiar o constraste e o contato interétnico veicula o risco de fazer demasiadas concessões às categorias majoritárias, nas quais a auto-identificação é assimilada a um processo de identificação pela "sociedade envolvente". Seria muito limitado remeter a critividade quilombola a um contexto de controle extrínseco, ao monotema da identidade étnica ou ainda a uma categoria jurídico-política.

[60] Retomo a noção constituída no campo da antropologia e remodelada por Deleuze e Guattari (1996) como refratária à divisão de domínios da vida social (parentesco, economia, política, etc.). As pessoas não se situam em segmentaridades, mas são atravessadas por elas.

sobre comunidades negras rurais e analisou seu conteúdo a partir de dois pontos temporais cruciais: o ano 1988 (quando o artigo nº 68 declara o direito constitucional dos remanescentes de comunidades quilombolas à propriedade das terras em que vivem) e o ano de 2003 (ano de publicação do Decreto nº 4.887, que regulamenta o território quilombola). Conforme Santos analisa, desde o início dos programas de Pós-Graduação em Antropologia Social, os estudos sobre comunidades negras rurais apresentaram uma expressiva diversidade temática que envolvia religião, relações interétnicas, conflito de terras, parentesco, entre outros. Após 1988, e, principalmente, depois de 2003, a questão do território despontou como tema central a partir do qual todos os outros foram referidos.

Contudo, a questão das diferenças entre pesquisas antropológicas com comunidades negras rurais não se coloca unicamente em termos de uma diversidade temática que se distribui em uma linha história com base nos marcos jurídicos da categoria e território étnicos. Mesmo que o tema do parentesco reapareça nos estudos antropológicos - ou nunca tenha efetivamente saído do horizonte das pesquisas com comunidades negras rurais, em parte em razão da relevância que os próprios nativos conferem ao parentesco - essas relações vêm sendo remetidas a uma vinculação territorial. Como Viveiros de Castro (1999) havia observado para o caso da etnologia brasileira, território e parentesco, muito além de escolhas temáticas, remetem a construções metodológicas diferentes em que pesam orientações mais ou menos comprometidas, teórica e politicamente, com a “sociedade envolvente” e com o Estado nacional.

Uma reflexão crítica em relação à referencialidade do território, que predomina nas abordagens das pesquisas antropológicas em comunidades quilombola, vem sendo enunciada em estudos recentes como o trabalho de Miriam Hartung (2013) que problematiza o posicionamento ético da antropologia diante de reivindicações territoriais das comunidades tradicionais, a questão do múltiplo pertencimento e os impasses das categorias exclusivistas do Estado. Julia Sauma (2009) e Marcelo Mello (2012) discorrem sobre ressonâncias desse posicionamento em termos metodológicos e conceituais.

Em sua etnografia sobre comunidades quilombolas de Oriximiná, Julia Sauma (2013) retoma a questão da relação com a terra a partir de uma cosmologia política e descreve como, além de negociações com agentes político-estatais, o coletivo afroindígena se engaja em negociações cruciais com espíritos e encantados, agenciamentos que poderiam passar desapercebidos por análises que manejam a categoria território de modo a sobrecodificar essa complexa relação. Marcelo Mello (2012) revisa parte significativa da literatura antropológica sobre comunidades negras em concomitância à ressemantização da categoria quilombola no

curso de mecanismos legais de reconhecimento de direitos territoriais e aponta alguns impasses a que essa perspectiva poderia levar quando a terminologia jurídica afasta a pesquisa antropológica do ponto de vista nativo. Em outro trabalho, Mello e Salaini (2010) buscam reconsiderar a problemática dos direitos territoriais aproximando-se das noções nativas do justo e do injusto.

Outras pesquisas ainda em andamento articuladas ao Núcleo de Antropologia Simétrica do PPGAS/Museu Nacional vêm explorando as possibilidades metodológicas de interessar a pesquisa etnográfica a partir do ponto de vista nativo, capaz de afetar e transformar conceitos e práticas etnográficas, como as pesquisas de Natalia Quiceno nas comunidades negras no Chocó colombiano, Carla Indira Semedo nas comunidades rurais negras de São Tomé e Príncipe, Cauê Machado em comunidades quilombolas do sertão do Ceará, entre outras.

Em razão dessa mesma orientação metodológica, pautada na simetria e na reversibilidade da prática e reflexão antropológica, e, principalmente, da trajetória desta pesquisa e da questão que me conduziu ao campo – qual seja, a resistência dos saberes minoritários à hierarquização científica dos saberes – as categorias jurídico-políticas, a questão da etnicidade, do território e da ação política, antes de se colocarem como pressupostos recorrentes do campo de estudos sobre quilombos, foram abordadas na medida em que eram mobilizadas pela reflexão nativa.

Não há nada a opor à iniciativa de pesquisas que lidam diretamente com as exigências burocráticas e jurídicas para fundamentar direitos territoriais. Contudo, penso que assimilar o parentesco a um código territorial envolve o risco de desconsiderar a singularidade da produção do parentesco, seu modo criativo de pensar a socialidade.

Quando se pensam essas coletividades através de uma perspectiva que privilegia o marco da categoria jurídica e a organização social fortemente ligada ao território e o modelo genealógico[61], o compadrio e as *brincadeiras* aparecem como ruídos da convivialidade, quase imperceptíveis diante de assuntos considerados “mais sérios”, como o território, a identidade e a propriedade. Tal perspectiva, orientada para apreender a constituição de grupos conscientes de sua identidade e organização social, tende a enfatizar a identidade molar a despeito das pequenas diferenças.

A produção do parentesco em nível molecular, por seu turno, está mais próxima do

[61] A inclinação das pesquisas em direção ao modelo dos grupos de descendência relacionados a ancestrais comuns e a um referencial jurídico de direitos parece revisitar a problemática básica da antropologia britânica africanistas. A questão dos direitos e da propriedade volta ao foco, contudo, não se buscam formas análogas à nossa política, mas o reconhecimento de direitos constitucionais no âmbito do Estado.

que Wagner convencionou chamar de parentesco analógico e descreve uma relação dialética entre o fundo de indiferenciação e a as ações diferenciantes. As formas de *brincadeira* e respeito criam pequenas diferenças em um universo de parentes interconectados pela presunção de uma rede de conexidade vitual. O parentesco generalizado é uma multiplicidade que tanto pode ser sobrecodificada por unidades totalizantes, pela identidade, pelo mapeamento genealógico, quanto pode ser contra-efetuada por agenciamentos diferenciantes.

É necessário esclarecer, também, que *'tocar parenteza'* não veicula uma preocupação ou atenção genealógica[62], pois não pressupõe um ponto de vista totalizante exterior capaz de determinar as conexões de uma vez por todas. Trata-se de um exercício circunstancial, em que se atualizam alguns vínculos que envolvem dois interlocutores.

A evocação de um parentesco difuso entre as pessoas das comunidades negras rurais torna aparente esse fundo de conexidade a partir do qual são agenciados atos de diferenciação apropriada ou inapropriada que irão singularizar as relações entre os cônjuges, entre irmãos, pais e filhos, madrinhas e afilhados, sogras e noras, compadres e comadres. O aspecto relacional do parentesco é, aqui, entendido como um fluxo analógico e, sob essa chave, a diferenciação adequada entre os parentes não está dada. Ela precisa ser feita cotidianamente e de modo horizontal.

Partindo da análise do parentesco Daribi, o parentesco analógico formulado por Wagner (1977) não se ancora na suposição de uma diferenciação natural prévia. Diferentemente do modelo genealógico, que toma como dadas as distinções genealógicas, a acepção analógica do parentesco constitui um esforço de pensar as relações como extensões analógicas umas das outras. No esquema analógico, nem a consanguinidade nem a afinidade são eleitas como modelo de parentesco, pois, descendência e aliança, consanguíneos e afins são análogos.

Seguindo as variações terminológicas das comunidades quilombolas de Caetité, as relações entre mães-filhas, madrinhas e afilhadas, sogras e noras são extensões analógicas umas das outras, do mesmo modo que a relação entre cunhados, entre irmãos e entre compadres também o são. O compadrio, enquanto dimensão construtiva ou criativa[63] da socialidade,

---

[62] Essa percepção ficou mais clara durante um dos encontros do Núcleo de Antropologia Simétrica, no Museu Nacional, no mês de abril de 2013, quando eu apresentei uma prévia desse capítulo e este ponto da *parenteza* provocou muitas questões e comentários. Sou grata à Natalia Quiceno, que formulou a questão da incompatibilidade da *parenteza* a um recorte genealógico, e a Marina Vanzolini, Julia Sauma, Luiza Flores, Karen Shiratori, Clarice Kubrusly e Amanda Horta, que prolongaram as questões com instigantes comentários acerca das relações possíveis entre a *parenteza* e a circulação da *brincadeira*.

[63] Considerando as sugestões de Wagner (2010) segundo a qual as dimensões do dado e do feito seriam distribuídas de modo diferente em várias formações sociais, na produção da socialidade quilombola, nas comunidades de Caetité, a relacionalidade generalizada estaria no domínio do dado, como uma virtualidade que pode ser atualizada a qualquer momento pelo mecanismo do *'tocar parenteza'*, ao passo que o compadrio é feito e,

constitui diferenciações adequadas. Conforme tratarei a seguir, o compadrio é mais efetivo ao criar interdições ao casamento e ao combinar a boa medida de respeito e *brincadeira* entre cunhados e irmãos.

1.3.1. Compadrio

A instituição do vínculo de compadrio é ainda menos formalizada e mais horizontal do que aquelas outras formas de batismo e de eleição da madrinha. Algumas formas de compadrio conjuram a hierarquia pressuposta no ato do batismo e a verticalização da relação de apadrinhamento. A forma de relacionamento entre compadres é muito distinta da manifestação explícita de respeito que a diferença geracional entre padrinhos e afilhado impõe.

Os irmãos buscam criar entre si, após o casamento, uma relação de compadrio. Quando eu perguntei os motivos dessa preferência, Joaninha me explicou que é "*porque irmão não respeita uns aos outros. E virou compadre, tem respeito*". Os irmãos gostam muito de caçoar. Mesmo depois que viram compadres, as *brincadeiras* não param. No entanto, o registro do compadrio singulariza essa relação sob o signo do respeito suposto como contexto implícito nas *brincadeiras*. Os cunhados também são transformados em compadres de diversas maneiras: através da eleição de padrinhos para batismo e casamento dos filhos, através do batismo de fogueira, carrego, consagração, Sexta-Feira da Paixão e do batismo de natimorto. Tratam-se, também, como compadres aquelas pessoas que poderiam ter sido padrinhos de seu filho e, por um motivo qualquer, o batismo não se efetivou.

As pessoas das comunidades negras possuem dezenas de afilhados e de compadres. O compadrio é de tal modo difundido que o tratamento recorrente entre pessoas adultas da mesma geração é "compadre". Os filhos também podem adotar o tratamento "compadre" para se referir aos compadres de seu pai, os quais não são necessariamente seus padrinhos. A forma de tratamento regular do compadrio pode ser estendida analogicamente, assim como seu modo de relação jocosa.

Compadres, primos e irmãos que '*tinham muita brincadeira*' entre si possuem uma forte conexão que pode se manter mesmo depois da morte. Nilvone, da comunidade do Jatobá, no *baixio*, ficou muito abalada com a morte recente, devido a um grave acidente de moto, de

---

assim como as *brincadeiras*, ele remete ao aspecto construído da socialidade.

seu primo Juraci, da Vereda dos Cais, com quem ela '*tinha muita brincadeira'*. Ela se lembrava, com saudade, das *brincadeiras* em que o provocava dizendo que iria ao casamento dele, mesmo se não fosse convidada, antecipando o desejo de se tornar madrinha de casamento e, assim, instaurar formalmente a relação de compadrio. Nilvone via a *figura* do falecido Juraci com frequência. Em todos os lugares da casa, ela sentia sua presença, principalmente à noite e nos momentos da refeição.

Ela estava muito assombrada com aquelas aparições quando Teresa, Joaquim e eu chegamos à sua casa, no *baixio*, no mês de abril de 2012. Compadecendo-se com aquela situação, Joaquim receitou-lhe um *remédio* para afastar o medo de assombração: a pessoa medrosa deveria se deitar na *cama do gado*, na *quenturinha* do capim onde um gado tivesse deitado. Foi com esse *remédio* que Teresa se curou do medo que sentia quando via a *figura* de sua avó falecida. Teresa a amava muito e a *paixão* que sentia atraía a *lembrança* da avó como uma forte presença.

Com conhecimento de causa, Teresa consolou Nilvone e aconselhou: "*é preciso escutar o que a pessoa morta quer e rezar um Pai Nosso pela alma dela. Porque, se ela volta, é porque precisa.*" O que é combatido pelo *remédio* é o medo e não a *lembrança*. A pessoa afetada pela *lembrança* precisa se desvencilhar do medo para conseguir ajudar aquela alma a se salvar. Não é a pessoa que se lembra, como quem acessa uma imagem ou informação no arquivo da memória. A *lembrança* do morto ocorre à pessoa e se atualiza nas aparições e na sensação da presença da alma. O vínculo que a *brincadeira* cria se torna tão significativo quanto o vínculo da *parentagem* e pode se manter mesmo depois da morte de um dos envolvidos nessa relação.

Mas há uma modalidade de instituição do compadrio a qual gostaria de me ater: ocasiões em que *brincadeiras* efetuam uma relação de compadrio. Alguém ao qual já se trata com a intimidade e com a licenciosidade próprias aos compadres pode ser transformado em um compadre efetivo. Um negociante de carne que reside na comunidade da Malhada Grande, no baixio, conhecido como João de Xixi, estimava muito a amizade de Teresa e Joaquim, da Malhada, e não se importava em se demorar por várias horas na casa de Teresa só para pirraçá-la. Ela e Joaquim, por sua vez, também apreciavam muito suas *brincadeiras*.

Certo dia, Teresa preparou uma lata repleta de angu verde e deu para João de Xixi dizendo: "*Toma, meu afilhado"*. Por esse gesto, ela instituiu um vínculo especial. No entanto, em razão da *brincadeira* e da pouca diferença de idade que tinham entre si, convencionaram o tratamento mútuo de compadres. Lembro de ter escutado Teresa dizer que aquele gesto foi uma *brincadeira*. Mas, entenda-se que o sentido de *brincadeira* não influi aqui para tornar menos

reais ou efetivas a vinculação. Se alguém da Malhada ou de outra comunidade negra de Caetité disser que algo é fruto de uma *brincadeira*, é bom levar a sério. "*Ter brincadeira*" com alguém constitui a modalização adequada à relação de compadrio. O hábito de tratar um ao outro como compadre acaba criando algumas exigências, como a própria visita que Joaquim e Teresa planejaram fazer ao compadre João de Xixi, o qual não viam há muito tempo.

As relações de compadrio são relações diádicas de troca de gracejos cuja única obrigação é que nenhum participante leve a sério as ofensas. Nesse aspecto, o compadrio apresenta correspondência direta com a definição de Radcliffe-Brown (2013) sobre a modalidade simétrica das relações jocosas[64], na qual as provocações jocosas são recíprocas.

Será que, nesse caso relatado, a troca decorre de uma relação já instituída? A *brincadeira* precederia ou seria instituída pelo compadrio? Antes de ceder ao impulso quase involuntário de considerar que as relações jocosas estariam a serviço de uma suposta necessidade de controlar os antagonismos latentes na comunidade e permitiria a convivência a despeito das disputas internas ao grupo, é preciso considerar as circunstâncias de produção dessas relações.

A troca de palavras, gestos e agrados replicam a observação de Mauss (2005), que situa as relações jocosas dentro de um sistema de prestação e contraprestação entre parentes e aliados. A troca acompanha e também decorre da relação já instituída.

É verdade que os compadres habitualmente *pirraçam* uns aos outros. Mas, nesse caso, a *brincadeira* antecede o compadrio, que só é instituído através da singularização de uma relação entre afilhado e padrinho, mediada por um *agrado*, a lata de andu verde. A *brincadeira*

---

[64] O nome *joking relationship* foi cunhado por Lowie, em 1910, e adotado por Radin, em 1923. Mauss (1926) e Radcliffe-Brown (1940, data do artigo On Jolking relationship, posteriormente publicado no livro Structure and Function in a Primitive Society, em 1952) conferiram especificidade a esse tipo de relação, no âmbito de uma teoria geral de trocas e hierarquia do primeiro autor e da teoria geral da amizade e das posições de respeito do segundo autor. Contrariando essas formalizações do conceito, Griaule (1948) rejeitou a possibilidade de uma teoria geral da relação jocosa, remetendo as práticas jocosas a uma função catártica da aliança. As relações jocosas formalizadas foram consideradas por Mauss e Radcliffe-Brown dentro do âmbito do grupo de parentes, com atenção especial ao parentesco instituído pelo casamento e as relações geracionalmente marcadas entre primos cruzados, entre avós e netos, entre irmão da mãe e filho da irmã. As relações jocosas entre membros do clã, o segundo tipo de relação jocosa definido por Radcliffe-Brown (1952), não havia recebido a mesma elaboração teórica que as relações entre parentes e afins. Até que no final da década de 50, as relações jocosas na África central são içadas ao centro de uma controvérsia entre antropólogos britânicos ao longo de sucessivas publicações na seção de correspondências da Revista *Man*. A especificidade e a formalização desse tipo de relação voltaram a ser questionada, principalmente em suas modalidades intra e inter-clânica. O debate (Cf. Gulliver, 1957, 1958; Reynolds, 1958; Wilson, 1957; White, 1957) girava em torno da consideração se a relação inter-clânica, *utani*, replicava ou não a relação jocosa entre primos cruzados, *abutani*, se eram relações convencionadas pela tradição tribal ou novas relações propiciadas pelo contexto da colonização e sobre a sutil oscilação desse tipo de relação entre a amizade e a rivalidade, ambivalência antevista nas conceitualizações de Mauss e Radcliffe-Brown. Trata-se de dilemas que tangenciam, de certo modo, a dialética da convencionalização e invenção das *brincadeiras* quilombolas com pessoas de fora do grupo de parentes, que serão mais detidamente consideradas no capítulo 2.

é anterior e só aguardava uma resposta apropriada para ser efetuada sob a forma do compadrio emblematicamente simétrica.

Como uma ação inventiva, o compadrio não se limita a replicar ou reforçar a solicitude fraterna e as conexões genealógicas[65]. O compadrio cria um novo corte-fluxo na socialidade e constitui uma diferenciação adequada entre as pessoas ao combinar em uma justa medida de *brincadeira* e respeito. O compadrio é feito e não só acompanha como também institui um plano simétrico para as relações. Ao contrainventar o fundo de conexidade, ele constitui pequenas diferenças horizontais que liberam novos fluxos de palavras e afetos entre as pessoas envolvidas nessa relação.

A *brincadeira* constitui o estado de livre fluxo e articulação entre as pessoas (fluxo de palavras, *agrados*, visitas), ativado por um ato de diferenciação adequada, ao passo que a suspensão da *brincadeira* (a atitude de '*tirar a brincadeira'*) provoca retenções e rupturas nesse fluxo e cria situações constrangedoras onde antes existia o livre trânsito de zombarias.

Durante o tempo em que vivi na comunidade da Malhada, pude presenciar uma repentina destituição da relação entre compadres muito próximos e que também *tocavam parenteza* entre si. Um dos compadres que havia contraído um segundo casamento, inicialmente retirou a *brincadeira*, depois a *salvação* e, por fim, *tratou a comadre como mulher* (sexualmente disponível), uma perigosa confusão ou distúrbio no reconhecimento do compadrio atualizado por atos cotidianos. Os compadres e sua família ficaram muito tristes por '*perder a brincadeira com'* o outro compadre.

Depois da suspensão da *brincadeira* e da *salvação* e dessa atitude de não reconhecer a diferenciação adequada do compadrio, a relação entre os antigos compadres e comadre se

---

[65] Osvaldo Oliveira (2005) observa, em sua pesquisa entre os quilombolas de Retiro, município de Santa Leopoldina-ES, a recorrente associação nativa entre relação de compadrio e a relação fraterna. Os compadres são quase como irmãos. Segundo ele, a preferência por escolher padrinhos entre parentes consanguíneos reitera sua hipótese de que o compadrio reforçaria os laços de sangue. A correlação entre compadrio e as relações entre pais e filhos é destacada por Ellen Woortmann (1995), contudo, o compadrio aparece como suplementar às relações consaguíneas. É muito recorrente a tendência a assimilar o compadrio a um parentesco ritual que duplica ou suplementa os vínculos de parentesco consaguíneo e, geralmente, essa modalidade de relação é associada a cooperações econômicas ou parcerias de trabalho. Em busca de uma "estrutura elementar" do compadrio, Antônio Arantes Neto (1975) confere especificidade ao compadrio por um padrão de coordenação da relação entre compadres e da relação entre padrinhos e afilhados. A instituição do compadrio segundo o preceito católico tenderia a conceder precedência à relação entre afilhado e padrinho, contudo, não é isso que é preconizado nas relações sociais concretas que destacam a relação entre compadres. Por isso, o autor sugere considerar o compadrio como uma estrutura triádica que coordena relações diádicas assimétricas (e algumas modalidades simétricas de relação entre compadres). É interessante notar que a pesquisa de que Arantes se serve para promover a singularização do compadrio e a elucidação de uma lógica própria a ele foi realizada na região do sertão baiano de Monte Santo, Geremoabo, Uauá e Euclides da Cunha, onde ele se depara com situações em que o compadrio parece se generalizar, recodificando as relações de consanguinidade e casamento.

deteriorou de maneira irreversível. Os distúrbios na relação do compadrio tornaram aparente uma indiferenciação contagiosa e moralmente espúria depois que o compadre se referiu a sua comadre como se ela fosse sua mulher. O fato de ele ter deixado de fazer a distinção adequada entre compadres, conforme suspeitavam alguns de seus parentes, poderia ter sido efeito da *inveja* de sua segunda esposa em relação à boa relação que os compadres tinham entre si.

Ele era um ancião muito querido e brincalhão com todos e seu comportamento pareceu, a todos, muito estranho. As pessoas da Malhada e de comunidades vizinhas lamentavam que, depois disso, a *"Malhada não estava mais a mesma"*, perdeu sua animação. Instalou-se o constrangimento, uma retenção ao fluxo de *brincadeiras*. Naquele novo contexto, as *brincadeiras* poderiam não funcionar e corriam o risco de se degenerar em ofensas. O antigo compadre foi ficando isolado, deixou de visitar as filhas e lhes *tirou a bênção*. Ele deixou de participar das reuniões da associação da Malhada e, também, ausentou-se dos cultos de domingo. Desta vez, as relações não foram restauradas e o antigo compadre faleceu repentinamente.

1.3.2. Brincadeiras

O compadrio é feito como um gesto inventivo que se compõe com convencionalizações implícitas das *complicâncias* que envolvem as uniões entre cunhados e primos. É inegável a associação contextual efetuada pelo compadrio entre a licenciosidade da *brincadeira* e as convenções entre parentes por casamento (grupos de cunhadas e de cunhados). O compadrio se destaca como a modalidade de relação jocosa preferencial a qual as pessoas, que já '*têm brincadeira'* entre si ou já '*tocam parenteza'*, buscam constituir.

Preciso reconsiderar, no entanto, que '*ter brincadeira'* não é uma modulação exclusiva a esse tipo de relação. A *brincadeira* singulariza relações diádicas mais amplas, que ultrapassam o contexto do compadrio. Alguns primos, irmãos, pais e filhos, padrinhos e afilhados, avós e netos, cunhados e cunhadas '*têm brincadeira'* entre si. A *brincadeira* é o fluxo analógico por excelência, ativado por diversos atos de diferenciação adequada.

A *brincadeira* é muito valorizada e cuidadosamente propiciada nas relações entre as pessoas, de modo geral, por atos corriqueiros que, simplesmente, estão em função de propiciar o riso. Ela é a animação dos encontros, das festas, das celebrações religiosas. Em nenhuma dessas ocasiões, a *brincadeira* pode faltar.

As *brincadeiras* apresentavam um caráter público e eram constantes em visitas, festas e reuniões. As *brincadeiras* prediletas de mulheres casadas eram aquelas que combinavam elementos insinuantes e sugestivos em uma grande algazarra[66]. Geralmente, as mulheres mais velhas tomavam a iniciativa da *brincadeira*. Era uma anciã da comunidade das Contendas que, na posição de anfitriã da festa de reis, recebia as amigas de outras comunidades estendendo a mão direita, simulando formalidade, enquanto que com a mão esquerda ela tentava alcançar o órgão genital das convidadas, surpreendendo-as com aquela *brincadeira*, e perguntava maliciosamente às amigas mais velhas "*tem cabelo ou já caiu tudo!*". Com esse mesmo tipo de cumprimento travesso, amigas e comadres, quando se encontravam na feira de Caetité e do Junco, tomavam sorrateiramente a bolsa umas das outras e provocavam as amigas, dizendo: "*Olha a borceta de Fulana!*".

Uma pequena reunião de mulheres na cozinha disparava zombarias tão insinuantes quanto engraçadas e contagiantes. Não havia quem não se lançasse nas *brincadeiras*, improvisadamente maquinadas por insinuações de contatos sexuais com os maridos umas das outras, também seus compadres e/ou cunhados. Mesmo quando um homem distraído, marido de uma delas, cruzava a cozinha bem no meio das *brincadeiras*, as mulheres em alvoroço não se constrangiam com aquela presença e aumentavam o tom das insinuações, interpelando-o e contracenando com ele.

Em uma dessas ocasiões, uma das mulheres não perde a oportunidade de tornar suas provocações ainda mais incisivas, aponta para o homem no centro da cozinha e diz: "*Esse daí é meu homem também. Eu tenho dois: um pra mandar e outro pra foder*." O homem, por sua vez, deve responder às provocações à altura e sem constrangimentos. Os homens participam da algazarra, mas dificilmente tomam a iniciativa de começar esse tipo de *brincadeira* com as mulheres. Uma vez iniciado o fluxo de *brincadeiras*, a galhofa não pode parar abruptamente sob a pena de provocar um silêncio constrangedor.

O constrangimento seria um corte muito brusco nesse fluxo e poderia literalizar perigosamente as *brincadeiras*, ao ponto de serem sentidas como ofensas. A composição da algazarra é importante para não restar dúvidas a ninguém de que está em operação o registro da *brincadeira* e afastar, assim, o risco de um participante convencionalizar aquelas práticas inventivas que parecem não ter limites.

Na cozinha, as mulheres manuseiam as verduras como se fossem órgãos sexuais

[66] Radcliffe-Brown (1986, [1952]) distingue as zombarias com objetos "obscenos" como um tipo específico de relação jocosa.

masculinos e femininos. Quanto mais hábil é a invenção, ao aproximar os regimes alimentares e sexuais, mais ela é capaz de agradar e fazer rir as outras mulheres. E elas quase perdem o fôlego de tanto rir quando uma delas reinventa o cará como uma vagina e, em uma nova associação contextual, compõe uma imagística indistintamente sexual e alimentar. Com o novo objeto nas mãos, ela provoca o riso das amigas ao fazer a proposital confusão entre o apetite sexual e o apetite alimentar. Assim como as verduras, os bolos de polvilho chamados *João Duro* e *Quebra-Rola* também incrementam o repertório das *brincadeiras* insinuantes.

A *brincadeira* se aproxima do que Wagner (2010) designou como a "arte de jogar com a vergonha". Trata-se de uma maneira potencialmente vexatória de falar do intercurso sexual com o cunhado ou compadre, cujos limites são confirmados pelos participantes da *brincadeira*. A arte de brincar com elementos considerados "obscenos" implica uma habilidade de saber usar a vergonha sem sucumbir a ela, sem se envergonhar. A convencionalização e invenção da *brincadeira* ficam mais claras se considerarmos a figura oposta às mulheres que *sabem brincar*, qual seja, a mulher ciumenta.

Essas minhas amigas, hábeis praticantes das *brincadeiras*, recorrentemente reclamavam de mulheres ciumentas que *não sabiam brincar*. A mulher ciumenta se sente facilmente afetada e não sabe usar a vergonha e manejar implicitamente os limites das relações. Ela se ofende e, ao reivindicar explicitamente respeito, apelando às regras morais, acaba ofendendo os próprios brincantes. As convenções morais são obviadas pela *brincadeira* como algo que não pode ser levado a sério, um domínio com o qual não se lida consciente e diretamente. Sua literalização é um ato de completa grosseria.

Nesse ponto, a *brincadeira* se aproxima do humor dos índios que, ao ouvirem as narrativas míticas, como observou Clastres (2012), riem daquilo que temem. Neste caso, a *brincadeira* é um modo divertido e indireto de bulir com o indizível, com as convenções implícitas do compadrio que ultrapassam os meios de regulação humanos.

A mulher ciumenta literaliza a brincadeira ao trazer à tona a convenção moral implícita. E, ao lidar com o interdito, o impensável, sem a mediação da *brincadeira*, corre o risco de estreitar um contato contaminante com esse domínio perigoso. É por isso que a pessoa ciumenta é vista como alguém mais vulnerável a trair e ser traída. Isso ressoa na expressão que eu ouvia recorrentemente ser endereçada a mulheres ciumentas: "*o gato quando usa, acusa*". Muitas vezes, a traição é propiciada por um ato feiticeiro e pode levar o cônjuge traído à loucura.

Em um universo conceitual em que as convenções morais são implícitas (Wagner, 1977, 2010) e dadas como algo divino, neste o caso, a *brincadeira* figura como uma atitude adequada de diferenciação. As provocações "obscenas" entre as mulheres, ao invés de

contaminá-las ou ofendê-las, imunizam-nas. Por seu caráter suposto como dado e divino, as convenções morais não são algo com o qual se lida diretamente, não está regido pelo domínio da ação humana, uma vez que o julgamento moral não é humano, mas sim divino.

A relação de compadrio, assim como outras relações jocosas podem, então, ser vistas como um duplo vínculo: o respeito implícito e a *brincadeira* explicitamente agenciada entre compadres e comadres.

A *brincadeira* e o respeito, que Radcliffe-Brown (2013) e Mauss (2005) separaram em tipos formalizados de relações diametralmente opostas, quais sejam, as relações jocosas e as relações de evitação, são aqui recombinados em cada ato de produção do parentesco. A *brincadeira* atualiza ou constitui o plano horizontal sobre o qual as relações jocosas são singularizadas e o respeito, por sua vez, é o efeito dos atos de diferenciação apropriada.

Todo esse percurso da descrição de formas de tratamento, saudação entre afilhados, padrinhos e compadres remete à operação de fluxos que participam da produção de vínculos entre as pessoas das comunidades negras. A *parenteza* aparece, inicialmente, como uma rede indefinidamente extensível, um plano virtual de conectividades possíveis, que é, no entanto, insuficiente para fazer com que as pessoas convivam bem.

Nem todas as pessoas que '*tocam parenteza*' '*têm brincadeira*' entre si. Como observam as pessoas da Malhada, entre os parentes há aqueles que *dão assunto* e aqueles que *não dão ousadia*. Muitas vezes, parentes próximos nutrem profundas e inconciliáveis aversões entre si. O compadrio e a *brincadeira* influem sobre os dilemas da convivência entre parentes. Juntamente com as práticas de saudação, as *brincadeiras* ativam um fluxo ininterrupto de gestos, palavras e afetos entre as pessoas que *dão assunto*.

Atenta a esses fluxos, tão caros às relações entre os parentes, e à procura de uma estética de contiguidade adequada a essas relações, a produção do parentesco é comparada à produção do trançado e da cestaria.

A montagem da *parentagem* como uma cesta bem *acochadinha* se faz com fluxo de gestos, palavras e afetos. A arte do trançado com cipó de caititu e palhas de uricuri legada pela *nação* de negros e tapuias é feita cotidianamente pelas mulheres que, assim como no ofício artesanal, alternam pontos de conjunção e disjunção entre parentelas co-residenciais. É como tramas de uma cesta bem trançada que madrinhas e mães se definem e se alternam, que os compadres intercalam respeito e *brincadeira* e que os parentes se encontram, se descobrem e se combinam a cada dia.

Capítulo 2 A Arte da *Pirraça*

"Suponhamos uma etnógrafa": ela deseja fazer uma pesquisa sobre o conflito entre comunidades negras rurais e empresas capitalistas de exploração de energia nuclear e eólica no Alto Sertão da Bahia. Ela é acolhida por uma família da comunidade quilombo de Malhada, onde pretende ficar por doze meses. Imagina que através da convivência será capaz de apreender o ponto de vista nativo sobre o conflito e suas formas de resistência.

Naquele lugar extensivamente prospectado, cartografado, medido e escavado por equipes de monitoramento técnico das empresas, pesquisadores não são vistos como boa gente. Quando chegara à cidade de Caetité pela primeira vez, a apresentação da etnógrafa como pesquisadora aos membros da Comissão Paroquial de Meio Ambiente, que apoiam as comunidades rurais, já havia atraído a suspeita de que ela fosse uma espiã a serviço das empresas. Para evitar mal-entendidos com as pessoas das comunidades rurais, ela diz que gostaria de passar um tempo ali para poder escrever um livro sobre a vida das pessoas das comunidades quilombolas da região.

Depois de muito observar a etnógrafa circulando pelas comunidades, tomando nota do que o *povo* dizia, as pessoas que já a conheciam explicam aos novos curiosos que "*ela é uma pegadeira de palavras e precisa caminhar muito para pegar todas elas*". Não demorou muito para ela fazer muitos amigos na comunidade de Malhada, que se mostraram dispostos a ajudá-la não apenas na tarefa de "pegar palavras", mas também em muitas outras que a vida nos gerais exige.

A cada dia que passa, ela vê o tema do conflito se diluir em cenas triviais e cotidianas. Dá-se conta de que persegue um falso problema ou uma pista errada. Já não sabe mais que tema buscar. Contra o desassossego desses pensamentos, ela interpõe, em sua rotina, um arremedo de método: caminhar e anotar falas e diálogos esparsos e corriqueiros.

Todas as manhãs, ela caminha pela Malhada, tentando colocar em operação o repertório de questões que julgava fazer dela uma etnógrafa. E assim procede para se lembrar e se convencer de que está fazendo uma pesquisa de campo e sentir que está fazendo algo "útil" ali, além de cuidar da horta, pegar água na *caixa* e colaborar em outras tarefas das mulheres.

Antes de partir para sua caminhada habitual, ela se descuida e sai de casa sem fechar o corpo. *Facilita* quando deixa de portar consigo um galho de arruda ou uma semente de dandá. Por desatenção, frequentemente se esquece de fazer o sinal da cruz antes de tomar uma estrada. Negligencia os perigos que guarda cada encruzilhada. Parece cética em relação à influência das

sombras, aos encantos das cobras, às doenças que o vento carrega e muitas outras coisas das quais é preciso se proteger. Despojada de qualquer prece protetora, ela caminha pela estrada meneando um galho tosco para se defender de cachorros raquíticos que avançam com fúria sobre os transeuntes que se aproximam dos terreiros das casas.

Uma figura lambuzada de protetor solar e armada com um pedaço de pau torna-se alvo irresistível de zombarias na comunidade. Enquanto ela caminha pelas estradas, uma mulher grita, de dentro da casa, uma provocação: *"Lá vai ela agarrada no cacete!"*. Ao longo da caminhada, ela para em algumas casas para descansar e aproveita para conversar um pouco. Nas breves visitas, as crianças não perdem a oportunidade de esconder seu galho. Então, ela pega o primeiro pedaço de lenha que encontra pela estrada e segue seu caminho, arrastando-o. De longe, outra mulher grita: *"Agora ela pegou um mata-cadela!"*. Percebendo as madeiras tortas e espinhentas que ela apanha nas capoeiras que margeiam as estradas para se proteger dos vira-latas, um senhor resolve fabricar para ela um cajado. Na posse dele, ela pensa ter se livrado das zombarias, até que alguém grita soluçando de tanto rir: *"Lá vai ela com o cacete de João!"*

Embora ela não tenha intenção manifesta de fazer rir, suas atitudes tornam-se risíveis. Falta-lhe destreza para desempenhar atividades simples, como passar por baixo de cercas de arame ou atravessar cercas de madeira. Entala-se com frequência entre as frestas da cerca e, quando tenta pulá-las, quase sempre quebra os paus podres. Por não saber "pular a cerca", ela adquire a fama de "*quebradeira de cerca*". Equivoca-se e escorrega constantemente com os sentidos das palavras. Demonstra dificuldade para distinguir, ao certo, quando as pessoas falam sério e quando estão ironizando. Essas provocações fazem a etnográfica encostar um pouco seu caderno de anotações para também rir junto com todos.

A atividade de pesquisa dessa etnóloga, de repente, entra em composição com um agenciamento jocoso. Do mesmo modo que, na experiência de campo de Favret-Saada (1977), para tratar de feitiçaria era preciso ser pego por esses afetos, para tematizar e experimentar a socialidade da Malhada, ela percebe que é necessário cair, também, na graça da *pirraça* e tornar-se uma pessoa risível e pirracenta. Ali, não basta ser pego pela *brincadeira*, é preciso saber brincar e exercitar a arte da *pirraça*.

A frase "Suponhamos uma etnógrafa"[67] introduz o relato de Jeanne Favret Saada sobre sua trajetória de aproximação em relação ao tema da feitiçaria, no início do livro *Les mots, La*

[67] "Soit une ethnographe: elle a choisi d'enquêter sur la sorcellerie dans le Bocage de l'Ouest." (Favret-Saada, 1977, p. 15)

mort, les sorts (1977). Esse modo de começar a falar sobre sua experiência com a feitiçaria é muito intrigante. Favret-Saada lança mão desse recurso estilístico para criar um distanciamento inicial ao descrever sua atuação em terceira pessoa, desde o momento em que ela tomou a feitiçaria como tema de interesse intelectual e de pesquisa até o ponto em que ela foi tomada pela feitiçaria.

Ela descreve uma etnógrafa vulnerável a uma espécie de "entrecaptura" da experiência de campo que afetou não apenas sua etnografia, mas também um modo de fazer e conceber a antropologia. A escrita em terceira pessoa[68] chama a atenção para a dúvida, a hesitação e a posição equívoca da etnógrafa. O estilo da autora produz um efeito que o relato em primeira pessoa não possibilitaria, qual seja, mostrar a etnógrafa como alguém que também é muito observada. É nesse ponto que a fórmula de Favret-Saada é parodiada para mostrar como os quilombolas inventaram, no sentido de Wagner (2010), a etnógrafa como uma "*pegadeira de palavras*" e como ela "foi pega" pela *pirraça*. Um encontro do agenciamento etnográfico com o agenciamento da *pirraça*.

2.1. A brincadeira

Neste segundo capítulo, pretendo esboçar os traçados de um estilo de criatividade quilombola marcado pelo humor. As artes do fazer rir são organizadas, em termos nativos, sob a denominação '*pirraça*'. Traduzo *pirraça* como um jogo de enfrentamentos discursivos de caráter agonístico cujo efeito pretendido é o humor. Essa definição apresenta variações de agenciamentos, como o leitor verá a seguir. Essa prática é definida, aqui, por seu efeito pretendido e, a partir de uma abordagem pragmática sobre as 'relações jocosas', focada na ação dos praticantes em situações específicas.

O humor aparece em uma política discursiva que é comumente praticada com a intenção de divertir o interlocutor e, desse modo, ela se assemelha a um instrumento, "usado" com muita habilidade pelos quilombolas. Mas a *pirraça* também pode ser agenciada como uma arma para '*tirar do certo*' o interlocutor, deixá-lo *sem graça* e combater suas pretensões de subordinação hierárquica. Nesse segundo caso, a *pirraça* é agenciada como um modo de

[68] Edgar Barbosa Neto (2012) considera esse relato inicial da autora em terceira pessoa como uma expressão do vazio ou do não lugar da etnógrafa que ambiciona estudar um fenômeno que não se dá à observação e à fala direta.

resistência, criada na superfície da linguagem, às negociações esboçadas por funcionários de uma empresa de energia eólica recém-chegada na região. Essa prática discursiva constitui um afrontamento micropolítico que coloca em operação processos de subjetivação dissidentes.

Como o leitor pode observar, no primeiro capítulo, tratei do tema das relações jocosas do ponto de vista da construção do parentesco, atendo-me à tensão entre *brincadeira* e respeito, licenciosidade e ofensa. Neste segundo capítulo, contudo, a pirraça se articula a outro aspecto das relações jocosas, canonizado na pena clássica tanto de Mauss (2005) quanto de Radcliffe-Brown (2013), qual seja, seu caráter agonístico, que conjuga rivalidade/hostilidade e amizade. Entre as políticas discursivas definidas, em termos nativos, como *brincadeiras*, destaco um agenciamento específico, a *pirraça*, e outros dispositivos que assumem o formato de um jogo agonístico, como as adivinhas ou *perguntas*, a prática de jogar versos, o samba de roda e outras performances, como as disputas nos leilões e a dança nos reisados.

Para que o leitor entenda os diferentes agenciamentos da pirraça, repercuto, aqui, os conceitos nativos de *sabedoria*, *violência* e os sentidos das práticas da *brincadeira* e da *pergunta*, que traçam as possibilidades de equivocação entre o discurso acadêmico e a política discursiva nativa. Em várias ocasiões, pude reconhecer, em meus interlocutores, um esforço investigativo com relação ao meu trabalho de campo e às práticas de outros pesquisadores que frequentaram os gerais há alguns anos. Adivinhar o que um pesquisador faz (ou pretende fazer) e para quê e para quem servem as perguntas é um assunto de significativo interesse do povo da Malhada e das comunidades quilombolas vizinhas.

Para tentar dar conta desses agenciamentos do humor, tomo como referência norteadora a acepção de humor de Deleuze (2007), que condiz mais diretamente com o sentido das práticas de pilhérias e zombarias entre as pessoas das comunidades quilombolas de Caetité e, mais especificamente, da Malhada. A despeito da seriedade da qual se investem as atividades tecnocientíficas e jurídicas das empresas de exploração de energia eólica e da indústria de exploração de urânio, as pessoas dessas comunidades parecem exercitar o humor como uma arte da superfície. Riem um riso de quem não se convence diante de uma arrogada autoridade.

Aprender a rir é aprender a resistir ao majoritário, praticar a "arte da imanência"[69]. O

[69] A noção de humor concebida por Deleuze (2009), é, inicialmente pensada em relação à lei e, nesse formato, o humor é uma imagem de subversão que, assim como a ironia, define-se em oposição à lei. Posteriormente, essa noção reaparece, nos termos do filósofo, como a "arte da superfície, contra a velha ironia, arte da profundidade ou das alturas" (Deleuze, 2007, p. 9-10), segundo a qual a superfície seria o lugar da produção do sentido. Penso que ao traduzir o humor como arte da imanência, Isabelle Stengers (2002) esteja se referindo aos desdobramentos minoritários do humor deleuziano. Talvez ela não estivesse apenas citando, mas ressaltando um sentido mais pragmático e político do humor, como uma atitude que conjura ideias e práticas transcendentes.

humor quilombola parece colocar em risco argumentos de autoridade mobilizados por quem quer que pretenda falar em nome da Ciência, do Estado e do "desenvolvimento". Stengers (2002, p. 200) associa o humor à invenção de outro modo de fazer política, que consiste no exercício da "arte da resistência sem transcendência". É essa forma de resistência agenciada pelo humor que pretendo abordar na segunda parte do capítulo.

A relação da prática etnográfica com a prática nativa da pirraça incide sobre a atividade de tradução e comparação antropológica, que aqui será tratada seguindo as pistas da noção de equivocação controlada proposta por Viveiros de Castro (2004). Se a equivocação é a matéria e a condição do trabalho antropológico e é inerente à tradução cultural, como defende o autor, busco aqui colocá-la em relação com práticas nativas de equivocação deliberada, ou ainda, pelo interesse ou paixão nativa em criar e propiciar equívocos em suas *brincadeiras*. É nesse alinhamento de práticas discursivas que a criatividade nativa é comparável e simétrica à criatividade acadêmica da antropologia, corroborando a suposição de Wagner (2010).

Pirraçar, entre as pessoas da Malhada, é um exercício cotidiano que se aprende desde muito cedo. E as crianças o praticam à exaustão. Os pequenos encontram na pirraça uma maneira de contrariar uma norma, uma ordem dada, uma recomendação ou uma opinião. Esse é um jogo muito divertido que os adultos gostam de estimular. Às vezes, as pirraças redundam em desavenças e empurrões, outras vezes a pirraça cria amigos e apelidos. Os adultos também praticam esse jogo com as crianças e, assim, parecem ensiná-las a redarguir a uma provocação sem se irritar. Essa modalidade de humor aparecia em várias situações, desde as mais simples provocações cotidianas até situações mais formalizadas, como numa celebração católica dominical. Embora a pirraça fosse muito difundida, era mais comum ser agenciada entre pessoas do mesmo grupo etário[70].

Um traço tão sutil que demorei algum tempo para levá-lo a sério, ou melhor, levá-lo com humor. As zombarias passaram a fazer parte de minhas anotações de campo de maneira inevitável e irresistível. As pessoas com as quais eu convivia passavam horas formulando uma resposta certeira para dar àquelas provocações infligidas. Toda provocação exige a retaliação com provocações ainda mais incisivas. Apelar e partir para a agressão física, ficar indiferente ou mostrar-se ofendido são sinais de uma derrota discursiva e demonstra fracas habilidades de redarguir. É um jogo que consiste em uma troca de provocações, cuja graça é, justamente, motivar a retaliação. A reciprocidade das provocações é pré-requisito do jogo lúdico e constitui

[70] Como busquei demonstrar no capítulo anterior, os gracejos mais insinuantes são trocados entre cunhadas e cunhados que, geralmente, também são compadres.

a garantia de que a *brincadeira* funcionou. É um duelo verbal com o qual se faz grandes amigos.

A pirraça envolve uma arte de jogar com a linguagem e com as possibilidades de equívoco na comunicação. As provocações são recebidas e relançadas com entusiasmo e animação. Muito embora algumas delas pareçam prefaciar uma briga, seus desfechos são, frequentemente, uma explosão de risadas.

Trata-se de criatividades da ordem do discurso, que têm como propósito fazer rir e rir junto. As zombarias não têm o propósito de estigmatizar ou subjugar alguém. Mesmo com provocações cortantes que beiram o limite da ofensa, as pirraças não desqualificam ou aviltam a pessoa. Muito pelo contrário, as provocações ensejam a oportunidade criativa de responder, revidar e tornar as ofensas risíveis e compartilhadas. Chamam de *boa gente* a pessoa que tem uma boa conversa e sabe não somente reagir às *brincadeiras*, como também improvisar outras e, assim, demonstra interesse pela relação.

Pirraçar é uma habilidade pessoal muito valorizada. A capacidade de devolver uma provocação identifica uma pessoa que garante suas palavras. Em termos nativos, alguém que sabe *responsar*. A pessoa que sabe fazer rir amplia suas possibilidades de relações e de circulação entre as comunidades negras vizinhas. Entre elas, a *brincadeira* é mais solta e dispensa qualquer esforço de retratação quando, ao final da conversa, para dissipar possíveis constrangimentos, o brincalhão torna aparente o enquadre da *brincadeira*.

Cumpre esclarecer que não se trata de uma forma humorística que está a serviço de uma causa sociológica ou de uma forma de sublimação de um estado de tensão. O humor coloca em causa a si mesmo. O riso não é, portanto, contexto nem pretexto de outros processos. Fazer rir pode ser o efeito esperado de uma boa reunião da associação, uma boa festa, uma adivinha sagaz e de um verso improvisado com êxito.

A imanência da pirraça precisa ser construída, executada e criada como uma arte. A arte da pirraça é, muitas vezes, performatizada como uma batalha discursiva, cujo efeito pretendido é o riso compartilhado, que não reputa vencedores e vencidos do combate.

2.1.1. Aprendendo a pirraçar

Imagem 4 – Meninos me pirraçam na porta da igreja
Ró e Rena apontam para mim e provocam: *"Lá é-vem a lagartixa!"*

No início de minha pesquisa de campo, as crianças não perdiam uma oportunidade de me pirraçar pelo simples gosto de contrariar expectativas alheias. Contra minha tolerância inicial, elas testavam meus limites e ansiavam o momento em que eu saísse do sério e corresse atrás delas, vociferando divertidas imprecações.

Eram os primeiros convites à participação de suas pirraças que eu demorei a aceitar. Elas me tornavam uma pessoa estranhamente engraçada por não devolver as provocações e me fizeram reconhecer, de maneira vívida, o orgulho e a arrogância que se escondem atrás da posição de tolerância[71]. A pirraça afrontava a tolerância latente em minhas atitudes de condescendência e de paciência com as crianças quando, na verdade, suas provocações eram lançadas como um desafio que reclamava minha reação. O humor dessas políticas discursivas me induziu a sair desse estado de tolerância inicial para lidar com o caráter equívoco da minha

[71] Isabelle Stengers (2003) convida-nos a resistir à tolerância ao colocar em risco aquilo que, por muitos anos, foi tratado como sucesso das ciências humanas. Para a filósofa, uma espécie de maldição da tolerância assombra as ciências humanas e acompanha a pretensão de 'fazer ciência' e a prática de situar a diferença entre 'nós' e 'outros' em termo de crença.

presença, de minhas atitudes e da própria condução da pesquisa.

Agradeço às crianças por esse trabalho insistente de me tirar do sério, o que me fez tematizar com mais consideração e interesse o humor agenciado nas pirraças. Ensinaram-me, logo no começo do meu trabalho de campo, a exigência da reciprocidade das provocações.

Aprendi a arte da pirraça ao longo de uma trajetória de equívocos. Inicialmente, tornei-me objeto de *brincadeiras* e me faltava habilidade para participar delas. Muitas vezes, era constrangedor imaginar a possibilidade de zombar das pessoas que, segundo certo bom senso profissional, deveriam ser tratadas segundo nossas acepções de respeito e consideração.

Confesso que me pareceu estranho pirraçar o nativo. Aprendemos na academia que é preciso acompanhá-lo e a ideia de rebatê-lo, provocá-lo, parecia-me um tanto quanto insólita. Mas foi atendendo ao convite da pirraça que me despedi da inclinação da tolerância e da condescendência de minha pesquisa etnográfica, praticando a maneira sertaneja de tratar com respeito um amigo[72], pirraçando-o e permitindo ser pirraçado por ele.

No início de minha pesquisa, eu tinha expectativas de simetrizar saberes nativos e acadêmicos na criação final do texto etnográfico. Mas fui surpreendida, ainda durante as interações do trabalho de campo, por formas de simetrização nativas que transformaram minhas próprias práticas discursivas. As simetrizações antropológicas, como define Marcio Goldman (2008, 2009), enquanto efeitos de transformações simétricas de conceitos antropológicos e conceitos nativos que tomam parte no texto etnográfico, foram colocadas em causa por práticas discursivas nativas que exigiam um plano simétrico para toda forma de interlocução. A simetrização não foi um procedimento deliberado da pesquisa de campo ou da escrita etnográfica, mas uma reivindicação nativa e uma condição de possibilidade do diálogo durante a pesquisa de campo.

Minhas práticas discursivas tiveram de se transformar para compor com as formas de simetria e de reciprocidade do dialogismo nativo. Foram os quilombolas que me colocaram no mesmo plano de suas interações e me ajudaram a demover quase completamente a cena dialógica da pesquisa e a inventar um contramétodo. Ao invés de perguntas convencionais, adicionaram ao meu repertório adivinhas e provocações. A exposição de minhas boas intenções parecia importar-lhes muito menos do que meu desempenho nas *pirraças*.

---

[72] John Comerford (2003) percebeu um tipo de sociabilidade agonística na zona da Mata Mineira que encontra alguns paralelos com a prática da *pirraça*. O combate ocupa um lugar central como algo inerente à vida, como uma arte e uma técnica muito apreciada entre os trabalhadores rurais. A luta está presente tanto no comportamento quanto na forma de narratividade. As provocações podem ser tomadas como *brincadeiras* ou como agressão real. É muito tênue o fio que separa provocações sérias e lúdicas. As *brincadeiras* singularizam a amizade entre homens e são praticadas em ambientes subtraídos da tensão e dos conflitos muito difundidos no cotidiano.

O aprendizado da *pirraça* e de seus agenciamentos aconteceu depois de muito me equivocar. Em uma tarde, enquanto repassava minhas anotações de campo, recostada à sombra da casa de farinha de Teresa, duas crianças muito pequenas *pirraçavam* umas às outras na minha frente. E, no duelo verbal, utilizavam as palavras mais ofensivas de que dispunham. Quando o repertório de xingamentos conhecidos acabava, elas inventavam outros. No início do enfrentamento, era engraçado ver as crianças achincalhando umas às outras com alcunhas afrontosas, como cabeça de rato, gambá, cadela, *bostica* de porco.

As provocações foram ficando mais e mais agressivas e secundadas por empurrões e pontapés. Temi que as crianças se atracassem violentamente e, como não vi por perto nenhum outro adulto além de mim, achei que eu precisaria fazer alguma coisa. Para apaziguar aquela situação, pedi para que parassem de brigar e expliquei que eles eram amigos e, por isso, não deveriam ofender uns aos outros. Em tom professoral e toda cheia de razão ainda completei dizendo que amigos não brigam. Não notei que Teresa observava à distância e sem preocupação o enfrentamento dos garotos. Quando se aproximou de nós para estender a roupa molhada na cerca, ela riu ao me ver excessivamente preocupada com as atitudes dos meninos e exclamou: - *Suzane é engraçada!* E voltou a lavar roupas.

As crianças não me entenderam e foram brincar noutro lugar. Teresa percebeu que era eu quem não havia entendido nada sobre a *pirraça* e, mais tarde, explicou melhor essa inclinação das crianças, tentando me tranquilizar: "*eles brigam, mas depois estão lambendo uns aos outros"*. Minha intervenção soava ridícula e completamente sem sentido. Mais tarde, compreendi que a *pirraça* era uma maneira de tratar os amigos, o que não excluía empurrões, petelecos e um tipo de saudação com beliscões no traseiro. Esses enfrentamentos com gestos e palavras não se opõem, de modo algum, à solicitude de amizade, como eu supunha equivocadamente.

E, naquela ocasião, as crianças *pirraçavam* justamente porque eram amigos e, assim, poderiam xingar sem se ofender. É claro que as *pirraças* entre crianças podiam culminar em agressões físicas sérias. A prática da *pirraça* participa de um processo de subjetivação e as crianças muito novas ainda estavam adquirindo o traquejo de *pirraçar* sem se zangar. Foi assim que entendi que a *pirraça* é agenciada como um tipo de batalha muito especial e que uma sequência de tapas pode ser mais divertida do que violenta. As cenas de combate e o duelo das *brincadeiras* eram muito similares ao estilo de humor pastelão[73].

---

[73] Essas tropelias ao estilo s*lapstick* eram encenadas no programa televisivo mais assistido na comunidade. Todas as noites, os adultos e as crianças paravam o que estivessem fazendo para assistir a mais um episódio dos seriados mexicanos Chaves e Chapolin. Apreciavam, especialmente, a pacandaria, séries de petelecos,

Desde muito cedo, Teresa ensinava os netos a responderem a qualquer provocação. Os gestos de carinho, por vezes, se confundiam com provocações. E ela admirava a continuidade da prática da *pirraça* entre irmãos e amigos já adultos como uma forma de amizade mais contundente[74]: "*tudo que um tem o outro usa, tendo precisão pegam o carro ou a moto do outro. E chamam uns aos outros de cavalo e burro*".

Mas porque será que eu era engraçada? Difícil saber qual era a graça e, talvez, eu nunca saiba com certeza o que fazia de mim uma pessoa engraçada para ela. Imagino que seja uma observação sobre a diferença entre minhas suposições acerca da amizade e das relações entre as pessoas e a ideia e a prática da amizade nativa. Para mim, a singularização da relação entre duas pessoas que pudesse ser chamada de amizade seria completamente contrária ao combate e à rivalidade. Tinha como pressupostos que a expressão do conteúdo da amizade seria a estética da identificação e da correspondência e não uma encenação da diferença e do antagonismo. Suposição completamente equivocada em relação àquela socialidade, segundo a qual o combate jocoso seria inerente à solicitude de amizade, cuja expressão era agonística.

Talvez o que me tornava engraçada fosse análogo ao que faz etnógrafos em outros contextos também risíveis aos olhos dos nativos: os equívocos próprios da comunicação intercultural. E este não é um problema de compreensão ou de comunicação. A possibilidade de habitar dois mundos, mesmo que provisoriamente, não é um prêmio, como sugere a imagem do etnógrafo como mediador com capacidade comunicativa transcendente, mas o risco muito bem-vindo da equivocação.

A graça também marca o ponto de equivocação entre duas formas discursivas, uma pautada na correspondência entre interlocutores e outra que se assenta sobre a divergência. E este me parece não ser somente um detalhe anedótico do trabalho de campo. Pois é nesse ponto que o etnógrafo e também sua etnografia se abre para o risco de se equivocar e de que essa experiência transforme simetricamente (Goldman, 2008) seus instrumentos conceituais e, também, seu procedimento de pesquisa e de análise. Tenho a impressão de que toda vez que me equivocava e caía na graça, ficava mais próxima de meus interlocutores. Os equívocos conferiam alguma consistência à minha relação com eles. É preciso confessar que foi a arte da *pirraça* que me ensinou a lidar com eles.

---

empurrões, pontapés, numa guerra sem fim que reiniciava a cada episódio. Divertiam-se ao assistir aos personagens dramatizando, nas presepadas, o auto-engano, o entendimento literal de metáforas e o entendimento metafórico de palavras usadas em sentido literal. Quando o programa acabava, as crianças prolongavam as séries de trapalhadas imitando os personagens.

[74] A *pirraça* entre amigos é indício de afinidade e intimidade e cria uma conexão que perdura para além da morte. A alma do amigo morto pode atrasar o amigo restante e induzi-lo ao alcoolismo sem tréguas.

Acho que a experiência de conhecimento do etnógrafo passa por esse intervalo, esse *gap*, onde também se produz a graça. A possibilidade do equívoco não era apenas notada, como na observação de Teresa, mas também muito apreciada e valorizada pelo povo da Malhada. Era a matéria bem-vinda da improvisação de *brincadeiras*. Conforme pretendo demonstrar a seguir, no regime da *pirraça*, a criação do equívoco é a condição de possibilidade para uma boa conversa e para uma relação significativa. Esse seria o 'espaço de equivocação' (Viveiros de Castro, 2004), onde o humor é agenciado e o riso é propiciado.

Se, por um lado, meus equívocos faziam a graça dos meus amigos quilombolas, penso que esse espaço de equivocação, aberto por essa disjunção da comunicação, constituiria também a "graça" do trabalho etnográfico do qual se extraem rendimentos conceituais e metodológicos. O problema não é reconhecer as situações do equívoco e o que elas colocam em jogo, mas colocar em relação dois modos de lidar com equívocos e duas modalidades de criatividade discursiva: a *pirraça* e a pesquisa etnográfica. O humor nativo lança um desafio: aprender a trabalhar com os equívocos e, ao modo da *pirraça*, extrair deles sua produtividade e criatividade.

2.1.2. Perguntas e perguntas

Mas havia, ainda, algo indispensável a ser aprendido, além de participar das *brincadeiras*. Aprender a *perguntar* e a reagir a elas não era uma prática simples e exigia a técnica de desviar do assunto e fazer de tudo para não responder ao que se pedia. Em outras palavras, revertendo todo o impulso da produção de conhecimento acadêmico, era preciso professar, deliberadamente, uma antiobjetividade. Esse convite nativo colocou a etnografia em nova rota e em um exercício de levar a sério o modo de as pessoas não levarem a sério o que dizem. As práticas quilombolas de *perguntar* e *responder* não são colocadas em causa para tornar mais claro um conteúdo, explicitar ou demandar informações. Como eu ainda não entendia nada disso e continuava a tratar as *especulações* como simples e inofensivas indagações[75], Joaquim, da Malhada, precisou chamar minha atenção.

Sempre que planejava uma viagem à cidade para fazer compras, as pessoas me

[75] Perguntas e *perguntas e especulações*, duas práticas homônimas, mas muito diferentes. As primeiras são aquelas por nós conhecidas, as convencionais demandas por informações, as segundas são feitas como uma armadilha para pegar o interlocutor, vulnerabilizá-lo, seja pela *pirraça*, seja por um afeto feiticeiro.

dirigiam demandas inverossímeis e ininteligíveis. Eu tentava entender as estranhas encomendas quando Joaquim me alertou: *"Eles estão te pirraçando, Suzi. Diga a eles que se eles quiserem que vão comprar"*. Nessa, e em tantas outras situações, contei com as pistas e com os conselhos de meus *procuradores* para conseguir reconhecer em uma *brincadeira* a *pirraça* e levar menos a sério o que as pessoas me falavam.

Enquanto as provocações eram muito bem recebidas, a função de formular perguntas era uma tarefa, para dizer o mínimo, equívoca. A tal ponto, que fui deixando de fazer as minhas indagações. Só voltei a lidar com elas durante visita de dois vizinhos de Joaquim e Teresa. Mas, daquela vez, era eu o alvo de todas elas.

Em um domingo, Antônio, acompanhado de sua mulher, Mailde, procuraram Joaquim em sua casa para assinar a ata da reunião da associação que havia acontecido na véspera. Enquanto Joaquim buscava o livro de ata, Antônio começou a me inquirir com uma série perguntas sobre quem eu era, o que fazia, onde nasci, onde estava meu marido. Eu respondia a todas naturalmente, falando a verdade e correspondendo à sua curiosidade. Depois que Antônio e sua mulher foram embora, Joaquim, demonstrando preocupação, advertiu-me de que não se pode responder às *especulações* da maneira como fiz e me aconselhou a mentir sempre que alguém *especulasse* demasiadamente sobre minha vida. Não era prudente responder ao que me era solicitado. Ao corresponder àquelas demandas, eu estaria *facilitando*, tornando-me vulnerável[76].

Ao notar que eu ainda não havia compreendido, Joaquim buscou um modo mais efetivo de me alertar quanto à necessidade de me defender de *especulações* através do relato de um caso que lhe havia ocorrido na semana anterior.

Ele lembrou-se do dia em que estava trabalhando na obra de construção da casa de seu filho mais novo. Antônio passou pela estrada e parou para perguntar o que Joaquim estava fazendo. De maneira sorridente, ele respondeu àquela *especulação* com uma hipérbole, dizendo que trabalhava na construção de um prédio muito grande. Antônio riu, satisfeito com aquela *brincadeira*. Depois de se despedir de Joaquim e tomar a estrada, ele falou, com ironia, que aquele seria o primeiro prédio da Malhada.

Reportando àquele curto diálogo, Joaquim se esforçava para me mostrar como ele se desembaraçava de *perguntas especulentas*. Antônio não era do tipo fofoqueiro, mas Joaquim achava pouco prudente responder a todas as perguntas: *"Ele pergunta demais e sem precisão.*

[76] A transformação das indagações em *perguntas* propicia um diálogo entre duas formas de dialogismo, a nativa e a acadêmica, parando sobre os pontos de equivocação.

Uma coisa é quando a pessoa precisa saber de algo, de uma informação, outra coisa é quando pergunta sobre coisas sem necessidade". E concluía que era desse segundo tipo de pergunta que precisávamos nos defender. Mas, por que alguém precisaria se defender de perguntas?

O pior que alguém pode fazer com essas *especulações* não é espalhar pela comunidade através de canais da fofoca. A *brincadeira* e o exagero irrompem no diálogo para despistar uma intervenção intrusiva que pode ser o veículo de um afeto perigoso. A curiosidade exacerbada e a *especulação* insistente podem liberar afetos como a inveja, a vição ou o ciúme. A pessoa que corresponde a essas 'perguntas *sem precisão'*, ao invés de provocar um desvio e contra-atacar com a arte da *pirraça*, pode se tornar vulnerável ao *gosto ruim*, ao *olho ruim* e à *má vontade* da pessoa *especulenta*.

A brincadeira serve, em casos como esse, como uma medida de defesa contra o intrometido. Visa confundi-lo com pequenos enganos e exageros. Esse agenciamento jocoso traça um ponto de escape, um modo de se esquivar da referencialidade e da correspondência que tornaria o interlocutor suscetível à *vontade*[77] do locutor.

Às perguntas formuladas de maneira direta, incisiva e *sem precisão*, a melhor saída é não ceder a resposta esperada, despistando com *brincadeiras* e desculpas. Quando uma pessoa perguntava, repentinamente, o sexo do bebê de Zaíra, da comunidade do Barreiro, por exemplo, ela diz o sexo diferente ou fala que não sabe ainda. Essa técnica de escape é aplicada, também, como relatou Dodô, da comunidade de Lagoa do Mato, para despistar intrusos ou estranhos que aportam no terreiro de sua casa *especulando* seu nome de batismo[78], sem mais nem menos. Ela, rapidamente, inventa para si um novo nome ou diz que a pessoa procurada não mora mais lá na casa.

E o que se faz com perguntas? Responder ao que se pede não é, definitivamente, a melhor maneira de reagir às perguntas. Aqui, as perguntas remetem a um amplo leque de políticas discursivas que extrapolam a cena convencional da pesquisa, da investigação ou de

---

[77] A palavra "vontade" é muito utilizada em expressões como "*a vontade quer*", "*a vontade pede*". É também referida como um repositório de afetos que na interação pode atualizar afecções nefastas, como quando alguém coloca *má vontade* no trabalho do outro. A *vição* e a *inveja*, por exemplo, podem ser manejadas discursivamente como afetos e como afecções, dependendo de onde o locutor posiciona a causa da ação. Aparece como afeto: "*Fulano tem uma vição, menina!*" ou como afecção: "*a gabiroba está com um atraso, uma vição*", quando é efeito.

[78] Nas comunidades quilombolas, muitas pessoas são conhecidas por seus apelidos e, não raras vezes, os vizinhos, amigos ou compadres desconhecem o nome de batismo uns dos outros. O nome próprio só é declarado na ocasião de assinatura de documentos ou durante uma apresentação formal a um agente da CPT, do Centro de Agroecologia do Semiárido ou funcionários públicos, especialmente os da prefeitura. Fora dos contextos de cadastro, o nome próprio é guardado como se guarda os documentos. Nos primeiros dias na Malhada, quando eu perguntava o nome de alguém, respondiam-me seu nome completo tal como estava escrito no documento de identidade e tinham a expectativa de que eu o anotasse em um papel.

qualquer outro método de aquisição de informações para uma cena agonística de golpe e contragolpe discursivo. As perguntas atravessam outro registro, aquele do desafio e do afrontamento.

Uma pergunta não é feita para ser respondida, mas para ser revidada, valendo-se da apreciada técnica de *responsar*. Acertar não é atender adequadamente à solicitação da pergunta, dar a resposta certa, mas acertar o adversário e combater suas possibilidades de reação. É na cena discursiva de trocas de provocações que prolifera a arte da *pirraça*.

Nesse contexto, não surpreende o fato de os quilombolas também se defenderem de minhas indagações, quase sempre diretas e *sem precisão*. Com o passar dos meses, fui perdendo o interesse por elas e deixei de perguntar nomes das pessoas e das coisas. Passei a tomar cuidado com as indagações para não ser reconhecida como uma pessoa *especulenta*. Contentei-me em ser uma *pegadeira de palavras*.

Não havia nada mais infrutífero do que uma pergunta introduzida por um "por que". Parecia que esse "por que" tinha uma espécie de poder mágico de fazer desaparecer o objeto sobre o qual era solicitado esclarecimento ou explicação. Quando eu perguntava, por exemplo, por que nos anos bissextos não era recomendável construir casa, casar ou começar uma roça, eu recebia como resposta a evasiva: "*É o povo que diz*". O fenômeno desaparecia na evocação difusa e duvidosa da fala do povo. Um modo de travar[79] uma pergunta equivocada que demandava a causa de um fenômeno que só se dá a conhecer por seus efeitos (os insucessos dos casamentos efetuados nesses anos, por exemplo).

Suficientemente convencida do fracasso de minhas indagações, passei a exercitar aquilo que eles chamam de *perguntas*: as adivinhas. Minhas anotações das advinhas passaram a ser usadas por mim também, para disparar ou participar do jogo de adivinhas que era o prelúdio de toda boa conversa.

Diferentemente da convenção dialógica que atravessa, de algum modo, a pesquisa[80], a

---

[79] Meu interlocutor se desvia da pergunta usando o poder da ficção imbuído na pergunta contra ela mesma. Para Stengers (2002, p. 177-179) o 'poder da ficção' intervém tanto na ação daquele que interroga, como o cientista, quanto na objeção do ser interrogado. A pessoa submetida a interrogações também se questiona "o que ele quer de mim?" e, assim, torna-se capaz de opor resistência ou interessar-se pela questão colocada. Esse é justamente o ponto em que os nativos se recusam a corresponder às demandas do etnógrafo, seja com os desvios da pergunta, seja com um mutismo obstinado, como mostrou Favret-Saada (2005, p.157). "*Os camponeses do Bocage recusaram-se obstinadamente a jogar a Grande Divisão comigo, sabendo bem onde isso deveria terminar: eu ficaria com o melhor lugar (aquele do saber, da ciência, da verdade, do real, quiçá algo ainda mais alto), e eles, com o pior*". Esse 'poder da ficção' deixa de operar quando é substituído por um 'poder de sentir' (Stengers, 2002) e de 'ser afetado' (Favret-Saada, 2005) e simetrizações antropológicas (Goldman, 2008) que apontam para outra forma de proceder na pesquisa e escrita etnográficas.

[80] Longe de reduzir a experiência etnográfica ao embate dialógico, enfatizo esse aspecto apenas para colocá-lo em relação com as práticas nativas de *perguntar* e *responder ou responsar*. Minha intenção é alinhar nossas convenções dialógicas, que não se restringem ao contexto da pesquisa, às formas nativas de comunicação.

encenação dialógica da *pirraça* rejeita o suposto da correspondência entre perguntas e respostas. Não se trata, aqui, de refutar ou contestar a pergunta. Mesmo o contraditório ainda permanece na chave da correspondência a um mesmo referente enunciado na pergunta. O que a *pirraça* faz é produzir um desvio, recalcitrar. Do mesmo modo que a função da *pergunta* é bloquear e tentar impedir a resposta, a função de responder, ou melhor, *responsar* constitui em escapar da adesão ou submissão ao que é solicitado.

Desse modo, a fala nativa não era um fato a ser observado e anotado. Ela exigia participação de um tipo muito específico. Observação e participação aparecem como movimentos contraditórios e inconciliáveis, como já observou Favret-Saada (2005) a despeito da síntese consagrada ao método etnográfico da observação participante[81]. O primeiro reivindica transcendência e o segundo se entrega à imanência. Na participação, não sabemos o que nos pegará (que afetos, que influências, que experiências nos assaltariam), o que vai nos tirar do sério e nos arrancará da posição de observador. Diferentemente do que ocorre na observação, penso que o controle das convenções da participação está nas mãos do nativo.

O jogo de perguntas e respostas era desdobrado na superfície, na película da linguagem cotidiana e despretensiosamente. E era nesse plano que meu engajamento se dava. Não como alguém que anseia acessar o que está acima ou por trás de uma *brincadeira*, mas tomar a *brincadeira*, enquanto tal, sem arrogar revelar significações ocultas ou ligá-la forçosamente a processos extrínsecos. A arte de *pirraçar* não seria um jogo agenciado para saber mais, mas para rir mais. Muito embora a *pirraça* possa funcionar como uma maneira de conhecer as pessoas. O divertimento é seu meio e o seu fim. A arte da *pirraça* instigava minha pesquisa enquanto uma arte dialógica que não está a serviço do saber e basta a si mesma na função de divertir[82].

---

[81] Favret-Saada (2005) faz notar a incongruência entre as palavras que compõem o nome do método muito caro ao trabalho de campo, a 'observação participante'. A escolha metodológica da etnógrafa foi tornar a participação seu instrumento metodológico em campo. "No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu "participasse", o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse "observar", quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para "observar". No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado." (Favret-Saada, 2005, p. 157). 'Observar' e 'participar' seriam dois eixos entre os quais o trabalho etnográfico hesitaria. A observação se coadunaria à pretensão de formular um conhecimento científico, ao passo que a participação abrir-se-ia para a possibilidade de afetação. Uma hesitação produtiva e também constitutiva da disciplina da antropologia, como Goldman (2006, p. 163) observa: "Entre um saber científico sobre os outros e um diálogo com os saberes desses mesmos outros, entre as teorias científicas e as representações ou teorias nativas, nesse espaço se desenrola a história da antropologia".

[82] Essa observação é fruto dos comentários dos colegas do GT "Novos modelos comparativos: cosmopolíticas afroindígenas" e de seus coordenadores, Beatriz Perrone-Moisés e Marcio Goldman, no 36º Encontro Anual da ANPOCS, em 2012, quando apresentei a primeira versão sobre esse tema. Eles me fizeram notar, com mais atenção, nossa dificuldade de lidar com práticas de divertimento nativas. Acorre-nos, quase sempre, o impulso de colocá-las em função de outros processos, como o esforço de manter a coesão do grupo ou de criar aliados.

As adivinhas constituíam um jogo de desafios muito praticado, cujas *perguntas* não são somente trocadas e gravadas na memória, mas, muitas vezes, criadas no momento da *brincadeira*. E as minhas perguntas "mais sérias", com seus inócuos "por quês", um impulso quase involuntário da atividade de pesquisa, tiveram de ficar cada vez mais de lado. Eu precisei partilhar minimamente das habilidades da *pirraça* e das *perguntas* para participar das agitadas conversas que encenavam a interlocução como um jogo de enfrentamentos verbais.

De uma comunidade a outra, eu compilava as *perguntas* para, depois, também, devolver as adivinhas que meus amigos da Malhada me endereçavam. Como a montagem de uma armadilha, as *perguntas* eram feitas com o intuito de *pegar* o interlocutor e deixá-lo sem resposta. Essa era justamente a graça das adivinhas.

A cada pergunta que eu lançava ao redor da mesa da cozinha, entre os goles de café, meus anfitriões respondiam com desenvoltura e remetiam outras na sequência. *O que é que vira a cabeça do homem? Qual é o doce mais doce do mundo? Quando é que o porco morto grita? O que é que Deus dá duas vezes, se quiser três, tem que comprar? Por que a viola não gosta da capoeira?* Entre *perguntas* inéditas que eu recebia, também havia charadas conhecidas como *procuras*. Depois de alguns minutos de agitadas *perguntas*, alguém se levantava e dizia, como se endereçasse um desafio ainda maior: - *Vou te fazer uma procura: banda com banda, cabelo nas bandas, deitado na cama, faz o que deus manda; Quando eu passo, ela não passa, quando eu não passo, ela passa.* Enigmas que deixavam o perguntador orgulhoso quando os outros tardavam a dar a resposta ou, simplesmente, ficavam sem resposta.

As *perguntas* eram um divertimento irresistível e costumavam ser disparadas em diversas ocasiões. Uma palavra qualquer lembrava alguém de uma *pergunta* e, assim, era desencadeado um desafio de adivinhas. Durante um velório na comunidade de Vereda dos Cais, por exemplo, alguns homens sentados em frente da casa onde o morto estava sendo velado começaram a se desafiar com *perguntas*. Mais gente foi se juntando e formaram uma roda. As *perguntas* mais desafiadoras aguardavam mais tempo pelas respostas e mais pessoas instigadas pelo desafio lançado alargavam a roda. As mulheres que entoavam ladainhas na varanda da casa onde o defunto era velado, de vez em quando, aproximavam-se daquela roda, davam seus palpites e voltavam para a varanda.

Reconhecer a imanência das *brincadeiras* com as quais nos defrontamos em campo é assumir a sua singularidade sem negligenciar, contudo, seus diversos agenciamentos.

2.1.3. Criando equívocos e os malabarismos com palavras

Dificilmente um caminhante passava despercebido pelas estradas da Malhada. Ele era notado, saudado por onde andava e, por vezes, até *pirraçado*. A provocação era endereçada como um convite e fazia o caminhante parar e perder alguns minutos de conversa na porteira ou prolongá-la na varanda.

Essas visitas casuais eram honradas com um café costumeiro, acompanhado por *xiringas*. Àquelas visitas mais estimadas ou notáveis, como uma madrinha, um padre ou um agente da CPT, serviam-se salame e requeijão. Os parentes e amigos que vinham de longe e anunciavam antecipadamente sua visita, eram recebidos com café e farofa e, em tempos de festejos, com beiju torrado e a prestigiosa carne assada. Como era de praxe, toda visita era *agradada* com alguns produtos colhidos na horta, como folhas de alface, maxixe, coentro, e nos meses propícios, milho e feijão.

Assim como a comida, as *brincadeiras* também eram compartilhadas entre amigos e aliados atuais ou potenciais. Um gesto simples era objeto de elaboração de uma *brincadeira*. O que parecia ser realmente divertido era a capacidade criativa de transformar uma ação qualquer numa cena engraçada. Falas e gestos corriqueiros entravam rapidamente na composição de um agenciamento jocoso.

A *pirraça* irrompe repentinamente e a graça é *pegar* a pessoa distraída com uma pergunta intempestiva. Em sua casa, na Malhada, Mailde coava o café quando viu, de relance, alguém caminhando pela estrada. Reconheceu seu sobrinho, correu para a janela e gritou: *"Ei, Juninho, você já viu homem apanhar de mulher?"*. O rapaz retardou o passo e respondeu negativamente e de modo distraído[83]. Ela riu e disse: *"Então, passa debaixo dessa cerca que eu vou lhe mostrar"*. Eles *salvaram* um ao outro e Mailde o convidou para tomar café. A *pirraça* vai sendo administrada como uma metacomunicação (Bateson, 1987), sob o enquadre da *brincadeira*, que não precisa ser explicitada.

Mas, algumas vezes, a *pirraça* é reconhecida e respondida com malícia embalada pela rima de palavras. As cunhadas de Almerindo o abordaram no corredor do mercado municipal, tomaram-lhe o chapéu e perguntaram: *"Ô, Merindo, cê tá bom mesmo?"*, ele responde, velhaco: *"Tô, não"*. Elas prosseguem a *brincadeira*: *"Merindo, o que é que tu tem?"*. *"Carrapato no trem"*, diz ele, cantarolando, antecipando a resposta de uma *brincadeira* por ele já conhecida.

---

[83] Mailde desloca radicalmente o que disse de um nível de abstração que resguarda 'homem' e 'mulher' como categorias genéricas, para uma situação concreta que envolve diretamente os interlocutores. O rapaz é repentinamente convocado como participante da cena evocada.

A forma habitual de cortesia não é afeita a elogios. Zomba-se com especial determinação da expectativa de deferência. Quando, por exemplo, escutei Teresa fazer um comentário estranhamente elogioso sobre seu marido: *"Você sabe que Joaquim é um homem direito"*. Ela faz uma pausa, tempo suficiente para eu me equivocar. *"É, eu sei disso"*, eu digo, confirmando. Então, ela completa, agitando a mão direita e soltando uma gargalhada: *"É direito só de um lado"*.

Às vezes, a *brincadeira* é tão sutil que é muito difícil percebê-la e antecipá-la. Como quando, numa manhã gelada, Teresa pergunta ao vendedor de carne recém-chegado do baixio: *"E lá, está fazendo frio?"*. Ele responde naturalmente: *"Está fazendo frio também"*. Teresa aproveita para fazer uma brincadeira com as palavras: *"Ah, então é lá que vocês estão fazendo o frio. Pois aqui o frio já vem feito"*. Só então o vendedor de carne percebe que se tratava de uma brincadeira e corresponde com um sorriso largo. A *brincadeira* provoca um deslizamento de sentido que torna aparente o paradoxo da primeira oração. Ela exagera e literaliza a expressão convencional, atribuindo um sujeito para a oração, o frio desliza para a posição de objeto da ação de alguém.

Um malabarismo com as palavras que lida com a possibilidade de equívocos e ambiguidades. O equívoco é deliberadamente produzido por um deslizamento do sentido num esforço em dizer, de outro modo, o que convencionalmente se diz e produzir uma diferenciação. A produção do equívoco surpreende seu contexto convencional. Provocar o riso exige um deslocamento do contexto convencional reconhecido e confirmado pelo interlocutor através do uso inventivo e inesperado das palavras. Caracteriza-se pelo afrontamento entre interlocutores e entre formas discursivas convencionais e inventivas.

Como se faz a graça, essa alegria de brincar com as palavras? Seria a passagem do sentido próprio ao figurado? O humor e suas operações de superfície estão aquém da significação e da partilha entre o sentido próprio e o figurado. É assim que o humor desmonta os jogos da representação. A matéria com que o humor trabalha está na ordem do expresso. A operação privilegiada não é a metáfora, mas a literalidade, na acepção inferida por Zourabichvili (2004), de um discurso imanente, em que o sentido é uma experiência.

A *brincadeira* é armada para que o interlocutor caia nela e não para que interprete, represente ou signifique. Cair na armadilha da *brincadeira* é se equivocar, não como quem é induzido a enganar-se ou a errar o significado das palavras, mas como quem se engaja na experiência de um novo sentido. Importa mais o que a *brincadeira* é capaz de provocar do que o que ela pode significar, criar. Potencializar o equívoco ao invés de julgá-lo.

Entendo o equívoco como um efeito de superfície. É nesse plano da superfície da

linguagem, que não almeja uma representação transcendente ou um sentido profundo para as palavras, que seria possível, como sugeriu Deleuze (2007), a “coextensividade do senso e do não-senso”, em que o não-senso é a condição de possibilidade do sentido.

Os contextos convencionais participam dessa criatividade discursiva, mas não é da convenção que ela extrai sua vitalidade. É também uma criatividade de superfície e, novamente, evoco a imagem deleuziana da superfície do humor, no sentido de que opera por deslizamentos ou deslocamentos de sentido e se mantém alheio às pretensões de buscar significação para o que se diz ou, ainda, de colocar o que se diz a serviço da informação. Ao afrontar o interlocutor, estimulando-o a redarguir e arrojar-se na *brincadeira*, a “provocação” evoca o sentido etimológico de favorecer a fala ou proliferar vozes.

Um tipo de criatividade no âmbito da fala em que falar é sempre tentar falar de outro modo, mudando palavras de lugar e deslocando sentidos de palavras homônimas. Tirar as coisas de seu lugar convencional parece-lhes muito divertido. Essa política discursiva produz desvios e deslocamentos de toda ordem.

O foco é a interação e objetiva-se retirar o interlocutor de um estado de indiferença. No entanto, seu aspecto dialógico é, também, o seu limite. A *pirraça*, enquanto uma dialógica da provocação, não é operante onde o diálogo não é possível.

Mesmo aquelas pessoas que entretiveram algum conflito podem, eventualmente, *pirraçar* umas às outras. Mas as pessoas que se consideram como inimigas, aquelas cuja presença em um encontro fortuito faz mal a outra pessoa e agita-lhe o sangue, são evitadas e jamais *pirraçadas*. Do mesmo modo que se evita encontrá-las, evita-se também falar com elas e, até mesmo, falar delas.

Trata-se de um discurso cuja criatividade não está pautada no efeito metafórico do jogo de palavras e de discursos, como asseveram as teorias de análise de discurso (Orlandi, 2001), mas pela literalização e pelo engajamento do interlocutor na criação da polissemia. A linguagem não é feita para ser respeitada como um conjunto de regras, ela é a ferramenta de *brincadeiras*.

2.1.4. As brincadeiras e a tensão agonística

Se as artes do riso são tão comuns às relações humanas, haveria motivo para dar a elas um tratamento especial, dedicando-lhes um capítulo inteiro? De fato, não tenho um tema "maior" nas mãos porque me interessam, justamente, as práticas do humor enquanto o uso menor da língua, que de tão diluído no cotidiano pode parecer imperceptível ou pouco digno de apreciação acadêmica. Minha questão, aqui, não é mostrar a intensidade ou a extensão das *brincadeiras* na vida social, tampouco atribuir exclusividade dessas práticas a um grupo específico. Importa menos o que o humor representa, do que o que os quilombolas fazem com o humor. O humor não só é uma característica marcante da socialidade dessas comunidades negras rurais como também articula uma prática e um pensamento político. A *pirraça* é um agenciamento micropolítico do humor que se desenvolve de modo agonístico.

No entanto, esse aspecto agonístico também está presente em outras atividades que os quilombolas chamam de *brincadeiras*, como rodas de versos, leilões e samba de roda, atividades conduzidas com muito empenho e levadas muito a sério. A *brincadeira* não é uma dimensão suplementar da socialidade, da amizade, do compadrio, ela é produtiva, no sentido de que constitui relações, fomenta namoros, produz amigos. É como uma paixão, em que as pessoas têm de colocar suas relações constitutivas sob o signo de um humor agonístico.

2.1.4.1. As disputas dos leilões

Imagem 5 – Alípio prepara os assados para o leilão de uma novena no Lajedinho

Entre as *brincadeiras*, os leilões são emblemáticos da encenação de disputas e é um requisito indispensável a toda novena realizada nas comunidades. As pessoas participam dos leilões entusiasticamente, contudo, a competição precisa ser controlada por mecanismos redistributivos e pela ação de bufonarias.

O leilão começa logo depois da reza e da entoação da ladainha para o santo padroeiro da comunidade ou o santo de devoção do dono da festa. As novenas são realizadas com o fim de levantar fundos para a comunidade eclesial de base ou para a associação de agricultores, para construção ou reforma da capela ou da sala de reuniões. Algumas novenas são feitas *na intenção de* alguém, para ajudar uma pessoa doente a comprar remédios ou passagens para que ela possa se tratar nas cidades do interior de São Paulo. E a atividade de organização das novenas mobiliza grande parte das pessoas da comunidade que realiza a festa. As novenas são anunciadas na rádio da diocese, com o cuidado de mencionar o nome de cada comunidade convidada.

Os leilões acontecem no prédio escolar, na casa de um membro da coordenação da associação ou de um parente da pessoa que será beneficiada com o leilão. Porcos e galinhas são doados pelas pessoas mais velhas das comunidades, remediadas com aposentadoria. As carnes

são cuidadosamente preparadas pelo dono da festa e seus parentes: carne de porco colorida com urucu e as galinhas assadas e coloridas com açafrão. Algumas pessoas doam polvilho e ovos para as cozinheiras mais habilidosas da comunidade fabricarem bolos, como brevidade, ximango, passado e xiringa.

Em um dos leilões, na comunidade Vereda dos Cais, cada pessoa que chega a uma novena traz consigo uma doação: abóbora e mandioca recém-colhidas, coco verde, umbu, dúzia de ovos, requeijão, óleo de soja, sacos de arroz e de feijão, pacotes de macarrão e de bolachas, sabão, refrigerantes e garrafas de pinga e de vinho. Dentro da casa ou do salão, o anfitrião guarda os itens que serão leiloados ao lado das esteiras de palha onde as crianças menores se agasalham nas noites de festa.

Os tiros dos fogos de artifício anunciam o início do leilão, mas antes de começarem as agitadas disputas, os parentes do dono da casa escolhem as pessoas que integrarão a mesa do leilão. Toma-se o cuidado de escolher para essa função pessoas de outras regiões ou de comunidades distantes. Como em vários outros leilões, eu sou escalada para marcar todos os lances[84].

A mesa do leilão é posicionada no meio da *latada*, uma cobertura de palha provisória feita especificamente para as festas. Ao redor da *latada*, espalham-se as barracas onde alguns *sampauleiros* e donos de bar vendem salgadinhos, refrigerante e balas doces para as crianças e doses de pinga para homens e mulheres.

O dono da festa também convoca, para gritar os leilões, aquelas pessoas mais divertidas e galhofeiras, que são verdadeiros bufões. Os gritadores dos leilões correm de um lado a outro dinamizando a sucessão de lances e incitando rivalidades entre os participantes. A sobreposição de lances celebra a transitória vantagem de um sobre o outro. Nas mãos dos gritadores, as verduras e bolos ganham conotações sexuais, o que torna as disputas hilárias. Não raras vezes, os lances são feitos para dar continuidade à *brincadeira* maliciosa. A figura do bufão na coordenação do leilão é crucial para não deixar que a competição seja levada a sério demais.

Se, no início das novenas, as mulheres conduzem a leitura das orações, ofícios e puxam os cantos e ladainhas, os leilões são predominantemente organizados e disputados pelos homens. Ainda que com menos frequência, as mulheres também fazem seus lances e disputam entre si acirradamente. Teresa dizia que, quando entrava numa disputa, fazia de tudo para que

[84] Minha função era dar o preço (o valor de base do produto, geralmente começavam com centavos ou um real), anotar o valor final do produto arrematado, fazer as contas, receber o pagamento de cada um e repassá-lo ao dono da festa.

seu lance prevalecesse, porque achava desaforo outra mulher colocar um lance em cima do seu.

O leilão evolui sob uma tensão agonística, tornada aparente pela competição habilidosamente contornada pelo gritador do leilão. Ao final dos leilões, contudo, a competição encenada pela sobreposição de lances é desmanchada ou descaracterizada pela troca ou doação dos objetos arrematados, como um modo de marcar o fim de um jogo, demonstrar que as disputas acaloradas haviam terminado e remediar um possível ressentimento entre as pessoas que se enfrentaram. Seria realmente ofensivo arrogar-se vencedor e ostentar o objeto leiloado como um prêmio. Os leilões também ensejam a ocasião dos rapazes presentearem, com os objetos arrematados, uma madrinha querida, uma namorada ou um amigo.

Mas nem mesmo a performance jocosa do gritador do leilão é capaz de contornar os constrangimentos e o mal-estar que permanecem depois de um leilão muito disputado. A ostentação e o exagero dos lances podem parecer insultuosos e são inadmissíveis. Na novena do Sagrado Coração de Jesus, na comunidade de Vereda do Cais, em julho de 2012, por exemplo, a animosidade do leilão excedeu os limites toleráveis quando as pessoas da comunidade rural do Buracão, cujas famílias arrogam a ascendência portuguesa e condições econômicas mais vantajosas, levaram as disputas pelas carnes assadas a valores exorbitantes e inalcançáveis à maioria das pessoas presentes na festa. Um quarto de leitoa, normalmente arrematado por no máximo trinta reais, chegou a cem reais, o que era considerado abusivo. Para competir com a altíssima cotação, influenciada pela presença das pessoas daquela comunidade, apenas os *sampauleiros* recém-chegados dispunham de provimentos suficientes e, mesmo assim, apenas conseguiram arrematar um requeijão superfaturado e alguma galinha viva.

Mais do que o exagero dos lances, o que soava como realmente abusivo para aquela audiência era o fato daqueles convidados terem ficado com toda a carne. E, assim, teriam frustrado a vontade dos outros de comer carne, uma vontade imperiosa e respeitável naquele lugar. A carne é um item muito apreciado na dieta sertaneja e aquela ocasião era um dos momentos em que se poderia matar essa vontade.

Os objetos mais desejados e disputados em todo leilão são, sem dúvida alguma, as carnes assadas. Enquanto as bebidas arrematadas são abundantemente distribuídas ao final dos leilões, as carnes assadas, com exceção da cabeça de porco, tira-gosto dileto que acompanhava as pingas, eram guardadas. O momento mais aguardado era o leilão das partes da leitoa, primeiro, a cabeça, a costela e, finalmente, os tão esperados quartos. E aqueles convidados do Buracão levaram a disputa a sério demais, fazendo lances cada vez mais altos para conquistar o prêmio mais cobiçado.

O dinheiro arrecadado cumpriu o propósito do leilão, de levantar fundos para reformar

um racho usado para organizar festas da Vereda dos Cais. As disputas que vinham sendo cuidadosamente conduzidas através de *brincadeiras* de Zé Mentiroso, escolhido para ser o *gritador* daquele leilão, acabaram tomando a forma de uma afronta. O povo da Vereda dos Cais e outros convidados cochichavam e queixavam-se de que "*o povo do Buracão, quando vem à festa, quer ser maior do que os outros*".

Naquela ocasião, o gosto triunfalista indisfarçável daqueles convidados havia acabado com a *brincadeira* e a audiência do leilão que, geralmente, era calorosa e atenta perdeu o interesse pelas disputas e, aos poucos, foi se dispersando. Os anfitriões da festa cuidaram de apressar a organização do forró, o que impôs um fim prematuro àquele leilão.

A competição aberta era conjurada pela *brincadeira* e pelas trocas que se seguiam às disputas de lances. Mas, naquela ocasião, em que as disputas passaram a visar um vencedor que reivindicava prestígio e posse exclusiva sobre sua conquista, a *brincadeira* foi descaracterizada e o leilão perdeu a graça para a maioria. Ao conduzir o antagonismo para um embate que elege vencedores e vencidos, a competição declarada insere uma diferença vertical onde, então, proliferavam disputas horizontais. A competição aparece, portanto, como a má forma do antagonismo.

2.1.4.2. Jogando versos

Outro jogo notadamente agonístico é a prática de lançar versos, muito mais comum nos anos da juventude da geração de Teresa e Maria de Bezim. Contam que, nas festas daquela época, os homens dançavam juntos e em pares e as mulheres cantavam e jogavam versos entre elas. Até mais ou menos trinta anos atrás, o samba era uma atividade exclusiva dos homens, como ainda reafirma um canto muito conhecido por lá: *"É o samba dos homens e a mulher tá no meio"*[85].

Rapazes e moças apenas se misturavam quando se enfrentavam nas rodas de versos. Jogavam versos uns aos outros, alguns românticos e cordiais, outros nem tanto. As rodas de verso eram, também, um espaço para resolver possíveis brigas e disputas amorosas. Quando um rapaz endereçava um verso de amor a uma moça, o verso poderia ser recebido com gratidão ou respondido com hostilidade. As moças lançavam versos aos rapazes com preliminares sensíveis e elogiosas que, repentinamente, revelavam-se como uma *pirraça*. Teresa e suas irmãs

[85] As mulheres foram entrando no samba por atrevimento e, atualmente, nas novenas, além do samba de bumba, elas dançam o forró e o arrocha com ou sem parceria masculina na dança.

se lembravam dos versos que compunham para zombar umas das outras, para conquistar o namorado ou mesmo para *pirraçá-lo,* o que também fazia parte da conquista amorosa.

Enquanto varria o terreiro de sua casa, Maria de Bezim entoava os versos que jogava quando era jovem, na casa de sua avó, chamada por ela de madrinha Caçula, na comunidade do Lajedinho. Conforme ela reportava as cenas daquela época, as rodas de versos constituíam o momento em que "*as moças pirraçavam umas às outras*". Disse Maria de Bezim que "*a moça de primeiro era cantando direto [...]. Nas rodas de verso, se uma namora, a outra tem interesse, toma da outra. E a outra já joga aquele verso pra revidar. E a outra já cobre lá em riba, e vai cobrindo e vai embora, e vai embora, tem umas que quer ir até nos tapas*". Como sugere Maria de Bezim, parecia ser crucial redarguir com um verso à provocação infligida, de modo a não deixar que um verso se sobrepusesse ao seu.

Na dinâmica dos jogos de versos, um canto inicial embalava a melodia, o ritmo e o tom para os versos que seriam improvisados entre amantes e rivais. Um deles anunciava, de partida, as habilidades das moças no jogo de versos cantando:

Eu estava na peneira,
eu estava peneirando
Eu estava no namoro,
eu estava namorando.

Eu não sou peneira fina,
nem também de sessar massa,
Eu sou firme no amor
e danada na pirraça.

Os namoros eram animados pela reciprocidade dos versos. O movimento de revide dos versos parece tornar mais divertida e envolvente a *brincadeira*. O dialogismo antagônico é expresso no verso auto-alusivo:

Lá em cima daquela serra
Tem duas pedras de amolar
Uma bate, outra responde
Coisa boa é namorar.

Os versos poderiam prefaciar uma disputa agressiva quando incitassem ciúmes entre as moças. Para se precaver de uma possível ofensa, as moças cantavam:

Eu entrei nessa roda,
Não foi pra agravar ninguém
Joguei verso a menino bonito
Mas não vou tomar de ninguém

A fim de contornar a possibilidade de que os enfrentamentos dos versos terminassem em agressões físicas, as moças entoavam desculpas e apelos para que os versos cantados não fossem tomados como afronta pelas outras moças da roda. A possibilidade de briga também era

ironizada:

Eu não gosto de cantar
em lugar desconhecido
só com medo da peroba
de zoar no pé do ouvido

As provocações incitadas pelos versos poderiam redundar em uma disputa efetiva entre as moças. No entanto, contam que, entre os rapazes, os versos serviam para enfrentar uns aos outros sem agressão física.

Se as rodas de versos são o espaço privilegiado, embora não exclusivo, das performances agonísticas entre mulheres, os homens expressam antagonismo como estética na dança do samba dos reisados. Nas festas de Santo Reis, a dança permanece sendo exclusiva dos homens, assim como o toque dos instrumentos. As mulheres só entram na roda das festas de reisado, ao final das músicas religiosas, quando começa a ser tocado o samba de bumba.

No dia 31 de dezembro, os ternos de reis partem de sua comunidade de origem para *cantar reis* de casa em casa e, nesse percurso, reúnem dinheiro e doações para realizar a festa em devoção ao Santo Reis[86]. Cada terno é reconhecido pelas roupas uniformes, pelos adereços dos chapéus e pela bandeira. Em seu périplo de casa em casa, os reiseiros endereçam suas músicas devocionais ao dono da casa, abençoando sua casa e toda a família. Os integrantes dos ternos percorrem um longo circuito de comunidades rurais, passando pela igreja do Junco, sede do distrito de Maniaçu, até retornarem à comunidade de origem, no dia 6 de janeiro, dia de Santo Reis. E a festa de Santo Reis acontece entre os meses de janeiro e fevereiro.

Os ternos de reis são formados por três pares de instrumentistas: dois gaiteiros[87], dois percussionistas (uma zabumba e uma caixa, instrumento feito com um tronco de árvore oco e revestido com couro de veado) e dois tocadores de *ganzá*. A essa formação, alguns ternos adicionam tocadores de triângulo e de pandeiro. Cada comunidade, geralmente, tem um ou dois ternos de reis, formados por homens da mesma parentela, amigos e compadres que há muitos anos tocam o reisado juntos. Os instrumentos e as habilidades musicais são passados de pai para filho ou do tio para o sobrinho[88].

---

[86] Remete ao episódio bíblico da visita de três reis magos em ocasião do nascimento do menino Jesus. Os três reis são referidos no singular como Santo Reis.

[87] Gaiteiro é como são conhecidos os tocadores de flauta, feita da planta cactácea quiabento e cera de abelha.

[88] A música do reisado que gravei na Vereda dos Cais provocou franca comoção entre os homens do terno de reis ao constatarem que tocavam igual aos pais, tios e padrinhos já falecidos. Acionavam a execução das músicas no gravador repetidas vezes, enquanto enchiam os olhos de lágrimas. Admiravam não só a beleza da afinação, do talento e da sintonia de cada parceiro do terno, mas a coincidência da execução, o tom de voz, o ritmo, os repiques dos instrumentos, que fazia com que eles se parecessem tanto com seus parentes e amigos ao ponto de atualizar uma forte lembrança deles. Otacílio se emocionou ao reconhecer o jeito do tio no seu modo de tocar o instrumento. Esse parecia ser o índice de perfeição daquela execução.

A amizade entre os parceiros dos ternos é fundamental para o êxito da execução das folias[89]. O entrosamento entre eles depende não só do sincronismo, mas também da convivência próxima. Essa observação é válida tanto para os ternos de reis quanto para parcerias de trabalho[90]. É importante que a performance seja executada entre homens que conheçam bem o jeito um do outro de tocar e de dançar, para evitar topadas e descompassos.

Os reiseiros tocam seus instrumentos enquanto se enfrentam na dança. Cada dupla de instrumentista cruza em ziguezague, alternada e rapidamente. O embate é encenado por movimentos de afastamento e aproximação repentinos. Quanto mais entrosado é o terno, mais velozes e fortes são os movimentos dos instrumentistas. O menor desajuste dos passos na dança poderia redundar em um choque violento.

Nas festas dos reisados, somente os instrumentistas dançam. Eles concentram todo o movimento e conduzem a transição das fases da festa, passando de momentos mais compassados e devocionais a momentos de distensão e zombaria. Cada fase da festa é precedida por estouros de fogos de artifício.

Na festa do reisado da Lagoa do Mato, inicialmente os reiseiros dançam e tocam compassadamente as músicas da folia sem acompanhamento de canto. A certa altura das performances, os reiseiros interrompem a música e vão buscar a bandeira do Santo Reis na casa do festeiro daquele ano. Na casa, eles entoam canções que evocavam a cena da visita habitual aos reisados, com cantos de entrada e despedida.

Logo nos primeiros cantos, aparecem três caretas, crianças[91] vestidas de calça e vestido, lenço na cabeça e botina, pequenas monstruosidades forjadas pela mistura de gêneros e pelo uso de máscaras de papelão cujos desenhos remetiam a carrancas e formas demoníacas com chifres. No caminho de volta ao local da festa, as três crianças dançam juntas, em

---

[89] Devo essas observações a meu marido, Jean Camargo, que esteve comigo no início de meu trabalho de campo e pôde acompanhar mais detidamente a amizade entre os reiseiros. Os homens conduzem os ensaios dos ternos de reis com grande paixão e empenho.

[90] Na produção da farinha, a trituração da mandioca é uma tarefa muito arriscada. As raízes passam por um triturador manual, rodado por dois parceiros homens que há muitos anos têm o hábito de trabalhar juntos e executar essa mesma tarefa. O êxito do trabalho de trituração depende de uma equação que coordena o jeito da roda e o jeito dos *rodadores*. Entre os parceiros de trabalho, existem aqueles ‘com quem se roda’ e ‘com quem não se roda’, era um índice de coordenação completa de movimentos e afetos. Era preciso que a roda e os parceiros tivessem costume uns com os outros: um parceiro com o outro e os dois com a roda. O corpo, a velocidade e o balanço dos *rodadores* precisavam combinar com o ritmo, o peso e a inclinação da roda.

[91] Na folia de reis da comunidade de Lagoa do Mato, as caretas são crianças, enquanto que, na comunidade de Contendas, escolhem-se rapazes jovens para se vestirem de caretas. Na Malhada, as caretas são rapazes, um deles é trajado como homem e os outros dois, como mulheres. Depois de serem provocadas, o terno de reis toca um samba de bumba para as caretas dançarem. A careta trajada de homem, armada com um pau, ameaça bater nos homens que dançam com as outras caretas. Os homens encenam uma disputa para dançar com as caretas. E as danças são debochadas e sexualizadas.

movimentos de balanço, e meneiam um feixe de capim anapiê, com o qual ameaçam quem se aproxime. Alguns jovens começam a provocar as caretas até que elas revidem com pauladas. Isso encoraja outras crianças, que, até então, temiam aquelas figuras, a enfrentarem as caretas com zombarias.

De volta ao local da festa, um dos reiseiros avisa às caretas que há dinheiro enterrado debaixo dos arcos de palha de coqueiro que enfeitavam a festa. Elas escavam a base dos arcos e uma delas encontra as notas enterradas. Um dos reiseiros exibe o bolo de notas, fruto do *giro* dos reiseiros pelas casas, a todos, em agradecimento. As caretas dançam um pouco mais ao toque dos reiseiros e desaparecem dentro da casa. A música é mantida até que as mulheres estejam preparadas para as rezas.

A algazarra é, então, interrompida e os reiseiros perfilam-se de frente ao altar de Nossa Senhora Aparecida posicionado na varanda da casa. Os convidados repetem o movimento dos reiseiros. Da varanda da casa, as mulheres mais velhas entoam, em voz agudíssima, a ladainha à Nossa Senhora. As mulheres atribuem a beleza do canto à persistente e habitual prática de rezarem sempre juntas. Os reiseiros respondem às rezas cantarolando. A oração é executada como um canto, em que se alternavam vozes masculinas e femininas. Ao final das rezas e cantos lamuriosos, ajoelham-se todos em silêncio e cada um sussurra suas preces individualmente. Depois das rezas, recomeça a dança dos reiseiros, chamada de cerca de pau, em que os integrantes do terno descrevem um movimento de trançado.

O terno de reis volta a tocar e dançar, mas, desta vez, abandona a coordenação dos passos para lançar-se numa algazarra imoderada. É um momento de distensão, em contraste com a contrição religiosa das ladainhas. Sua performance é executada com movimentos mais soltos e licenciosos. Os parceiros, que antes cadenciavam seus passos, passam a se movimentar ainda mais rápida e agressivamente e, dessa vez, não evitam topadas. Se no primeiro momento era vetado encostarem uns nos outros durante a dança, no momento seguinte, eles procuram o contato corporal com uma provocação galhofeira. A cada topada, na euforia da algazarra, todos riem muito e uma mulher solta o comentário de que aquela dança dos homens mais parece uma *tropa de jegue*.

Depois da algazarra ao toque de músicas sem canto e, portanto, sem destinatário exterior, os reiseiros abrem uma roda e, no centro dela, cada um deles se apresenta com passos duros e marcantes. Dançam com as pernas abertas, batendo a botina com força suficiente para fazer vibrar o chão e levantar muita poeira. Cada um que se apresentava na roda convidava o próximo a se apresentar com movimentos que simulam o ato sexual. O companheiro que recebe esse convite vira o corpo de lado para descaracterizar os movimentos sexualizados. Com gestos

maliciosos, os reiseiros arrancam gargalhadas dos convidados da festa que se aproximam da roda dispostos a participar também. Os instrumentos vão sendo revezados entre amigos que estavam fora da roda. Os meninos se aproximam e arriscam algumas batidas nos instrumentos de percussão. Os passos duros e fortes desafiam, ao mesmo tempo, que convidam um companheiro a uma parceria na dança.

Algumas mulheres, esposas dos reiseiros, são convidadas a tomarem parte no meio da roda de homens e cada uma, a sua vez, demonstra dureza nos passos e traquejo no deboche. O meio da roda é o espaço da ousadia e da criatividade e onde se brinca com as convenções de gênero. Criam-se separações para, em seguida, caracterizar o afrontamento e a ousadia das mulheres. A mulher, no meio do samba, é uma afronta muito bem-vinda e divertida. A afirmação de que "*o samba é dos homens e a mulher tá no meio*", da música sobre a qual já falei, encontra seu sentido na cena final da festa do reisado na Lagoa do Mato. Não se trata de uma declaração de exclusividade de domínio dos homens ou uma reprovação da atitude das mulheres. É, na verdade, a celebração da algazarra e da inconstância dos movimentos de disjunção e conjunção da atuação de homens e mulheres nos momentos festivos.

É preciso haver tensão agonística para que a dança seja bem-executada, o jogo de versos seja divertido e as disputas dos leilões sejam animadas. Em todos os casos aqui apresentados, a tensão agonística é expressa na performance da disputa, na separação entre o plano de ação de homens e mulheres e na sucessão entre momentos de contrição e de distensão em que a audiência participa gradativa ou seletivamente da disputa.

O leilão, por sua vez, assume uma forma agonística clássica que evoca as prestações totais do *Potlatch*, descrito por Mauss (2003)[92]. Mais do que rivalizar a partir da troca de objetos, o leilão coloca em paralelo duas modalidades de disputa: a competição que visa à conquista do objeto e a competição que visa ao prestígio, através da destruição ou da doação do objeto arrematado. Nessa última modalidade, privilegiada pelos quilombolas, a *brincadeira* ativa a rivalidade como uma forma de reciprocidade. As pessoas se engajam nas disputas, não pelo gosto da conquista, mas motivadas pela determinação em evitar a sobreposição do lance alheio e pela satisfação em tomar o objeto uns dos outros, embora ao final utilizem os objetos arrematados para presentear outras pessoas.

O risco dos leilões é que as disputas criem uma diferenciação inadequada que

[92] Vale lembrar que o *potlatch* designa instituições de prestações totais agonísticas. As prestações entre chefes indígenas da Costa noroeste do Canadá e Estados Unidos, conforme descreve Mauss (2003), assumiam um caráter agonístico e poderiam se desdobrar na batalha mortal entre chefes ou na destruição de riquezas. Os participantes também se rivalizam trocando presentes.

hierarquiza vencedores e vencidos. A diferença adequada é aquela que permite o diálogo e a rivalidade como uma forma de reciprocidade. A amizade é possível nas situações em que a divergência e a rivalidade são possíveis. Uma forma de subjetivação divergente que se afirma nas atitudes de insubordinação zombeteira, de afronta e de desafio.

Há sempre o risco das *brincadeiras* se transformarem em desavenças e brigas. As disputas podem tomar uma condução completamente diferente, principalmente quando as possibilidades de diálogo são esgotadas ou restringidas. Esse quadro agonístico poderia ser completado pelas *resenhas* e *desageros* (Cf. glossário anexo) que podem irromper numa disputa de rapazes e de moças numa festa ou, ainda, se prolongar ao longo de anos, como as querelas entre vizinhos e parentes pelo acesso à terra ou à água[93]. Contudo, as brigas destroem a possibilidade da rivalidade e acabam com a tensão agonística.

As *brincadeiras*, ao contrário, mantêm ativa a rivalidade, deixando sempre aberta a possibilidade de reciprocidade das provocações. Uma provocação é sempre a primeira palavra, como um convite ao diálogo, enquanto que um ato violento pretende ser a última palavra ou ato que encerra a possibilidade de diálogo. A *brincadeira* adia, constantemente, a resolução da tensão agonística e faz proliferar uma multiplicidade de diferenças que conjura formas de diferenciação hierárquica, de sobreposição definitiva e de desfecho violento. Essas disputas em ambientes festivos e criativos dão prova da boa condução dessa tensão através de sua ativação constante nas *brincadeiras*.

2.1.5. Amizade e antagonismo

Nesses dispositivos agonísticos, ressoam sentimentos de amizade e de rivalidade de modo indiscernível. Mas, como as *brincadeiras* conseguem combinar amizade e antagonismo?

Essa mesma questão foi formulada por Radcliffe-Brown acerca das relações zombeteiras e licenciosas entre duas pessoas, a qual se convencionou dar o nome de relações jocosas ou parentesco por *brincadeira*[94].

---

[93] Essas brigas têm consequências funestas não só para os querelantes, mas também para o objeto de disputas. A fonte disputada pode diminuir sua vazão e a terra tornar-se infértil, por exemplo. Essas brigas que envolvem atos de subordinação, truculência ou destruição são assimiladas a atos contra a vontade, ameaçando as capacidades produtivas das pessoas, das plantas e da água, com graves desdobramentos ecológicos (tratarei melhor disso nos capítulos 3 e 6).

[94] Entre a vasta e heterogênea literatura antropológica sobre as relações jocosas, opto por me concentrar na formulação de Radcliffe-Brown que, embora não tenha cunhado o termo, contribuiu significativamente para a invenção analítica dessa noção. Minha intenção não é dar conta dessa literatura, mas estabilizar um tipo de

Depois de esclarecer a condição fundamental às zombarias, qual seja, que nenhuma das partes tome-se por ofendido, Radcliffe-Brown observa a forma intrigante através da qual esse tipo especial de amizade se apresenta como "uma combinação peculiar de amistosidade e antagonismo". Essas relações não somente coordenam valores antitéticos como também são estruturalmente ambivalentes: "A relação pode ser descrita como implicando tanto ligação e separação, tanto conjunção como disjunção sociais" (Radcliffe-Brown, 2013, p.86).

Além disso, essa forma especial de aliança, segundo ele, "se opõe frontalmente à relação contratual" (Ibid, p.96). A problemática das relações jocosas pode ser descrita, portanto, através de três aspectos ambivalentes, formulados conforme os parâmetros de sua teoria da estrutura social[95]. Primeiro, uma coordenação de conjunção e disjunção, segundo, uma aliança não contratual e, por fim, uma combinação peculiar de amizade e antagonismo.

Cada um desses aspectos apresenta seus desdobramentos. Na primeira forma, forças disjuntivas e conjuntivas são combinadas nas zombarias. Os movimentos de associação e dissociação são traduzidos do ponto de vista da unidade e da coesão. A conjunção, enquanto ausência de conflito, é obtida ao preço de uma expressão disjuntiva que mantém o conflito em estado de latência. Desse modo, a divisão é sobrecodificada pela unidade.

A segunda representa uma contradição interna à teoria de Radcliffe-Brown, a qual assimila as formas de aliança a um modelo contratual. É ainda mais intrigante, principalmente se nos lembrarmos da visão contratualista dos antropólogos britânicos dos anos 1940 sobre a aliança (Goldman, 2012; 2001 e Viveiros de Castro, 2004). Essas relações caracterizadas pela licenciosidade não poderiam ser comparáveis às verdadeiras alianças[96], regidas por relações contratuais que preveem obrigações e sanções, como as obrigações da troca de dádiva.

Todavia, é a terceira que concentra a problemática da definição do autor sobre as relações jocosas. Essas relações são caracterizadas por uma ambivalência produtiva, em que o antagonismo se faria presente na troca de ofensa e a amizade evitaria que essas ofensas fossem tomadas como tais[97]. Esse aspecto é, porém, assimilado a um mecanismo de resolução de

---

linguagem analítica, a partir do construto de Radcliffe-Brown, para então tentar traduzir e comparar com as *brincadeiras* quilombolas. Privilegio a noção de 'relações jocosas' desse autor por ter esboçado a problemática desse tipo de relação e conservado terminologicamente a indiscernibilidade entre as relações entre afins e aquelas entre aliados clânicos, muito embora ele tenha se dedicado às primeiras relações. Outras designações, como 'parentesco por brincadeira' e 'aliança por brincadeira', propostas por Sory Camara (1992), retiram a ambiguidade das relações jocosas que considero produtiva.

[95] Mais especificamente, refiro-me à premissa segundo a qual toda separação definida pela estrutura social implica uma divergência de interesses e pode resultar num conflito.

[96] Embora as relações jocosas sejam uma forma especial de aliança que acompanha outros modos de aliança, como a aliança por casamento, aliança por irmandade de sangue e a aliança por troca de bens e serviços.

[97] No esquema teórico de Radcliffe-Brown, as relações jocosas constituiriam, junto às relações de evitação, formas

conflitos, para o qual essa combinação seria um modo de controlar antagonismos, mantendo-os, sob uma forma suavizada, como a troca de insultos.

Ao defender a relevância teórica e a singularidade desse tipo de relação social contra as críticas de Griaule, Radcliffe-Brown (2013) é ainda mais explícito quanto ao mecanismo de evitação de conflito que subsistiria nesse tipo de relação. Em uma situação de conflito iminente, pensava ele, as relações jocosas substituiriam o conflito real por um conflito aparente[98], transformando inimigos potenciais em amigos de um tipo especial. Essas relações são consideradas como um instrumento de ajustamento usado para conduzir a rivalidade por outros meios que não fosse a guerra.

De toda problemática das relações jocosas caracterizada por Radcliffe-Brown, a função de evitar conflitos, foi o ponto mais destacado e debatido pela literatura posterior[99]. Ao favorecer uma acepção hierárquica das relações jocosas, essa definição teve consequências que excederam o campo de estudos de antropologia. Como observam Canut e Smith (2006), as relações jocosas, no oeste africano, foram apropriadas pelos Estados Nacionais para combater a diferença e a possibilidade de resistência das aldeias durante o processo de unificação nacional de alguns países africanos. Segundo as autoras, a aliança prazenteira é transformada em uma aliança hierárquica.

Essas autoras (Ibid)[100] mostram como essa forma de aliança entrou em relações de

---

especiais de amizade. Ambas colaborariam para manter o equilíbrio e contornar a mudança que a situação do casamento provocaria. Relação de respeito seria mais comum entre membros de gerações colaterais e a jocosidade, entre membros da mesma geração. A amizade seria diferente da fraternidade. Enquanto a segunda seria regida pela solidariedade entre parentes, a primeira assumiria a forma de antagonismo controlado.

[98] Essa combinação de amizade e hostilidade tem suas variações: momentos em que a hostilidade é real e a amizade é suposta, situações em que a amizade é real e a hostilidade é suposta. Esta última, Mônica Wilson (1957) desdobra mais uma vez: a amizade real das relações jocosas tradicionais (entre primos cruzados) e a amizade metafórica da forma moderna de relação jocosa (entre membros de aldeias rivais que precisam juntar-se nas guerras contra os estrangeiros).

[99] Em reação à chave explicativa funcionalista, outra linha interpretativa, indicada por Canut e Smith (2006), assimilou a antinomia amizade e antagonismo como uma oposição ambientada no contexto de relações de poder. Segundo essa linha, as relações prazenteiras se apresentariam como um dispositivo de dominação e de subordinação de grupos étnicos do continente africano que teria como artifício fazer com que a assimetria entre as pessoas envolvidas não fosse sentida como tal. A amizade seria aparente e artificial, ao passo que a relação de antagonismo seria real. O desdobramento desse construto pode seguir outra linha interpretativa, em que a brincadeira estaria encobrindo relações de dominação. Parecem seguir essa linha, ao tomar as relações de *cousinage à plaisanterie*, estudos como o de Robert Launay (1977), sobre os Jula do norte da Costa do Marfim, e os de Lewis (1958), na Serra Leoa pós-colonial, vistas como uma relação de poder que garantiria a subordinação e a dependência pessoal do ex-escravo, assimilado como primo, em relação ao seu antigo senhor. Desse modo, o parentesco por brincadeira seria uma herança da escravidão, que prolongaria essas relações de dominação. Embora essa linha interpretativa pautada nas relações de poder, segundo Cécile Canut e Étienne Smith (2006), tivesse marcado uma ruptura, nos anos 1970, em relação à abordagem funcionalista de Radcliffe-Brown e à abordagem catártica inaugurada por Griaule sobre o tema, em favor de uma análise histórica e processual das relações de poder e das negociações de identidade, penso que ainda continuariam projetando a lógica da identidade sobre a antinomia, favorecendo uma acepção hierárquica das relações jocosas.

[100] As autoras preferem a formulação ‘alianças prazenteiras’ a ‘relações jocosas’, porque admitem a distinção feita

força com dispositivos identitários de caráter nacionalista do Senegal e de Mali. Esboçam um triste fim para as relações jocosas: manipuladas pelas relações de poder do Estado, elas estariam sendo usadas a serviço da integração hierárquica e sujeitas à apropriação ideológica das políticas de identidade.

As relações jocosas como construto foram encapsuladas pelo modelo do Estado e pela correspondente imagem do pensamento. Como prática, foram capturadas pelo Estado através de políticas de unificação nacional, de identidade étnica e de patrimonialização, que assimilaram essas relações a práticas de pacificação. As relações jocosas perdem seu potencial desestabilizador quando são colocadas a serviço da identidade, seja nacional ou étnica. Tal como uma vacina, a fórmula das "relações jocosas" apresentaria uma versão enfraquecida da diferença, que seria a dose ideal para combater as possibilidades de dissidência, a diferença em todo seu potencial de desestabilização, e reduzi-la à identidade.

Canut e Smith (2006) afirmam, contudo, que mesmo como um dispositivo político apropriável pelo Estado, residiria, ainda, nessas relações, um potencial subversivo. Apropriáveis ou potencialmente subversivas, as relações jocosas tendem a ser definidas em relação à ordem que lhe é exterior.

Se as relações jocosas ou alianças prazenteiras, como preferem as autoras, são passíveis de serem capturadas pelo Estado, isso não quer dizer que partilhem com ele sua origem ou seus propósitos de dominação, de controle e de integração e que só existam na relação com a ordem, seja colaborando com ela, seja subvertendo-a.

Além disso, há uma diferença significativa entre subversão e resistência. Concordo com Herzfeld (1985) quando argumenta que a resistência dos glendiotas não se confunde com subversão, pois não se trata de um desafio à ordem, em um contexto etnográfico em que o desafio é a própria forma social das relações. Herzfeld considera as formas de rivalidade dos aldeões cretenses no conjunto imanente das interações sociais. Embora não estivesse tratando especificamente dos agenciamentos do humor, ele se dedica a pensar a resistência como uma prática cotidiana que não reconhece como legítima uma instância superior que pudesse ser subvertida.

A chave da resistência parece-me ser mais produtiva do que aquela da subversão. Essa resistência, que é exterior e irredutível a uma realidade transcendente e anterior e oposta ao contrato, parece assumir a forma de uma máquina de guerra. Tomando as proposições de Deleuze e Guattari (1997) sobre a máquina de guerra, penso que essas práticas e o construto

---

por Sory Camara (1992) entre 'aliança por brincadeira' e 'parentesco por brincadeira'.

analítico podem ser vistos como exteriores ao modelo do Estado. Com essa orientação, a tônica deixa de ser a conciliação e a integração para recair sobre a dispersão.

Entre os desdobramentos críticos do construto das relações jocosas há, de um lado, um modo de defini-las em relação à estrutura social (a favor ou contra) e, de outro, uma maneira de convertê-las em dispositivo de poder, seja para instrumentalizá-las, seja para denunciá-las e analisar as relações de dominação que a aliança prazenteira encobre. Impressiona a diversidade de usos que podem ter as relações jocosas e suas formas similares: ora pacifica, inverte a assimetria, subverte a estrutura ou camufla relações de dominação; ora combate, atenua, explicita, camufla o antagonismo ou corrobora, questiona a hierarquia. O que parece se conservar é o sentido dos valores de amizade e antagonismo, que continua a fazer com que essa antinomia seja tomada como uma oposição ou incompatibilidade.

Radcliffe-Brown (2013 e 1978) disse repetidas vezes que alguns interlocutores andamaneses e africanos lhe explicavam que evitavam falar com a sogra ou sogro e endereçavam insultos aos cunhados justamente porque são grandes amigos. O autor não dá mais detalhes desse diálogo e das condições da tradução. Entre o que os andamaneses devem ter dito sobre amizade e como Radcliffe-Brown caracterizou essa forma especial de amizade há um interessante espaço de equivocação que não deprecia o trabalho do antropólogo, mas, antes, mostra sua criatividade.

A amizade seria um híbrido que o autor tenta acomodar sob o pressuposto da união, da proximidade e do respeito. Sob essa pressuposição, o antagonismo subsumido pela amizade só poderia aparecer como um simulacro, uma versão amenizada pela *brincadeira*. A amizade seria possível enquanto negação de antagonismo e só evocaria as diferenças com o propósito de anulá-las. A exposição de Radcliffe-Brown nos provoca uma sensação de que os nativos querem o mesmo que nós, a unidade. O problema é que Radcliffe-Brown se detém no ponto em que a amizade se realiza como uma unidade e, ao tomar amizade e antagonismo como opostos, transforma uma inclinação cultural ocidental em uma tendência teórica que equaciona a primeira à identidade e a segunda à hostilidade e à alteridade.

A percepção da insistência da hostilidade na relação de amizade aduz à imagem de uma relação de aliança que traria consigo o signo da alteridade. Mas as interpretações estrutural-funcionalistas e culturalistas dessa “combinação peculiar de amistosidade e antagonismo” acabaram por reduzir ou neutralizar a possibilidade de dissidência e de proliferação das diferenças.

Quais seriam as implicações da comparação entre a fórmula das relações jocosas e os agenciamentos das *brincadeiras* quilombolas? Haveria diálogo possível entre as *brincadeiras*

quilombolas e o construto analítico das relações jocosas? Meu esforço aqui é tentar pensar, junto com as *brincadeiras* quilombolas, outros desdobramentos possíveis para as antinomias de Radcliffe-Brown.

Não acredito que o esquema de Radcliffe-Brown possa ser inteiramente condenado por seus propósitos generalizantes ou pela redução funcionalista das relações sociais. Ao pretender esboçar uma teoria geral das relações jocosas, o autor expõe os termos e os supostos que nos oferecem o vocabulário mínimo e as condições para contextualizar nossos construtos analíticos e tentar traduzir formas particulares de zombarias. A explicitação de pressupostos analíticos ajudaria a iluminar os pressupostos nativos e nos prepararia para a difícil tarefa de "transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos", como o fez Strathern (2006, p.33).

O que as *brincadeiras* poderiam nos fazer pensar a respeito do modo como lidamos analiticamente com as *brincadeiras*? Há um campo amplo de equivocação entre os homônimos que é preciso considerar. Por ora, adianto que esse exercício comparativo me fez lidar com a inclinação analítica de relegar a *brincadeira* a uma posição menor e suplementar com relação aos temas da vida social que hierarquizamos como mais relevantes e totalizadores, como o conflito. Precisava conferir, na escrita etnográfica, uma dignidade comparável àquela que os nativos conferiam às *brincadeiras*. A comparação também é válida para mostrar como as noções de amizade, antagonismo, aliança, conjunção e disjunção estão enraizadas no discurso da identidade, ao qual o discurso acadêmico é vulnerável. Penso que a lição de Strathern resida na advertência segundo a qual é preciso jogar com esses pressupostos para que não sejamos dominados por eles.

Amizade e antagonismo remetem a princípios de similaridade e alteridade que informam a maneira como concebemos a natureza das relações sociais. Como observou Rupert Stasch (2009), a similaridade domina logicamente os modelos teóricos de vinculação social. Contrariando essas suposições, na forma da relação entre os Korowai da Indonésia é a alteridade que não se opõe à conexão e à proximidade social. O que aproxima as pessoas não é aquilo que elas teriam em comum, mas justamente aquilo que as diferencia. Nesse contexto, o laço social conjugaria alteridade e envolvimento.

É sobre esse deslocamento que o tema da tensão agonística precisa ser recontextualizado. As ações das *brincadeiras* não visam a amenização da tensão agonística, mas ativá-la continuamente. É a ativação dessa tensão que produz o envolvimento. Amizade e antagonismo deixam de parecer contraditórios quando são assumidos como formas análogas de

reciprocidade[101]. A reciprocidade de provocações jocosas é o motor da rivalidade e induz à maior reversibilidade entre interlocutores[102]. É a impermanência da sucessão entre conjunção e disjunção que impede a integração e a síntese hierárquica ou unificadora.

Em contextos em que a paz universal não é a forma ideal da socialidade, nenhuma das formas poderia englobar a outra. Como observou Clastres (2011), do mesmo modo que a hipótese da guerra geral é uma impossibilidade, a total identificação não é menos sociologicamente improvável. A amizade generalizada colocaria em risco a liberdade, ao passo que a hostilidade generalizada ameaçaria a igualdade. Nem tão igual que anule a diferença, nem tão antagônico que verticalize a diferença e acabe com a igualdade. A sociedade primitiva, para Clastres, tenderia a buscar um meio-termo entre amizade e hostilidade.

A alteridade caminha junto com a simetria. A definição das relações jocosas enquanto uma combinação de antagonismo e amizade traz o sinal da alteridade. No entanto, a condição de possibilidade desse tipo de aliança é que as pessoas envolvidas possam tratar umas às outras como iguais e por um modo de tratamento recíproco. Essa igualdade não se confunde com identificação, mas remete a um plano simétrico que, no esquema de explicação de Radcliffe-Brown, corresponde a uma equidade de *status* e geracional.

A forma de envolvimento entre os quilombolas dos gerais de Caetité não é, certamente, a identificação, mas sim a rivalidade jocosa, o desafio, a *pirraça*. Esse envolvimento, orientado pela lógica da diferença, exige a reciprocidade e um plano simétrico para as ações. Amizade e antagonismo são o duplo movimento do desafio. Essa combinação singulariza esse tipo de agenciamento jocoso, que rivaliza sem hierarquizar e que mantém em seu interior os traços da alteridade. A rivalidade afirma a diferença contra a identificação, a integração e o consenso, e se desenvolve sobre o plano simétrico que impede a redução hierárquica das diferenças. A rivalidade é uma forma de envolvimento entre iguais.

Não há nada mais alheio às *brincadeiras* do que o acordo ou o ajustamento entre as partes. A instituição de uma instância superior ou de um ponto de vista exterior às partes envolvidas, onde pudesse ser alcançado o consenso, seria o fim da rivalidade que não cessa de divergir. Contra a grande diferença que o acordo institui entre duas pessoas e uma perspectiva

---

[101] Aqui, acompanho a posição de Herzfeld (1985), segundo a qual o roubo e outros atos agressivos são formas de reciprocidade. A troca de insultos também aduz, de certo modo, a uma forma especial de reciprocidade, já que a teoria sobre as relações jocosas seria suplementar a uma teoria social da troca, para Mauss (2005), e complementar a uma teoria geral da amizade, para Radcliffe-Brown (2013).

[102] É desse modo que Orlandi (1996) caracteriza o discurso lúdico. O grau de reversibilidade entre interlocutores é total nesse tipo de discurso, ao passo que no discurso autoritário essa reversibilidade é zero e no discurso polêmico ela é controlada. Esse aspecto do discurso lúdico possibilita uma maior abertura para a variação de sentido.

superior, a *brincadeira* faz proliferar pequenas diferenças, como nas sobreposições de versos ou de lances nos leilões. Contrariamente à suposição do acordo, os quilombolas parecem apreciar aquela inspiração que Herzfeld (1998) ressaltou sobre os glendiotas de Creta, qual seja, o gosto de "viver sem pretensão de consenso".

O consenso não é o fim ideal das relações sociais. A rivalidade não cessa de divergir e de contrariar o consenso e, portanto, estaria longe de ser tomada como instrumento de controle social ou de evitação de conflitos. A rivalidade jocosa não é apenas uma aparência, mas uma estética do combate e uma ética da insubordinação. Não há consenso que esmague a possibilidade de diferenciação e divergência.

A *brincadeira* não se opõe ao respeito, do mesmo modo que não desafia a ordem social, como se essa existisse enquanto uma exterioridade, já que, de modo análogo ao observado por Herzfeld (1985) entre os glendiotas, a forma de suas interações discursivas e performativas é o desafio. Não faria, portanto, sentido afirmar que a *brincadeira* subverteria a ordem social. Ao invés de considerar a *brincadeira* sob a chave da subversão ou da dominação, acompanho seus agenciamentos como uma modalidade de resistência.

Penso as *brincadeiras*, a partir de Guattari (2012), como pontos de singularização, ao mesmo tempo vulnerável e resistente, que tanto pode ser encapsulada em uma forma de estratificação ou hierarquia quanto pode entrar numa micropolítica de singularização que cria a possibilidade de resistência. O agenciamento da *brincadeira* concorre para uma formação subjetiva dissidente, que se produz pelo desafio e pelo afrontamento das provocações. A alteridade está contida nessas linhas de subjetivação.

A postura agonística e a postura irreverente são coincidentes. Longe de ser um mecanismo de superar tensões, a *pirraça* e as *brincadeiras* constituem um esforço para manter as tensões agonísticas. Sem tensão, não pode haver aliança, conforme chamou a atenção Herzfeld (1985), e, nem mesmo, penso eu, a amizade, a brincadeira e a graça.

2.2. A resistência

2.2.1. É preciso saber responsar

A *pirraça* funciona, dentro da *brincadeira*, como um instrumento que as pessoas praticam para provocar e envolver o interlocutor. No entanto, a *pirraça* pode funcionar como uma arma e, ao invés de provocar o riso, tem como propósito, justamente, '*tirar alguém do certo'* ou deixá-lo sem graça. O que está em jogo não é a capacidade de fazer rir, mas a habilidade de afrontar.

Essa prática discursiva é disparada como uma arma[103] que pretende acertar o interlocutor de modo a comprometer suas possibilidades de reação. Para esses usos, é preciso saber responder ou, em termos nativos, saber *responsar* uma provocação. E essa habilidade não se restringe ao contexto de uma adivinha divertida.

Em várias situações, observei Teresa lançando mão da *pirraça* para '*tirar alguém do certo*'. Numa tarde, um vendedor de carne da comunidade de Canabravinha, conhecido como Louro, apareceu na casa de Teresa para tratar da encomenda de um fato de gado[104]. Ele conversou com Teresa e combinou o dia da entrega do lado de fora da casa, desculpando-se que não queria entrar por ter vergonha de mim. Dois dias depois, à noite, ele retornou para entregar a encomenda e, novamente, se recusou a entrar. Enquanto Teresa conferia todos os itens do fato, ele aproveita a ocasião para lhe fazer uma pergunta: "Ô, *Teresa, tu não tem vergonha dessa mulher que está aí na tua casa?"*. Teresa respondeu que não, pois eu "*era acostumada com o povo da roça*". Então, o homem se fez mais explícito: "*É por mode o fato do gado que fica fedendo"*. Teresa reagiu com outra pergunta*: "E você, não tem vergonha de vender fato, não?"*. Teresa entrou em casa agitada e resmungando: "*Bestagem! Fica perguntando se eu não tenho vergonha de comprar fato. Agora toma"*.

Em outras ocasiões, algumas pessoas poderiam mostrar-se acanhadas quando ainda não me conheciam. Logo nos primeiros meses de campo, durante a organização de uma novena no Lajedinho, algumas mulheres estavam curiosas para saber sobre mim e perguntaram para Teresa se eu era casada e tinha família, referindo-se diretamente a filhos. Teresa voltou-se para

---

[103] A noção de sotaque apreendida por Paula Siqueira (2012) no contexto da feitiçaria, no candomblé do interior da Bahia, contém essa mesma capacidade projetiva, cujo objetivo é alfinetar as pessoas implícita ou explicitamente. Ela constitui o sotaque como uma palavra-arma que, embora não se mostre inteiramente como alfinetadas discretas, tem o propósito de atingir a pessoa de que se fala.

[104] Fato é um conjunto de vísceras que inclui o bucho, as tripas, o bofe e vem sempre acompanhado dos mocotós e da cabeça do animal, como um brinde ou uma cortesia do vendedor.

elas e disse: *"Pergunta pra ela o que quer perguntar, ela é rachada que nem nós. Ela só está beliscando, roçando na beira, mas ainda não tem filhos"*. Daquele modo, ela fez todas nós rirmos. Dizer que eu era mulher como elas não constitui uma afirmação do "mesmo", uma identificação que anule diferenças, mas a afirmação de condições simétricas de interlocução. Teresa era sempre a primeira a me *pirraçar* e isso acabava abrindo espaço para que outras mulheres também se sentissem à vontade para fazê-lo. Ela me introduzia na cena do diálogo ao me mostrar como uma pessoa disponível para interlocução direta e para a zombaria.

Mas, no caso do vendedor de fato, a *pirraça* é desferida como um revide contra uma humilhação. Do mesmo modo, é com uma *pirraça* que se reage a modalidades de diferenciação hierárquica. Durante uma viagem ao baixio, enquanto procurávamos a casa de uma amiga de Teresa, topamos com Maria, da comunidade do Cipoal, que perguntou com curiosidade: *"Ei, Teresa, quem é essa?"*, referindo-se a mim. Eu me adiantei, apresentando-me como antropóloga que estava a escrever um livro sobre os quilombolas. Teresa se reteve ao essencial das respostas para aquela situação: - *Ela é dos quilombolas*. Maria, então, exclamou com surpresa: *"Quilombola!? E quilombola é tudo preto!? Mais vale um preto limpo do que um branco sujo"*. Teresa não gostou do comentário de Maria que, de algum modo, lidava com a suposição de uma diferença hierárquica entre negros e brancos e reagiu a ele evocando um episódio em que ela teve de dar uma *resposta* a uma amiga que pretendia assimilar as relações entre negros e brancos em uma hierarquia de valores. A amiga estava inconformada com o casamento de um de seus sobrinhos com uma moça negra e Teresa se incomodou com a atitude da amiga: "*ela estava desfazendo da mulher de seu sobrinho, mas eu me senti porque nós tudo é moreno*". E deu-lhe uma *resposta*: "*falei que ela fosse ao curral e tirasse o sangue de uma vaca branca e de uma vaca preta e visse se tinha alguma diferença. E falei mais outras coisas que não lembro*". E ressaltou o efeito de sua *resposta*: *"Deixei a mulher sem graça"*.

A *resposta* que procura deixar alguém sem graça exige uma habilidade de jogar com a vergonha. Ser afetado de vergonha, seguindo as proposições de Spinoza (2010), é imaginar-se como causa interna do ódio de alguém e permitir que isso o censure. O jogo discursivo constitui uma maneira de se defender de afetos tristes e exige o exercício da alegria, no sentido de Spinoza, como uma paixão que aumenta sua potência de agir. De posse da alegria, enquanto uma paixão ativa, Teresa consegue jogar com a vergonha sem ser afetada por ela.

Esse jogo de afetos nos remete às observações de Spinoza, segundo as quais o exercício do poder teria necessidade de inspirar paixões tristes que diminuam a potência de agir das pessoas. No caso relatado, afetos tristes, como a vergonha, participam das diferenciações hierárquicas e de práticas de subordinação e dominação. A resposta de Teresa mostra que

pretender instituir ou corroborar uma diferenciação como essa seria o verdadeiro motivo para sentir vergonha. 'Deixar sem graça' é fazer com que a pessoa que pretendia afetá-la seja ela mesma afetada de vergonha.

Em todos os casos, há uma tensão assimétrica. Seja com a intenção de fazer graça ou de deixar sem graça, Teresa lança mão da *pirraça* para reivindicar um plano simétrico para a interlocução. Como bem pode ser confirmado no relato desses casos, minha presença provocava reações diversas nas pessoas. Para mim, algumas vezes, essa reposição da simetria da cena dialógica, através das *pirraças* de Teresa, era a condição de possibilidade do próprio diálogo com outras pessoas.

2.2.2. A sabedoria

"Sabedoria" não é uma palavra muito apreciada entre o *povo* da Malhada. Costumam chamar de *sabedoria* alguém que *quer ser gente, que quer ser bom*, no sentido de querer ser superior ao outro. O uso irônico e depreciativo nos faz notar a arrogância que subsiste na noção de *sabedoria*.

Essa palavra também aparecia em alguns rumores sobre casos mais expressivos de antagonismo na comunidade. Disse-me Teresa que *"de primeiro, o povo era unido, não sabia de nada, agora alguém quer saber mais do que os outros"* e conclui *"o problema é a sabedoria"*. Apesar da homonímia com a palavra que identificamos à Razão, *sabedoria* é uma noção equívoca. Esta noção não denota uma qualidade ou uma reserva de conhecimento, mas remete a práticas com pretensões hierárquicas e identifica pessoas que agem dessa maneira. Os vizinhos se defendem dessas pessoas e de suas pretensões com a prática de *'tirar do certo'*, a arte da *pirraça*.

Os *sabidos* que emergem dentro da comunidade são logo destituídos por meio da *pirraça*. Quando uma liderança religiosa local, que conduzia o culto dominical católico, sentiu-se em condições de impor um padrão de "bom comportamento", silencioso e contido, durante o culto, ela foi achincalhada com imprecações escritas na parede da igreja. A humilhação pública fez com que ela moderasse suas pretensões de julgar moralmente as atitudes de seus vizinhos. Mas, ainda hoje, os motoqueiros e as crianças fazem questão de produzir bastante barulho durante o culto para *pirraçá*-la e lembrá-la de que não se pode reivindicar uma posição acima dos outros. Eles se indispõem contra o princípio de unificação e de concentração de poder

que o coordenador da comunidade eclesial de base pretendia representar. A *pirraça* é agenciada como um mecanismo 'contra-Estado', se tomarmos os princípios do dispositivo formulado por Clastres para a sociedade indígena[105], que impede a hierarquia e a concentração de poder.

Em uma situação como essa, a *pirraça* reclama a simetria entre as partes envolvidas no jogo de provocações. Contra pretensões hierárquicas, ela intervém para '*tirar do certo'* quem quer que arrogue a si uma prerrogativa calcada em um saber ou em uma ordem que ultrapassa a experiência comum.

Além dos *sabidos*, atravessam a comunidade os *estudados*, em especial os funcionários das empresas de energia nuclear e energia eólica. Os moradores de Malhada e de outras comunidades convivem com a preocupante vizinhança da mina e usina de urânio radioativo explorada pelas Indústrias Nucleares do Brasil (INB). E, mais recentemente, foram compelidos a lidar com a chegada de empresas de construção de aerogeradores em seu território e com o assédio de engenheiros, geólogos, cartógrafos e advogados. Os funcionários da INB atravessam as roças, quebram lajedos para fazer a prospecção, sem buscar autorização dos donos das terras e "*sem dar assunto para ninguém*". Já, os advogados e pesquisadores da empresa de energia eólica assediam as pessoas da Malhada para negociarem suas terras.

E esse plano simétrico, que o humor enseja, pode ajudar a compreender os enfrentamentos verbais que modalizam uma forma de resistência dessas comunidades rurais negras contra agentes capitalistas. Os relatos que eles me contavam desses encontros tensos carregavam, sempre, uma pitada de humor.

[105] O mecanismo 'contra-Estado' não se restringe à socialidade indígena, como argumenta Goldman (2011), ele permanece ativo em processos micropolíticos internos à política ocidental que conjuram a concentração de poder.

2.2.3. A violência mais excomungada

Foto JulianoVilasboas CPT

Imagem 6 – Odetina, na reunião do dia 9 de março, no prédio escolar da Malhada

Odetina conta o caso da chegada da *Urana* na reunião com os homens da *Eólica*: *"Eles diziam: - 'não vai perturbar, não'. [...] E não perturbou, não. Mas a matéria perturbou com o povo. [...] Não precisou falar: sai! A obra, a ação da obra é que resolveu o problema. A gente já está assombrado, não está? Agora é-vem essa energia aí."*

"*Uma coisa sem pé nem cabeça, não achei graça*", assim Teresa avaliou a reunião do dia 9 de março de 2012, no prédio escolar da comunidade, entre os moradores da Malhada e a equipe de funcionários e colaboradores de uma empresa de construção de aerogeradores que pretendia construir um parque eólico sobre a terra, ainda não titulada, da comunidade. A reunião havia sido convocada pela empresa de construção de aerogeradores com o propósito de negociar a regularização da terra e posteriores contratos de arrendamento.

Aquela reunião perdia a *graça* na medida em que era dominada pelas convenções da negociação capitalista, que impunha um controle sobre a reversibilidade entre interlocutores e conspirava contra o plano simétrico do diálogo. A negociação restringia as possibilidades de polissemia e inviabilizava a provocação enquanto proliferação de sentidos e de vozes. Naquela nova cena de disputa, mediada pela negociação, enquanto uma parte individualizava a propriedade, instituindo-lhe um sujeito reconhecível juridicamente, a outra parte coletivizava, descodificava e afirmava a impossibilidade de constituir um sujeito implicado na relação com

aquele significante.

Naquela reunião, a empresa havia reunido a seu favor, além de sua equipe de funcionários e colaboradores, entre advogados, engenheiros e cartógrafos, um fazendeiro e também vereador de Guanambi, que se apresentou como suposto dono das terras da comunidade. A Associação de Agricultores Familiares da comunidade do Quilombo de Malhada, por sua vez, contava com o apoio de membros da Comissão Paroquial de Meio Ambiente (CPMA) e da CPT.

Não era a primeira vez que uma grande empresa importunava o povo da Malhada. Há mais de catorze anos se instalara, nas vizinhanças, uma usina de exploração e beneficiamento de urânio. Bem antes de começar a funcionar a mina de urânio, nos idos anos 1990, já observavam a movimentação de técnicos engenheiros e técnicos de várias especialidades que mediam e fotografavam os lajedos. Nesse tempo, irmã Hilda, uma missionária italiana que coordenava a pastoral da criança em Caetité, andava pelas comunidades cantando um alerta: "*urânio mata, urânio mata, minha gente*". E fez o que podia para que a mina de urânio não fosse instalada naquele lugar. Mas, não demorou muito, a diocese a transferiu para trabalhar no município de Guanambi. Dona Cecília, da Lagoa do Mato, ainda lembra com nitidez das palavras da irmã Hilda, antes de se despedir. Ela clamava para que as comunidades se preparassem porque ainda viria muita gente querer tomar as terras.

Logo depois, chegaram as máquinas e seus operadores para quebrar pedra e escavar o terreno da forma que lhes aprouvesse. Entravam na terra de qualquer um, nem *davam ousadia*, derrubavam roça de mandioca, passavam por cima de plantações de palma e arrancavam umbuzeiros, se necessário fosse, para dar passagem às máquinas e estradas. A *Urana*, como as pessoas da roça se referem às Indústrias Nucleares do Brasil, colocou em vários lajedos uma *plaquetinha* de metal com seu símbolo, três letras grandes e amarelas: INB.

Depois, partiu para construir a mina e a usina numa região circunvizinha à Malhada. Por lá, o estrago foi incrivelmente maior. Três comunidades inteiras foram removidas e aquelas que permaneceram foram reunidas na associação de trabalhadores rurais do Riacho da Vaca. Teve gente que se recusou a sair e, antes que as máquinas chegassem, tirou a vida com as próprias mãos. Outras foram perdendo a vontade de viver e, antes da consolidação do projeto de destruição, já estavam gravemente doentes e se mudaram para o cemitério da cidade. Aos poucos, mais pessoas foram embora para a cidade, por não suportarem o julgo da empresa, que mantinha controle sobre o território e sobre as fontes de água, e o medo de que a contaminação das águas adoecesse toda a família. A todas aquelas pessoas que moravam nas imediações do projeto da mina, o prefeito Dácio de Oliveira, o governador Paulo Souto, também geólogo e

filho de Caetité, e o presidente da INB, Alfredo Trajan Filho, engrossaram o coro de outros vários porta-vozes da INB, assegurando a lisura e os benefícios do empreendimento.

Naquela reunião do dia 11 de março de 2012, Odetina se lembrou vividamente da maneira como os funcionários e aliados da INB falavam:

> *... 'Não vai perturbar, não'. Dizia que ia trazer uma grande riqueza para o povo. Muita riqueza ia trazer. E não perturbou, não. Mas a matéria perturbou com o povo. Ou morria de câncer..., aí o povo foi saindo, ó. Não precisou falar: sai! A obra, a ação da obra é que resolveu o problema. A gente já está assombrado, não está? Agora é-vem essa energia aí. É-vem a outra: 'não vai preocupar, não. Não vai preocupar, não'. Pelo menos a gente está escutando mais. O que eu falei para o senhor aqui eu tinha escutado na rádio e ele estava explicando por onde essa energia tinha passando. E o resultado. E ele me respondeu que nem tudo o que se conversava na rádio a gente pode conversar. Mas a nossa rádio educadora de Caetité quando ela solta uma palavra... bem, agora chegou o ponto: 'Não vai prejudicar'. E lá tem a plaquinha: 'proibido entrar'. Conheço muita gente aqui. As mulherzinhas iam caçar um tiquinho de lenha. Vocês sabem quanto um carro de lenha agora está custando? 100 reais! Porque no mato onde nós caça, os homens da empresa está lá e nós está proibido entrar. Nós não pode entrar*[106].

Agora, como disse Odetina, todos estavam muito atentos a tudo o que os *homens da eólica* falavam. E escutavam atentamente as entrevistas com diretores e advogados das empresas promovidas pela Rádio Educadora Santana de Caetité. Odetina remetia, em sua fala, a uma entrevista do diretor de uma das empresas de energia eólica, que havia dito, com todas as letras, que no raio de mil metros das torres não poderia haver casa. E era com base nessa entrevista que ela e Alípio questionavam, na reunião, o argumento da empresa de que não haveria prejuízos e danos e as desculpas dadas pelos advogados.

Depois de ter cercado uma área de uso comum da comunidade, pendurado placas de propriedade, os representantes da empresa levaram para a reunião o suposto dono da área, com quem a empresa já havia negociado a compra e que era completamente desconhecido por aqueles cujas famílias vivem naquelas terras há mais de cem anos.

O riso foi geral quando o arrogado dono das terras disse que tinha comprado um *mato muciço*, uma mata virgem, ao que Alípio reagiu dizendo que ele procurasse a pessoa com quem ele tinha feito negócio, pois ela o tinha enganado. Ali só havia capoeira. Nos períodos mais secos do ano, um *mato muciço* e uma capoeira antiga parecem, a um observador de fora, um mesmo emaranhado de gravetos secos. Onde a equipe técnico-jurídica identifica uma porção de caatinga nativa, atribuída a um proprietário externo, a comunidade, os moradores dessa comunidade reconhecem vários *rancadores*, antigas roças abandonadas dos avós e riem-se

---

[106] Agradeço a Gilmar Santos, João Batista Pereira e Juliano da CPT de Caetité pelas gravações e fotos dessa reunião.

daqueles que não sabiam distinguir um *rancador* de um *mato muciço*. Riram, também, das placas de "proibido caçar e pescar" espalhadas ao longo dos limites da área cercada, um lugar tão mal conhecido pelos arrogados novos e antigos donos que ainda não repararam a falta de água ao redor.

Apesar de todas essas condições, a equipe da empresa designava aquela reunião de negociação e dizia que queria negociar "*de um jeito que ficasse bom para todo o mundo*". Tinha a expectativa de que numa reunião, normalmente reconhecida como uma assembleia para expor opiniões contrárias, a conversa poderia ser conduzida a um ajustamento e à superação das divergências ao seu favor.

As empresas de energia eólica não têm os poderes de que se serve a empresa de energia nuclear, que passou por cima de qualquer possibilidade de negociação, como o próprio braço do Estado. A empresa pública[107] mostrava o que Clastres (1968) designou como a "dupla face do Ocidente": a Violência, contando com uma diretoria militar e servindo-se de aparelhos próprios de repressão e vigilância, e a Razão, ao conjugar a exploração mineral à pesquisa e ao desenvolvimento tecnológico, enquanto entidade articulada ao Ministério da Ciência, da Tecnologia e da Inovação.

A situação em que se encontravam encurralados, entre a usina de urânio e o projeto do parque eólico, é referida, na fala de Teresa, como "*a violência mais excomungada que já teve aqui*". O sentido nativo de *violência* denota situações consideradas injustas, que não se restringem a atos violentos e formas extremas de agressividade. *Violência* parece remeter, mais precisamente, a uma condição de abuso e de iniquidade, em que cada um desses empreendimentos se alia a um terceiro (ao Estado e suas autarquias e ao Direito) contra as comunidades rurais[108]. Assim, *violência* caminha junto com a *judiação* e a *malvadeza* e interpõe limites ao diálogo e, por consequência, ao dialogismo da *pirraça*. É a perda da reciprocidade na fala, em que '*um só quer falar'* e ter razão e, assim, sobrepor uma única perspectiva que se quer definitiva. Nesse sentido, *brincadeira* e *violência* se opõem como polos, o início e o fim da possibilidade do diálogo.

É o monólogo ou o discurso que quer se impor sobre o diálogo e produzir, como efeito, o silêncio. Cansado de tentar fazer com que suas reclamações fossem ouvidas e consideradas por funcionários da INB, seu Florisvaldo, da comunidade da Gameleira, que fica a menos de um

---

[107] Mais especificamente, as Indústrias Nucleares do Brasil são uma sociedade de ações de economia mista cujo sócio acionário majoritário é a Comissão Nacional de Energia Nuclear

[108] Chamam de *violência*, por exemplo, a situação hipotética de uma disputa eleitoral entre três candidatos, o que impossibilitaria o formato dual da rivalidade e remeteria à iniquidade na disputa a três, que facilmente vira uma disputa de dois contra um.

quilometro da mina de urânio, numa das reuniões da CPMA, sintetiza magistralmente essa prática de silenciamento, dizendo que o povo da *Urana 'tem um certo'* de querer falar sozinho. Ele se dirige às pessoas das comunidades de Malhada e Lagoa do Mato, também presentes naquela reunião, instando para que não aceitassem essa prática: "*O que qualquer um aqui falar tem um grande valor, mas se for gerente [da INB] que fala, para mim não vale. Querem falar primeiro do que nós. Mas nós temos que falar primeiro*".

Para além das práticas de silenciamento, a *Urana* silencia de outras formas. Recruta membros de algumas parentelas das comunidades do entorno da mina ao oferecer emprego com carteira assinada. Para os jovens sampauleiros, um emprego no horto da mina de urânio constitui uma alternativa ao exaustivo regime de trabalho nas lavouras de cana-de-açúcar de São Paulo e Mato Grosso. Mas, cada denúncia das condições de trabalho, é respondida com demissões. As pessoas evitam criticá-la, pois temem que isso custe o emprego de um parente. Além dessas tecnologias do poder disciplinar, a *Urana* ainda se serve da "*ação da obra*", dos efeitos da contaminação radiológica. As atividades de exploração da mina provocam um medo abafado nas pessoas, que evitam falar sobre os riscos, como um modo de controlar discursivamente as possibilidades de contaminação[109].

Como disse Dona Odetina, a equipe da *Urana* não precisou gastar muita saliva para convencer as pessoas a saírem das suas terras, "*a ação da obra é que resolveu o problema*". Em condições diferentes, os homens da eólica tinham a incumbência de convencer e marcavam presença nas comunidades para conseguir regularizar e arrendar as terras necessárias para a construção do parque eólico.

Silvano me contou sobre uma das visitas dos homens da eólica e a agitação que sentiu ao se encontrar com o fazendeiro que dizia ser dono da Queimada: "*quando vi que era energia eólica meu sangue frigiu, ia falar que eles suvertissem daqui. Chegou o capitalista, o enfrentado, o buchudo, o gordão... Sumiu, foi dando espirro que nem veado...saliva de ladroagem. Benvindo* [da Lagoa do Mato] *pode rezar 'creio em Deus pai' que isso é feito*

[109] Em outro momento, tratei dos impasses da fala das vítimas da contaminação radiológica com Césio-137 (Vieira, 2014). Aos vazamentos radioativos, seguem-se práticas de contenção do vazamento de informações. O medo se espalha de modo contagiante e as pessoas que vivem sob essa tensão evitam verbalizá-la para tornar um pouco mais tolerável a vida sob o signo do risco radioativo. A analogia entre o contato/contaminação e o relato e o controle da linguagem técnica sobre as narrativas também são percebidos por Zonabend (1993), em pesquisa com os trabalhadores da indústria Nuclear da Península de Coletin, na Normandia. Do mesmo modo em que se resguarda de tocar ou ter contato com a energia nuclear, as pessoas não ousam falar sobre o risco desse contato, em um claro paralelo entre o toque/contágio e a fala/contágio. Falar revela o medo e torna-o contagioso. Adriana Petrina (2002) observa um comportamento esquivo nos trabalhadores das zonas de exclusão de Chernobyl ao falar sobre a possibilidade de contaminação radiológica e uma recusa deliberada em falar no futuro.

tentação".

Com obstinada insistência, os homens da eólica conseguiram alguns aliados entre os camponeses[110], dispostos a *acoitar* os advogados da empresa e ajuda-los, indicando nomes e o local de moradia das pessoas e, por vezes, acompanhando-os em suas abordagens.

Embora parte dos moradores das comunidades vizinhas tivesse assinado contratos de arrendamento com aquela empresa, na comunidade de Malhada, cujo território consta nos traçados do projeto do parque eólico, nenhum acordo ou contrato fora efetuado. As reuniões da associação de moradores eram tomadas por uma balburdia, que atordoava os profissionais enviados para "esclarecê-los" e "convencê-los". Os *estudados*, como são designados os representantes das empresas, tinham dificuldade de encerrar a controvérsia com relação às terras e neutralizar o enfrentamento discursivo.

Nesse tipo de situação discursiva, como a reunião, Teresa confidenciou-me, certa vez, que não deixa de falar "*pelo menos uma coisinha*". Disse que, mesmo "*falando errado*", ela não ficava calada. Parece ser preciso falar para repor a cena do diálogo e não deixar que os *estudados* das empresas falem primeiro, impondo suas condições e seus critérios, e digam, literalmente, a última palavra. A provocação é uma maneira de combater esse *certo* do pessoal da empresa de querer falar sozinho.

---

[110] Alguns desses aliados das empresas, impacientes e apressados, chegavam às casas e já pediam logo o documento e a assinatura com desculpas mais diversas. A pressa e o afã pela assinatura deixavam os donos da casa desconfiados. Mas, em alguns casos, o contrato não era lido e logo era assinado, fiando-se na confiança que tinham naquelas pessoas acostumadas a frequentar suas casas, trabalhar e festeja novenas juntas. Esses colaboradores, que antes eram recebidos nas varandas das casas como um amigo, passaram a não mais ser bem-vindos nas comunidades quando se constata a real dimensão das terras arroladas nos contratos e as determinações que concediam à empresa a prerrogativa de decidir onde os agricultores poderiam trabalhar e criar seu gado e onde implantariam as torres, subestações, estradas e outras obras.

2.2.4. ‘Tirando do certo’

Foto Juliano Villasboas (CPT)

Imagem 7 – Depois da reunião no prédio escolar

Reunião do dia 9 de março de 2012. Da esquerda para direita: João, Ormezina, Cidinha, Alípio, Ana de Miúdo com Luquinha no colo, Joaquim, Diu, Epídio, Miúdo, Zé Nivaldo, Odetina, Maria de Epídio, Ageu, Silvano e Bezim. À frente: Ana de João com Vito no colo, Zequinha com Jô e Ró, Luciana, Rena, Moacir do Sindicato e Gilmar da CPT.

Os encontros com os *homens da eólica* eram narrados sem poupar detalhes do enfrentamento discursivo. O ponto alto dessas narrativas era, justamente, quando o narrador ressaltava, para a audiência de parentes e amigos, a resposta certeira que ‘*tirou os homens do certo’*.

Zequinha gostava de contar e repetir o diálogo travado em um dos encontros com os *homens da eólica*. Numa tarde de fevereiro, Zequinha amarrava sobre a bicicleta um feixe de lenha que havia acabado de retirar da sua roça pela estrada da Queimada, quando o cartógrafo da empresa o interrompeu para pedir que ele lhe mostrasse, dentro de uma densa capoeira, as extremas da comunidade de Malhada e da Lagoa do Mato. Zequinha deu a desculpa de que não sabia exatamente onde era o limite e chamou compadre Alípio, Ageu e Zé Carlos para ajudá-lo a identificar a picada velha. Quando viu todos aqueles homens de facão embainhado e enxada na mão, o cartógrafo tomou um susto e voltou para o carro com a desculpa de que tinha esquecido um equipamento. Quando reencontrou o grupo na capoeira, o cartógrafo trazia uma

capanga, dentro da qual não dava para saber se tinha um equipamento ou uma arma. Mas, mesmo assim, eles lhe mostraram as extremas e os *rancadores* antigos de seus avós, conforme lhes havia sido demandado.

Uma ou duas semanas depois, o cartógrafo mandou avisar Zequinha que queria conversar com ele novamente, mas, dessa vez, o encontro seria no prédio escolar e ainda recomendou, expressamente, que fosse sozinho. Zequinha vai ao seu encontro alguns minutos depois do horário combinado e, no caminho, ele topa Silvano, Alípio e Jailton, que concordam em acompanhá-lo até o prédio. Como o cartógrafo queria lhe falar em particular, ao vê-lo acompanhado, fica logo nervoso e impaciente:

> - *Eu já te disse que queria falar com um só.*
> - *Mas tem muita gente nessa terra,* disse Zequinha, chegando mais perto de seus companheiros.
> - *Mas nós queremos só uma pessoa para assinar,* continuou o cartógrafo, referindo-se ao procedimento burocrático-judicial.
> - *Uma pessoa só não assina, não!,* persistiu Zequinha, coletivizando a questão.
> - *Vocês não entendem!,* disse o cartógrafo.
> - *Vocês querem que a gente assine e entregue as medidas da terra. Eu sei como é um título domínio. Eu já tirei um, precisa da assinatura e das medidas,* afirmou Zequinha, com conhecimento de causa.

Zequinha era uma das poucas pessoas na comunidade que tinha o título de domínio de sua roça, a qual ficava abaixo da área comum conhecida como Queimada. O cartógrafo insistia para que ele assinasse a carta de anuência de confrontante[111] da área da Queimada cercada pela empresa e, assim, colaborasse para a regularização fundiária daquela terra como propriedade da empresa. Tentando recobrar a calma, o cartógrafo disse:

> - *Nós estamos sendo gente boa com vocês. Só queremos a assinatura de confrontação de terreno. Vocês ficam com a terra da estrada para baixo.*
> - *Ah, então vocês querem que a gente assine para vocês ficarem com a terra da estrada para cima?!,* questionou Zequinha.
> - *Não foi isso que eu quis dizer,* o cartógrafo tentou se esquivar.
> - *Eu estava só perguntando para que você soltasse o leite. Agora eu sei o que vocês querem!*
> - *Porra, caralho!,* gritou o cartógrafo, dando um soco na mesa, *vocês falam uma coisa no mato e aqui falam outra. Vocês não sabem de nada. Eu que sou estudado sei que vocês precisam assinar,* disse o cartógrafo, tremendo de raiva.
> - *Nós podemos até ser analfabetos, mas não somos burros que nem você*[112], arrematou Zequinha.

---

[111] Com essa carta, o proprietário de uma terra contígua, designado confrontante, manifesta estar de acordo com a agrimensura do terreno a ser regularizado. Esse é um dos procedimentos do processo de regularização fundiária. A empresa tinha pressa para efetuar a regularização fundiária, por ser essa uma das condições para conseguir crédito junto ao Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, BNDS, e para inscrever seu projeto de geração de energia eólica nos leilões públicos de contratação de energia de fontes renováveis abertos naquele ano pelo Ministério de Minas e Energia.

[112] Depois desse episódio, Zequinha procurou a CPT, que passou a acompanhar os processos de regularização fundiária que a empresa movia junto à CDA, Coordenação de Desenvolvimento Agrário da Bahia, e acionou os advogados da AATTR, Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais do Estado da Bahia.

Relatos de encontros como esse corriam longe e circulavam entre as comunidades rurais, na boca de vários narradores. O encontro e sua narrativa se equivalem. Muitas vezes, é recontando que a *pirraça* se constitui. Sem o auxílio do gravador, recontei o caso que ouvira de muitas pessoas, inclusive, de Zequinha. Quando Alípio recontou, para mim e para seus parentes e afilhados que o visitavam no dia de Sexta-Feira da Paixão, o que havia se passado com Zequinha e os companheiros na capoeira e no prédio escolar, ele não economizou na descrição do desempenho de Zequinha preparando uma armadilha e espreitando a captura: "*ele foi dando milho, e foi dando milho, e foi dando milho*", tal como se faz com uma galinha arisca que se quer capturar. Dodô, da Lagoa do Mato, também recontou aquele encontro para as amigas do culto de domingo e não descuidou de ressaltar a diligência da fala de Zequinha: "*foi tirando um caldinho e tirou um caldão*". Recontavam as minúcias dos atos de fala que fizeram o homem da eólica '*sair do certo'*, irritar-se ao ponto de dizer mais do que pretendia: a empresa tinha a intenção de se apropriar da terra da Queimada que divide Malhada e Lagoa do Mato, *enlaçando* todo o mundo que tinha *rancadores* lá.

A *pirraça* exige a habilidade de saber *responsar*. Depois que Zequinha me contou aquele episódio, arrematou com o seguinte comentário: "*só tenho uma leiturinha, só escrevo o nome e, às vezes, erro, mas sei descartar palavra de qualquer um, sei responsar"*. Ele se envolve num enfrentamento discursivo e não deixa que a palavra alheia se sobreponha à dele. *Responsar* tem por efeito um reposicionamento dos interlocutores num plano simétrico. '*Saber responsar'* também é ser responsável[113] por suas palavras, garanti-las, atribuir-lhes força e fazer com o que interlocutor reaja e libere afetos que tentava controlar e entre em um jogo de afetos. Essas pessoas boas na pirraça geralmente são procuradas na comunidade quando aparece algum *mandado* da empresa. São chamadas de *enfrentantes*, pois estão tão prontas para o duelo discursivo que se desembaraçam das perguntas-ciladas, dão a resposta certeira (e não a resposta certa) e, desse modo, negam a sujeição e a adesão pretendida pelo discurso autoritário (Orlandi, 2001), fechado à polissemia e à reciprocidade da interlocução.

A possibilidade de um enfrentamento violento é sugerida no relato do primeiro encontro na capoeira, mas ela não se atualiza num ato agressivo. O embate se efetua no plano do discurso, na ocasião do segundo encontro. A tensão é conduzida através de um enfrentamento discursivo. Zequinha reage com a *pirraça* àquilo que se dava o nome de *treta*. A *pirraça* estaria para o

[113] Ser *responsável* é uma atribuição dos *entendidos*, como são designados curadores e adivinhos, e remete à capacidade de garantir a eficácia de uma ação mágica. *Responsáveis* são aqueles adivinhos que emitem um palpite certeiro ou dão orientações e indicações que se comprovam no futuro como exatas.

humor assim como a *treta* estaria para a ironia, no sentido deleuziano (1998). A *treta* mobiliza a habilidade de '*fazer-se de besta'*, tentar camuflar a divergência de pontos de vista, tomando como dado o consenso pretendido. O acordo e o consenso são tropos ao qual a *treta* recorre, ao modo do discurso irônico, como princípio anterior e transcendente em nome do qual procura submeter qualquer divergência. Os atos de fala tentam enredar o interlocutor, sem se mostrarem como tal, com a expectativa de provocar sua adesão.

A *pirraça*, por sua vez, cria um jogo de captura com a expectativa de que o interlocutor revide uma provocação. É no momento em que o cartógrafo reage que a divergência torna-se aparente e ele "se entrega", revelando suas estratégias. A *pirraça* mostra-se como golpe e contragolpe. Ao contrário da cena do acordo e da conciliação da negociação, ela efetua o combate discursivo e mostra, orgulhosamente, seus mecanismos discursivos, como o faz Zequinha: "*eu estava só perguntando para que você soltasse o leite*". A irritação do cartógrafo é a prova de que a pirraça funcionou e um sinal de sua derrota discursiva. Dominado pelas emoções, ele não consegue mais continuar a agenciar a *treta*. Enquanto a *treta* arquiteta um engano, a *pirraça* joga com o equívoco.

A *pirraça* é contra o contrato enquanto modelo de acordo transcendente. E a observação de Radcliffe-Brown, de que as relações jocosas não estariam sujeitas às mesmas convenções do direito, encontra, aqui, outros desdobramentos. Esse agenciamento discursivo contra-Estado também é contra os mecanismos da justiça que subvencionam um centro de poder e transformam a violência em direito concedido pelo Estado. Essa suposição permite a Walter Benjamin (1986) afirmar que a violência é o princípio e o fim do contrato. O contrato, enquanto forma sancionada de violência que não mostra sua verdadeira forma, faz com que os efeitos dessa violência não se tornem visíveis de antemão. Para Benjamin, a linguagem é um meio que se subtrai da violência e, portanto, seria uma via para a crítica do poder que se confunde com a violência. Tomo como referência a suposição benjaminiana para ressaltar a relação entre a linguagem e a violência que encontra uma formulação análoga entre os quilombolas da Malhada. Nesses enfrentamentos discursivos quilombolas, contudo, a linguagem resiste ao poder na medida em que torna possível a dissidência e não o ajustamento ou acordo.

Clastres tinha razão ao atribuir o mesmo nome àquilo que é fonte de liberdade e autonomia para os indígenas (2011) e fonte de poder e da Razão ocidental (1968): a violência. A violência indígena é contrária à paz universal, ao passo que a violência do ocidente toma a paz como sua expressão e seu ideal. O sentido nativo para o homônimo 'violência' não tem correspondência com a violência benjaminiana, mas parece mostrar um de seus processos presente tanto no contrato quanto no parlamento, formas de violência de mantenedora da

Justiça.

A *violência excomungada* guarda alguma analogia com aquela que se faz como um poder mantenedor do direito, um poder transcendente e sem sangue (Benjamin, 1986). Não é exatamente o contrato jurídico que está sendo negado quando se nega a assinatura e se recusa a colaborar, mas a possibilidade de acordo, de uma paz transcendente que anule as dissidências. Refuta-se o acordo e a paz jurídica do contrato ao fazer a guerra nômade no diálogo.

A linguagem não seria exatamente um meio da não-violência, mas um meio de criar as possibilidades de resistir às formas de violência de Estado subvencionadas no contrato. A *pirraça* se subtrai a essa *violência* enquanto criatividade da linguagem que resiste ao poder e a formas de aprisionamento. O dialogismo da *pirraça* se constitui contra a *violência* e contra o silêncio que o acordo produz.

Mas se furtar à *violência* não significa tomar a linguagem como meio pacífico. A *pirraça* encena a guerra no âmbito da linguagem e torna a dissidência possível onde se pretendia instituir a concordância. Sua forma provocativa e imanente rejeita a univocalidade e recusa a instância onde habita o juiz e a linguagem jurídica do acordo.

No contrato entre duas partes, há um terceiro termo que transcende as partes, como observou Goldman (2011) sobre o discurso irônico. Contra um diálogo de dois contra um que produz como efeito o silêncio, expressão do sentido nativo de *violência*, os quilombolas exercitam um diálogo com humor, pautado na imanência dos interlocutores. O ideal do diálogo não é a convergência, o acordo, mas a dispersão, a dissidência e a ativação da tensão agonística.

2.2.5. O Pai das Torres

No final do mês de maio de 2012, presenciei um dos encontros entre pessoas da Malhada e os *homens da eólica*. Os diálogos foram criados com base em vários relatos sobre o encontro que correram pela comunidade. Ressalto somente alguns pontos do longo diálogo que foram mais destacados nos relatos.

Ao meio-dia do dia 25 de maio, parou um carro na porta da casa de Teresa. Era um novo advogado contratado pela empresa de instalação de aerogeradores que tentava mais uma vez negociar as terras da comunidade de Malhada. Teresa não se esquece do sorriso que aquele homem de sotaque sulista exibia e tentava manter durante toda a conversa. Ele procurava pelo “Seu Joaquim”, coordenador da Associação de Agricultores da Comunidade de Quilombo de

Malhada, que, como de costume, sempre ao meio dia levava o gado para beber água.

Aquele homem se apresentou como advogado e explicou que não era da empresa de construção de aerogeradores, mas sim dono de uma ONG especializada em regularizações de terras. Esperava, assim, compor uma apresentação mais simpática, desmanchando seus vínculos com a empresa de energia eólica, que havia se apropriado de uma grande parte da terra comum da comunidade.

Na reunião do dia 11 de março, os moradores já tinham determinado que nenhum funcionário da empresa *pisaria* na comunidade se não fosse convidado. O advogado passava por cima dessa decisão e insistia com a visita. Ele queria demover a resistência da comunidade, que parecia ser, para ele, um sinal de incompreensão.

Algumas comunidades rurais do município de Caetité já tinham manifestado adesão aos contratos de arrendamento e a Malhada era uma das comunidades em que os funcionários da empresa tinham maior dificuldade de formular e levar a êxito as negociações. Já tinham tentado, várias vezes, marcar reuniões no escritório da empresa ou no prédio escolar da comunidade. Todas sem sucesso. Ou ninguém aparecia. Ou, ainda, quando tentavam conversar com uma única pessoa separadamente, apareciam dezenas que aturdiam e refratavam quaisquer possibilidades de acordo ou negociação. Por várias vezes, tentaram obter a colaboração da comunidade.

Teresa me chamou na cozinha e pediu que eu distraísse o advogado conversando com ele enquanto ela fosse buscar apoio. Ela correu de sua casa até a casa de seu filho, Zequinha, que mora a pouco mais de um quilometro. O advogado aproveitou a ocasião para tentar conquistar meu apoio e buscar, a contrapelo, incluir-me em um “nós” que poderia ser acompanhado do subtexto “os estudados, os moradores da cidade”, que teriam condições de “esclarecer” os quilombolas, “os outros”. Eu recusei aquela identificação e me limitei a *especular* sobre a ONG.

Para atender ao preocupante chamado de sua mãe, Zequinha largou o prato de almoço e correu para a casa onde estava o *homem da eólica*. Quando Teresa retornou com o filho, o advogado o cumprimentou e retomou a conversa.

No início, o advogado insistia, com sorrisos, que tinha vindo como um mediador de conflitos e garantia que não estava a favor da empresa. Ele ainda simulou algumas pretensas críticas às abordagens de funcionários da empresa relatadas por Zequinha. Investia num autocontrole a fim de manter o tom de voz calmo e pacífico de quando se apresentou como alguém que tinha a intenção de promover a conciliação de um modo que ficasse “*bom para os dois lados*”. Na porta da casa, apareciam cada vez mais vizinhos, que acorriam para saber quem

era aquela figura e o que ele queria.

Antecipando-se à hostilidade das reuniões anteriores, disse que queria que eles o vissem "*como uma pessoa, um ser humano*" que merecia ser ouvido. Desejava que Teresa e Zequinha enxergassem nele um pai de família, ao invés de um advogado contratado ou, no dizer nativo, "*um homem mandado*". E prosseguiu a conversa tentando "humanizar", também, as torres de energia eólica:

> - *Vocês já viram uma torre?* perguntou o advogado.
> - *Não, graças a Deus!*, respondeu Teresa, que estava ao lado do filho.
> - *É muito bonita, é igual... igual a um filho da gente*, disse o sulista aproveitando também a ocasião para falar que era pai de um menino.

Antes que ele dissesse mais alguma coisa sobre seu fascínio pelos aerogeradores, que podem alcançar até 100 metros de altura, Teresa reagiu escandalizada:

> - *Deus me livre de comparar uma torre a um filho!*, E repetiu Ave-Maria três vezes, como costumava fazer para afugentar um pensamento ruim. E Zequinha aprofundou o absurdo da comparação:
> - *Numa comparação, a torre você faz e vende. E o filho, você vende? Não vende, nem passa para os outros!*
> O homem tentou se explicar, dizendo que o trabalho que ele tinha para fazer a torre era como se fosse o trabalho de cuidar de um filho.
> - *Você pensou errado. Uma torre não é igual a um filho!*, redarguiu Zequinha.

Começou, então, uma ruidosa zombaria, que tornava ainda mais absurda e alarmante aquela comparação. Os risos eram estralados e nervosos e pareciam tentar reconduzir a conversa para longe do plano formal da negociação de terras. O advogado admitiu que torres e crianças eram incomparáveis para não alongar aquela situação estranhamente embaraçosa. Desde então, ele retirou o sorriso da boca. Assim, o advogado partiu para a negociação direta, sem mais rodeios. Ele fez ofertas e disse que, caso a comunidade aceitasse suas condições, a empresa poderia devolver a terra que foi vendida por um fazendeiro que se arrogava dono da área da Queimada. Nesse momento, Teresa questionou:

> - *Como é que você vai devolver uma terra que não é sua? Tem como eu dar o que não é meu? Não devolve porque a terra nunca foi da empresa.*
> - *Numa comparação, se essa cadeira é sua, eu te dou um papel, você assina sem saber, de quem é a cadeira?*, reforçou Zequinha.

Depois de quatro horas gastas para explicar a proposta da empresa, o advogado estava transtornado. Se no início mostrava os dentes sorrindo, no final, ele já franzia o cenho enquanto a zoada aumentava progressivamente. Já perdendo a paciência, ele esbraveja:

> - *Eu estou falando sério?*
> - *Nós também!*, retrucou Zequinha.

"*E nós desgraçamos a rir*", assim finalizou Teresa ao relatar aquela conversa para seu vizinho e compadre Alípio. Os risos eram tensos e pareciam criar uma balbúrdia que tentava interromper a negociação e afugentar aquela presença indesejada. Teresa e Zequinha literalizavam as comparações e quebravam o controle semântico da metáfora. A comparação entre filhos e torres era uma abominação, recebida com horror e protesto, e ficou mais engraçada quando o caso foi recontado para os vizinhos. Essa era a parte de maior destaque nas narrativas.

No meio da negociação em que o advogado apresentava contrapartidas ao arrendamento de terras, oferecendo ônibus, tanques de água e uma quantia de seis mil reais anuais por torre, garantida pelo contrato de arrendamento, a equivalência entre filhos e torres escandalizou aquela inquieta audiência. A familiaridade e a proximidade pretendidas pelo advogado não foram ativadas, naquele diálogo, pela evocação da paternidade. A zombaria parecia manifestar a recusa em transferir a relação da paternidade para a relação de negócios que envolve terras e torres. Assim, o pai das torres foi achincalhado como uma aberração.

Mas o prazer em recontar o episódio parecia consistir em frisar as respostas que foram dadas ao advogado, o modo pelo qual elas o deixaram *sem jeito*. As *respostas* produziam a graça dos relatos. Nas narrativas que circularam pela Malhada, destacavam-se as habilidades de *responsar* e de *descartar a palavra* alheia, atingir o adversário com uma *resposta* certeira e embargar suas possibilidades de resposta.

Os risos aparecem como enfrentamento e atendem à intenção de tirar alguém do sério. Mas não conduzem a um "rir junto". Nesse caso, as *pirraças* serviram para que o advogado, *o estudado* que esboçava preliminares amistosas, revelasse seu real lado: um "*mandado*" da empresa contra a qual a comunidade havia se posicionado muito claramente. A zombaria é agenciada como uma maneira de conhecer as pessoas, saber quem é quem.

A condução do diálogo àquele desfecho barulhento não enuncia uma recusa à proposta, mas uma recusa à possibilidade de negociação. O humor da *pirraça* singulariza uma modalidade de resistência urdida na linguagem.

2.3. A *pirraça* e o agenciamento etnográfico

Imagem 8 – Dão captura minha imagem com a máquina que ele mesmo inventou
Entre-captura da *pirraça* e da etnografia.

Os agenciamentos do humor variam bastante de acordo com a pessoa que é afrontada. O que faz o advogado ridicularizável e o cartógrafo perder a paciência não é o mesmo que faz uma 'etnógrafa engraçada'. Como etnógrafa, busquei trabalhar com a matéria similar àquela da *pirraça*, qual seja, os equívocos e fazer deles minha fonte de aprendizado e criatividade. Por vezes, minhas ações entravam em composição com agenciamentos jocosos nativos e provocavam um riso compartilhado. Ao contrário da negociação que pretendia alcançar um acordo a despeito das diferenças, o equívoco que faz a 'etnógrafa engraçada' me levou a praticar uma modalidade de comunicação através das diferenças.

Através da negociação, o advogado faz do engano seu próprio ardil, procede por um discurso irônico e *sem graça*. Ele apenas se torna engraçado quando sai do sério e, dominado pela ira, entra sem querer no jogo de afetos. O que faz as negociações da eólica tão *sem graça* é diferente do que faz a *Urana* tão temida. As ações da *Urana* – e refiro-me tanto às ações do corpo técnico-burocrático quanto à *ação da obra*, como precisou Odetina – tendem a aniquilar a diferença que se interpõe em seu caminho, as possibilidades de comunicação e de criação da

vida naquele lugar. O silêncio é o efeito dessa *violência*. Contra essa *violência excomungada*, em que duas empresas, a *Eólica* e a *Urana*, sitiam o campo do possível das comunidades quilombolas, as pessoas da Malhada empunham a *pirraça* como uma arte para criar a possibilidade de resistência.

"Entre o silêncio e o diálogo", alternativa que dá nome ao ensaio de Clastres (1968), a etnografia pode se engajar no diálogo com o outro, outra maneira de ser, outras sensibilidades, outras percepções, outras formas de perguntar e de responder, e exercitar o dialogismo da provocação, ao invés do silêncio de um discurso sobre os outros. A arte da *pirraça* soa como uma provocação para a etnografia se engajar no diálogo com uma forma de criatividade que resiste à subjetividade capitalista, à fala do Um e às formas de silenciamento, e experimentar o riso da *pirraça* contra formas majoritárias de discurso.

Não se trata de uma manifestação cultural quilombola, um aspecto cultural patrimonializável, como se buscou fazer com as relações jocosas, mas sim de um modo de criar a socialidade, a vida e a resistência. Para a etnografia, a graça ou o sentido da *pirraça* não é simplesmente perceber o equívoco como signo da diferença cultural, constatação que poderia fazer a alegria de alguns etnógrafos. A alegria da *pirraça* é criar a partir dos equívocos e buscar sempre dizer de outra maneira. É nesse ponto que essa prática discursiva se alinha à possibilidade de tradução que renuncia a reduções. A etnografia aprende com a *pirraça* a jogar com os equívocos. E a atividade da tradução se mostra como o esforço de habitar o espaço de equivocação que Viveiros de Castro (2004) reputou como sendo a "arte da antropologia".

Não há garantias de que, ao passar pelas serras de Caetité, um leitor curioso se depare com a *pirraça* do mesmo modo que se visualiza, por exemplo, um ritual. A *pirraça* depende de dispositivos dialógicos internos ao trabalho etnográfico que a façam existir como agenciamento discursivo. A ficção etnográfica é forjada pela dupla criação da etnografia e da *pirraça*, numa entre-captura, inseparável da possibilidade de diálogo entre essas duas práticas discursivas.

A *pirraça* se manifestou e entrou em processo de composição com meu trabalho etnográfico. Mas nada garante que essa prática discursiva se componha, da mesma maneira, com outros agenciamentos, diálogos e práticas de pesquisa. Também não quero dizer que foi fruto de uma experiência íntima, que somente a mim pertence. Longe disso, a *pirraça* é um acontecimento cujo sentido tentei repercutir aqui. Como política discursiva, ela circula no cotidiano das comunidades em uma velocidade tamanha que torna difícil detê-la como fenômeno estruturado. Ela apenas se demora nesta etnografia por ação da atualização de um encontro específico que fez dela um produto da comparação constitutiva do trabalho etnográfico. Ela continua circulando nos diálogos, na Malhada e em vários lugares, mas encontrá-la é um acontecimento.

Capítulo 3 A Arte da *Proteção*

- *Sangue, tu esteja na veia assim como Jesus teve paciência ao nascer. Vixe, que é sangue! Sangue, tu esteja na veia assim como Jesus teve paciência na cruz! Vixe, que é sangue! Sangue, tu esteja na veia assim como Jesus teve paciência com os filhos dele. Vixe, que é sangue! E aí agora reza o Pai Nosso. Quando a pessoa tem um corte, aí bota o dedo em cima e fala essas palavras. Só que tem que rezar admirando. Que aí tem que falar: "Vixe, que é sangue!". Essas coisas é uma coisa que não pode admirar por mod'o olho, o olhado. E aí, a reza de estancação tem que ser admirando,* explicou Joaquim.

-*Como assim?,* eu perguntei.

- *É porque se você cortar o dedo e eu chego... Eu não vou rezar, chego e falo "Vixe, que é sangue!", o sangue pula longe,* acrescentou Zequinha, filho mais velho de Joaquim. *Só pode admirar quem está rezando. Que não está rezando, se admirar...*

– *Aí faz é alterar,* completou Joaquim. *Se a pessoa for ofendida [por cobra ou escorpião]. Chega uma pessoa lá fora e o ofendido está aqui dentro. Dependendo da pessoa, só no conversar lá fora atrapalha a pessoa que está ofendida.*

– *De mulher gestante dizem que* [o ofendido] *não pode ver nem o cheiro. O ofendido não pode ficar na mesma casa que a mulher gestante, não,* explicou Zequinha. *Não pode atravessar água. Mas agora não tem problema, não, que é tudo na vacina. Mas de primeiro que a gente curava dentro de casa, né, pai?, não podia, não.*

– *A pessoa, de primeiro, quando dava remédio de cobra,* reforçou Joaquim, *pra dá o remédio tinha que rezar primeiro de olho. A reza de olho é falar aquelas palavras que combatem o olho. Aí depois da reza de olho que vai rezar as palavras para combater o veneno... Pai rezava as pessoas dentro de casa. Quem quisesse aprender, aprendia. Eu sou rude, não sei, não, falo só umas palavrinhas. Às vezes, acontece de dar certo. A reza de quebranto tem que ir falando dependendo as palavras. Pra falar assim, a gente não lembra. Aí a gente esquece qual é a palavra que tem que falar. A reza de quebranto começa falando: "Fulano, eu te rezo. Vou te benzer com as três palavras de Deus. Cinco chagas do senhor Jesus Cristo. Rezar de tudo quanto é mal. Mal visível ou invisível. Rezar do quebranto, do olho ruim, do olho maçuado, do olho excomungado, do velho, da velha, do homem, da mulher, do rapaz e da moça, do menino e da menina"... daí vai quebrando o olho ruim de tudo que é gente. Tem que quebrar dos dois lados.*

– *Como quebra dos dois lados?,* eu perguntei.

– *Porque, às vezes, você é mais velha do que eu, tem que quebrar de você primeiro, e eu sou mais novo do que você, tem que quebrar de eu,* esclarece Zequinha, *porque quebranto, às vezes, não é só eu ou você que põe.* Apontando para as crianças que brincavam na varanda ele diz: *Às vezes, um menino desses pode botar quebranto num outro mais pequeno. Dependendo do olho.*

– *E um mais novo pode botar quebranto num mais velho?,* eu questionei tentando entender.

– *Pode, dependendo o signo,* respondeu Zequinha, *Porque o signo meu não é o mesmo signo seu. Às vezes, eu tenho o signo bom e você tem o signo mais ruim. Já vem desde a geração... Como fala!? Desde o guia... Por causa que, o que que acontece? O menino, a criança está dentro do ventre da mãe, só tem guia depois que nascer, né pai? É guia que a gente fala? Ou como é que é? É o... o que a gente fala que sai da gente? É o...Espírito! Não é guia, não. Depois que o menino nasce é que o espírito chega. Enquanto o menino não chora, quer dizer que não chegou o espírito. Às vezes, o que que acontece?, tem um que já é um menino ruim, já malino. E você bate, ralha... é a mesma coisa. É que já chegou um espírito ruim nele. Dependendo do espírito. Você bota assunto pr'ocê ver,* continuou Zequinha. *Uns falam que não, mas eu acho que tem. A gente quando está dormindo, o espírito sai. Porque tem hora que a gente está dormindo. A gente não sonha com uma coisa? E tem hora que a gente espanta e fica uma hora com medo. Porque o espírito da gente tá pra fora. Ele estava naquele lugar, vê aquela coisa, e aí vai, ele espanta, e chega naquela carreira e a gente chega a balançar. Porque, você bota assunto pr'ocê ver se não é, a gente tá sonhando, sonhando calminho. Na hora que espanta, a gente chega a balançar. É o espírito que chega naquela hora.*

– *Igualmente a pessoa vai dormir se tiver com sede. O espírito sai e aí agora se vai na água e aí cai na água*...disse Joaquim, em tom de suspense.

– *Aí a pessoa acorda?,* perguntei.

–*Acorda no cemitério!*, emendou Zequinha.

– *Por isso que a pessoa quando morre dormindo, morre com sede,* acrescentou Diu, filho mais novo de Joaquim, com um tom irônico.

– *Nós morre, não morre? Mas o espírito não morre, não*. Zequinha retomou a conversa.

– *Ele fica andando aí, caçando um pra entrar*, Diu concluiu, debochada e apressadamente.

– *Não, Diu! Só se for o espírito ruim,* Joaquim o corrigiu, *aí é outra coisa, é diferente. O espírito próprio da pessoa é um, aí é outro assunto. Aí, na hora, o espírito passa na pessoa e aí ele sai também. Mas aí quando acontece isso, a pessoa tem que ir pro centro para tirar aquilo. Porque aí não pode ficar.*

Coco, sobrinho e afilhado de Joaquim, que apenas escutava a conversa, resolveu participar:– *Você sabe que o pessoal que está morrendo não está indo pro céu, não.*

– *Um bocado está*, retrucou Joaquim.

– *Está indo é pro cemitério, moço,* Diu tentou brincar com Coco.

– *É espírito, bobo, é o espírito*... Zequinha corrigiu Diu.

– *Não, Diu, no caso é sério,* disse Coco, recobrando a gravidade do assunto. *Você sabe que... Não tá indo, não. É pouco que tá indo* [para o céu]. *Tem muita gente por aí*

que fala: 'Fulano, ninguém sabe, mas deve estar no céu'. Quando pensa que não, você vê ele aí rodando.

– *Mas porque isso?,* Joaquim questiona. *Porque as pessoas têm que fazer as boas obras. Mas o povo não está sabendo o que é isso, não. Muitos estão olhando a barriga e não estão olhando o que faz, se estão fazendo a parte ruim ou boa.*

– *De primeiro, acho que era mais fácil,* disse Coco, retomando seu argumento. *Hoje de 100 tira 1 que vai. Você pode prestar assunto pr'ocê ver, padrinho?*

– *Você está certo,* concordou Joaquim. *Agora, um bocado das coisas que está saindo aí é ilusão… porque hoje tá assim, Coco, muito curador sabe o que está fazendo... O mundo encheu de curador. Mas tem uns que não sabe aonde é qu'ele é-vai. Então, ele fica prejudicando um e outro: –'É fulano, é sicrano'. Mas não é bem assim, não. Tem uns que sabe o que está fazendo, mas tem uns que está ponhando os vizinhos pra brigar.*

– *Mas tem uns que você sabe. Chegou lá… ele chega chegando mesmo. Fica de conversa pr'ocê ver! E ainda dá o nome: –'É fulando de tal assim, assim'. Tem como correr? Não tem. Não tem jeito, cê que acha?!,* Coco retruca e instiga Joaquim.

– *Mas o negócio é isso.* Joaquim retomou, com sua voz calma habitual, para em seguida exortar com severidade: *Quem sabe aquele benzedor que está ali? Quem é que sabe qual é o signo dele? Porque se o signo dele for ruim, ele puxa o nome de quem ele quiser*.

– *Não, padrinho,* Coco reagiu, espantado.

– *Má! Qua não?! Cê tá é brincando?*, provocou Joaquim, com gravidade redobrada.

– *Você tá dizendo...,* Coco disse, ainda não convencido.

– *Moço! Hoje ninguém duvida de nada. Porque tá demais. Se, igualmente, se for acontecer o que muitos benzedores estão falando aí. Meu deus do céu! Deus me livre! Você presta assunto pr'ocê ver. Hoje, dependendo a coisa você não pode panhar muito na cabeça, não... tem que...Tem benzedor que a gente vê que tem consciência, mas tem uns que é só pra ponhar os vizinhos pra brigar...*[114].

***

[114] Transcrevi uma gravação do dia 22 de agosto de 2012. Para tornar mais compreensível a sequência do diálogo, editei e suprimi alguns trechos. A gravação registra um dos raros momentos em que se discute sobre afetos feiticeiros, espíritos e curadores fora de um contexto da benzedura. Normalmente, evita-se falar nesses assuntos. Na ocasião de uma chuva inesperada, Joaquim, Zequinha, Diu e Coco conversaram na varanda e lembraram-se das músicas e rezas de Seu Ângelo, pai de Joaquim, falecido benzedor da Malhada. No começo da gravação, Joaquim recita *a reza de estancação* de seu pai, para que eu guardasse no meu gravador.

E a conversa foi interrompida pela observação de Zequinha constatando que havia parado de chover. Zequinha calçou a botina e seguiu para o caldeirão de pedra onde alargava uma fenda para armazenar água, Coco pegou seu chapéu e foi pear seus bois de carro para buscar água no Tanquinho, Joaquim embainhou o facão e serrote e foi consertar a tampa da cisterna e Diu voltou a trabalhar na construção de sua casa. Teresa, que dificilmente perdia a oportunidade de se engajar numa conversa absorvente como aquela, acompanhou toda aquela polêmica em silêncio, observando o repouso exigido na recuperação da espinhela, levantada recentemente.

Aquela conversa durou pouco mais que alguns minutos de chuva repentina, que havia obrigado todos eles a procurar abrigo na casa de Joaquim. Tão excepcional quanto aquela chuva em meados de agosto, foi também aquela discussão sobre espíritos, signos e curadores movimentada pela controvérsia da salvação das almas e da máquina divinatória agenciada pelos curadores.

Normalmente, esse assunto aparece de forma discreta em advertências e recomendações cotidianas. A fala, nessas circunstâncias, tem uma função pragmática estrita e muito precisa. Cotidianamente, só se fala em *porcarias*, *sombras* e *olho* nas situações em que é preciso se proteger, se defender ou no contexto das práticas curativas. As *palavras* são administradas tendo em vista uma arte das consequências.

Este capítulo trata das práticas de proteção e defesa mobilizadas em várias experiências de perigo e do dispositivo que opera o regime de visualidade e de enunciação dessa experiência: a divinação.

As provocações nas *brincadeiras* e nos jogos de adivinhas do capítulo anterior se contrapõem à circunspecção que envolve as práticas mágico-religiosas de proteção e de defesa. Aquela performance discursiva eloquente do capítulo 2, aqui, cede espaço para a vigilância da continência verbal. As falas sussurradas e comedidas descrevem os limites da linguagem e sua tensa relação com o perigo impronunciável. As *brincadeiras* ruidosas são colocadas de lado e a conversa assume o tom grave e cauteloso. Se, no capítulo 2, o duelo assumia a forma do enfrentamento discursivo da *pirraça*, aqui o combate é de outra ordem e envolve um risco mortal. Luta-se contra a morte e seus emissários, resiste-se à sujeição ou ao aprisionamento dos afetos feiticeiros, protege-se de maus encontros e previne-se de combinações e composições venenosas e perigosas de alimentos e remédios.

A linguagem é investida de muitos cuidados. Ninguém interpela o *mal visível ou invisível* se não for para dele se proteger ou se defender. Para lidar com essa *outra parte* perigosa que assalta o cotidiano, lança-se mão de artifícios como práticas divinatórias, preces, rezas e

benzeduras.

Neste capítulo, *adivinhação*[115] se refere a práticas divinatórias e não às adivinhas ou às *perguntas*, de que tratei no capítulo anterior. A adivinhação é uma prática de conhecimento muito difundida e não é domínio exclusivo de curadores. Cada pessoa pode desenvolver suas próprias capacidades aprendendo a atentar-se a sinais sutis, analisar coincidências, interpretar sonhos e *lembranças*, rastros e sinais. Assim como o humor, a adivinhação é também uma arte das superfícies, na medida em que decifra sinais que se precipitam na superfície dos acontecimentos. Esse modo residual e fracionário de se relacionar com os acontecimentos passados (rastros como precipitações de acontecimentos efetuados) ou futuros (através dos sinais como centelhas de acontecimentos em vias de se efetuar) faz da vida cotidiana uma aventura, uma vigilância constante das táticas de defesa e de proteção.

As técnicas de proteção e defesa também são agenciadas nos corpos das pessoas como uma série de gestos e palavras redundantes. As técnicas protetivas e divinatórias lidam com o perigo enquanto algo que quase acontece. Nesse sentido, a recorrente e ambígua referência nativa ao perigo apresenta uma consistência análoga ao acontecimento tal como ele é concebido por Deleuze (2007) e, mais especificamente, à ideia de quase-acontecimento de Viveiros de Castro[116] (2008). As práticas protetivas lidam com essas situações que quase acontecem ou que estão na iminência de acontecer. As referências cotidianas a situações perigosas situam-se, portanto, no âmbito do possível e não exata e exclusivamente no âmbito do atual.

A experiência do perigo está inscrita nos limites do visível e do enunciável. As práticas divinatórias acessam o restrito campo de visualidade e de enunciação dessa experiência múltipla e irredutível que apenas é verbalizada em situações excepcionais e de modo parcial[117]. A fala é

---

[115] Por adivinhação, refiro-me de modo genérico à prática de adivinhar como um modo de conhecer cotidiano e muito difundido. A prática divinatória refere-se especificamente à prática do adivinhão ou curador.

[116] Sirvo-me, aqui, de uma interpretação da noção deleuziana de acontecimento feita por Viveiros de Castro durante uma palestra intitulada "Morte como quase-acontecimento", que assisti no Café Filosófico no centro cultural do CPFL, em Campinas-SP, no dia 16 de outubro de 2009. Palestra disponível em: http://www.cpflcultura.com.br/wp/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/. A morte é a condição de possibilidade para qualquer acontecimento. Uma boa história é aquela em que alguém quase morre e prolonga uma vertigem de alguém que chegou muito perto da morte. A morte que quase acontece é um fato narrado. Assim como a morte, o sobrenatural também é aquilo que quase-acontece. Essa interpretação é anteriormente sintetizada em outro momento (Viveiros de Castro, 2008, p. 238) "O sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo." Essa formulação expressa, de modo análogo, o sentido do perigo de que falam os quilombolas e dos estados intensivos dos encontros com os encantos.

[117] Evoco o comentário de Goldman sobre o livro "*Divinity and experience: the religion of the Dinka*", de Lienhardt, para prevenir o leitor da suposição de uma divisão entre sobrenatural e natural, ordinário e extraordinário. "Não se trata, pois, de uma 'divisão de mundos', mas justamente de uma 'divisão no mundo'" (Goldman, 1999, p. 14). A experiência Dinka, da divindade, é ao mesmo tempo una e múltipla, ao passo que a interpretação divinatória é parcial (Lienhardt, 1961). O adivinho é aquele que faz a dissociação ou produz a

fragmentada, contida e parcial. Como falar também pode ser muito perigoso em determinadas circunstâncias, relegam-se as funções enunciativas aos *entendidos* e aos *curadores*.

A noção de experiência é empregada aqui observando os cuidados de Lienhardt (1961) de considerar a multiplicidade diante da parcialidade e insuficiência de sua interpretação. Observando a separação feita por Lienhardt entre experiência e sua interpretação, aqui também é importante distinguir a experiência insondável de sua porção passível de ser adivinhada e enunciada. Em termos nativos, essa distinção é mantida pela referência a ações e afecções *visíveis ou invisíveis*. Uma distinção fundamental para a escolha da prática protetora adequada a cada situação.

A experiência do perigo não é inteiramente clara para nenhum dos participantes, é um terreno contingente e incerto. Este capítulo aborda a experiência do perigo a partir das artes de proteção contra o *mal visível ou invisível* e sua interpretação, através da adivinhação ou de dispositivos divinatórios, que envolve um regime de visualidade e de enunciação. A interpretação, assim como qualquer forma de enunciação, é arriscada, tangencia a esfera de ação da feitiçaria ao mesmo tempo em que está inserida no rol das práticas de cura.

A prática da adivinhação apresenta a vida cotidiana como uma fina película em que as atualizações sobrenaturais deixam seus rastros. De modo análogo, o material da descrição etnográfica também são formas residuais, pequenas precipitações, ímpetos, agitações discretas de entreditos, intervalos, momentos de silêncio, gestos e sussurros que, às vezes, escorregam na fala cotidiana.

---

divisão na experiência de aflição, como parte do procedimento divinatório e curativo.

3.1. Aprendendo a se proteger

Imagem 9 – Altar de Dona Etelvina, da Lagoa do Mato

Os altares domésticos ficam sempre em frente à porta da varanda e à esquerda de quem entra na casa[118]

3.1.1. Viver é arriscado

"Viver é muito perigoso; e não é não."
Guimarães Rosa

Ao longo de minha estada na Malhada, meus *procuradores* e meus amigos mais próximos cuidaram de me cercar de recomendações e de me ensinar a me proteger agenciando as defesas de rezas, preces, gestos e amuletos, e a exortar e calar quando fosse necessário. E assim o fizeram com regular insistência depois de constatarem que eu não sabia me proteger. A mais básica e essencial das lições era aprender a fechar o corpo com o Sinal da Cruz antes de sair de casa, tomar uma estrada e, principalmente, antes de viajar.

[118] Detalhe: no amparo de adobe, velas, pomadas, flores, fitas de Bom Jesus da Lapa, orações, livros do ofício de Nossa Senhora, Santa Bárbara; na parede, imagens do Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora Aparecida, São Sebastião, Nossa Senhora Auxiliadora, bandeira de Santo Reis, Nossa Senhora de Fátima, São João, Nossa Senhora Rainha da Paz, Santo Expedito, Santa Luzia, cabaça com ervas, Santo Antônio, crucifixos e terços, enfeites da fogueira de São João e do presépio de Natal.

O corpo também precisava ser fechado bebendo alguns goles de água ou café logo depois de acordar e antes de fazer qualquer tipo de trabalho. Aconselhavam-me a proteger a cabeça, com um lenço, chapéu ou touca do vento, do sol em excesso, da *poluição* e da gripe, e a levar sempre comigo uma trouxinha vermelha com sementes e raízes para espantar *tudo que é coisa ruim.* E, desse modo, equipavam-me adequadamente para lidar com *o mal visível ou invisível.*

Eram inúmeras as advertências e recomendações cotidianas. Durante uma caminhada, nunca passar pelo meio da encruzilhada. Ao atravessá-la, descrever um trajeto diagonal e contar sempre com a proteção de um Sinal da Cruz ou com a defesa de uma pequena prece. Evitar atravessar cercas de arame ao meio-dia, hora em que os fios de ferro tornam-se condutores de *coisa ruim*. Não andar a pé pelas estradas na hora do Ângelus, momento do dia em que as cobras ficam mais alvoroçadas. E evitar várias combinações alimentares venenosas.

Como uma maneira de me incentivar e de me lembrar da importância de usá-los, em algumas de minhas visitas eu era presenteada com galhos de arruda, amuletos feitos de sementes de dandá e terços. Acabei me acostumando a levar, dentro de meu carro, um amuleto de 'raiz de vela' envolta em um pano vermelho e os terços e medalhinhas que me eram presenteadas.

Na Malhada, todos aprendem a importância dessas proteções diárias, mas, eventualmente, algumas pessoas precisam ser relembradas. Tem gente que *se faz de trouxa* e *facilita*. Silvano costumava advertir que "*a gente tem que fazer a obrigação da gente cá pra Deus ajudar. O corpo está aberto, o pulmão está vazio, qualquer poluição chega, encosta e viaja, encosta no pulmão vazio. A gripe está açoitada com febre intestinada!*".

Quando se sente o corpo mais fraco, mole ou quando se sente a gripe se avizinhar é recomendável reforçar todas essas práticas habituais de proteção. Nos dias em que as pessoas se sentem mais vulneráveis, àquela sequência diária de proteções é acrescido o uso de folhas de arruda, que podem ser colocadas nos cabelos, esfregadas nas mãos ou guardadas no embornal. Nos cultos dominicais ou nas reuniões da associação, é comum encontrar mulheres com arruda ou alecrim nos cabelos ou semente de dandá costurada por dentro do lenço que envolve a cabeça.

Nas viagens, especialmente as mais longas, como as viagens para a cidade ou para novenas e cultos em outras comunidades, algumas pessoas não disfarçavam a preferência por roupas e lenços de cor vermelha para proteger de *olho*[119]. O vermelho intensifica a proteção e

[119] Algumas pessoas que sentem seu corpo como suscetível ou vulnerável, como aquelas que sofrem ataques epiléticos, usam roupas vermelhas com mais frequência.

é também a cor das fitas amarradas nos punhos ou tornozelos e dos cordões das figuinhas penduradas no pescoço das crianças para protegê-las de quebranto e *de tudo que é coisa ruim*. Ossinhos de gambá também podem ser tomados como amuletos e são bons para se levar sempre consigo, pois livram a pessoa de *coisa ruim*. Escapulários e terços enrolados no pescoço são outros artigos de proteção muito usados.

Considera-se a possibilidade do *mal visível ou invisível*, mas com comedimento, cautela e distância. '*Coisa ruim'* não é especificada, a não ser em situações em que é preciso combatê-la efetivamente. Nos cuidados diários com a proteção, o *mal* e *a coisa ruim* são afugentados de maneira genérica.

É decisivo saber se proteger e, também, administrar a transição entre remédios, alimentos e venenos a partir de um entendimento farmacológico em que bom e ruim não são da ordem dos valores absolutos, mas uma questão de composição. As ações protetoras e as ações divinatórias ou antecipatórias e as combinações farmacológicas das práticas de cura, que serão retomadas ao longo deste capítulo, orientam-se por um princípio de precaução e descrevem uma maneira singular de lidar com o perigo. A evocação do perigo não remete, aqui, a uma categoria ou definição, mas a um sinal de alerta e a uma exigência de precaução para a ação.

A ação protetora é uma ação redundante, sempre reforçada com amuletos, gestos e palavras. Nas artes da proteção, todos sabem manipular e administrar algum remédio e dizer algumas palavras para benzer a si mesmo. Cada pessoa tem uma oração predileta para recitar antes de dormir e ao acordar, sabe de cor um pedaço do ofício de Nossa Senhora, caso precise salvar alguém em aflição, uma reza para repreender assombração ou lobisomem, conhece as *palavras* para esconjurar *porcarias e olho ruim*, pode recitar as *palavras* adequadas para batizar seus afilhados, um conjunto de estrofes do bendito para proteger suas casas e seus corpos enquanto se distrai nas tarefas cotidianas da lavoura, da horta, do trançado ou da cozinha.

As estratégias protetoras cotidianas descrevem um estado de precaução constante que, em grande medida, exige habilidades antecipatórias e, algumas vezes, requer o auxílio de um *adivinhão*, *entendido* ou *curador*. A cada situação considerada perigosa, dá-se um tratamento pragmático, administrando adequadamente as *palavras* e gestos de proteção.

"*É como quem diz: viver é arriscado, mas nós precisamos arriscar*", exclamou Dalci, da Vereda dos Cais, certa vez. Na mesa do café da manhã, Teresa, Joaquim e Geraldo contavam casos de encontros com o *berrador*, criatura demoníaca que habita os redemoinhos. Em certo ponto da conversa, todos se calaram em circunspecção. Depois do silêncio que se segue àqueles relatos mais atemorizantes, Dalci exclamou aquela frase, a qual ela havia escutado em um dos

discursos do político Paulo Jackson[120].

A mesma frase é deslocada do contexto da luta política sem perder, contudo, a combinação das funções de prudência e de luta. A primeira oração soa como uma advertência, um apelo à prudência, ao passo que a segunda incita a uma atitude arrojada. Essa formulação[121] paradoxal apreende o perigo como imanente à vida. Ela sintetiza, de certo modo, a dupla composição da arte da proteção: a defesa e a precaução. Nesse sentido, arriscar não é uma opção, mas uma condição inerente à vida.

Os enunciados evocam a diligência cotidiana de reconhecer ameaças sob formas diversas. Como em um jogo, é preciso reconhecer o perigo de cada situação. A observação de Dalci faz da prudência uma forma de enfrentamento das situações cotidianas potencialmente perigosas. No entanto, essa constatação não provoca medo ou resignação. Reconhece-se o perigo como um desafio que exige ações adequadas de proteção e defesa e meios compatíveis para lidar com ele. O perigo e a vida se combinam de maneira inextrincável.

É preciso dizer que a fala nativa não referencia o perigo de maneira genérica. Mais precisamente, qualificam-se as situações que exigem precaução como '*perigosas*'[122]. Do mesmo modo, na frase de Dalci, o verbo '*arriscar*' e sua forma particípio '*arriscado*' são preferidos ao substantivo 'risco'. Arriscar-se é um gesto de ousadia e afronta e, ao mesmo tempo, de precaução[123].

Quando as pessoas da Malhada dizem, por exemplo, que o vento sul é perigoso ou que a Semana Santa e a Quaresma são dias perigosos, não o fazem com a expectativa de controlar, mas postulam o perigo como um problema de composição. O vento sul, conforme José, da Vereda dos Cais, escutava os antigos dizerem, "*é um veneno que vai parar dentro da boca das*

---

[120] O enunciado é atribuído a Paulo Jackson, político e deputado estadual pelo PT (entre 1995 e 1999 e 1999 e 2000) que se destacou na oposição a Antônio Carlos Magalhães, conhecido entre os camponeses e sindicalistas de Caetité como o *malvadeza*, e teve uma importante participação na resistência à implantação da usina de urânio em Caetité. No ano de 2000, ele morreu em um acidente de carro. Em Caetité, circulam conjecturas sobre as causas de sua morte, entre elas, aventa-se a possibilidade de que ele tenha sido vítima de uma sabotagem em seu veículo.

[121] O segundo enunciado poderia ser substituído pelo 'mas nós precisamos viver'. O que faz com que essa substituição seja possível sem alterar significativamente o sentido é a proposição subentendida 'viver é arriscar'. A realização moderna de viver sem risco não só não é desejável como não é possível.

[122] Penso ser esse também o sentido que Stengers (2006) mobiliza quando utiliza a palavra 'risco' como algo inerente a uma prática e que nos obriga a pensar e coloca o pensamento ou a produção de conhecimento em movimento.

[123] Certamente, não se está operando com o sentido moderno de risco com o qual Ulrich Beck (2010) define o paradigma da sociedade de risco. Para Beck, embora os riscos não sejam uma invenção moderna, tornam-se onipresentes no processo de modernização que coloca em curso a destruição da vida em escala planetária. As referências às situações perigosas estão muito longe da acepção moderna de risco e do pressuposto correspondente de controle e de previsibilidade.

cobras". Esse vento traz doenças que podem acometer as pessoas que *facilitam* e não se protegem adequadamente. A Semana Santa e o período da Quaresma são momentos mais suscetíveis à aparição de assombração e lobisomem. As *porcarias* ficam mais penetrantes e as *sombras*, mais agitadas e agressivas. Também são dias fortes e propícios para a fabricação de determinados remédios, como a cabaça de *amarguenta*[124]. Nesses períodos, a cautela e as técnicas protetoras cotidianas precisam ser redobradas. As situações perigosas são estados intensivos que as pessoas atravessam e pressentem através de variações de graus de afetabilidade.

As situações não são isentas de perigos. Até mesmo o período do ano mais aguardado, o *tempo das águas*, exige cuidados e cautelas especiais. A título de exemplo, nos meses de maior umidade, a criação de bovinos é acometida por um mal chamado de *mundiça*. A reza para *mundiça* não abomina a umidade ou impreca contra seu efeito. Ao recitar a benzedura adequada a esse tipo de mal, Silvano pede licença à água: "*Irmão água dá licença dessa criação passar"*. A reza contra *mundiça* é feita no domingo, um dia de exceções. Conforme me explicou Silvano, "*o dia de domingo é um dia roubado do Nosso Senhor"*, por isso a reza é mais forte quando feita nesse dia. Como poderiam afugentar a água de modo absoluto? 'Pedir licença' é um dos procedimentos cruciais das rezas curativas e apresenta uma resposta pragmática a um problema de má composição. A licença constitui um modo de atravessar estados intensivos, fazendo variar os graus de afetação.

3.1.2. O sabido e o entendido

As diferentes atitudes diante da experiência do perigo são temas de reflexão para as pessoas da Malhada e são notadas, também, ao longo da comparação nativa entre os *sabidos* e os *entendidos*, os *lidos* e os *corridos*.

Odetina conta, com especial afinco, um caso que exemplifica a atitude típica dos *sabidos* e sugere uma lição de prudência para a audiência a que direciona o relato, eu e as pessoas que, por ventura, ouvirem minha gravação. Conforme sua narrativa, certo dia, um

[124] Uma mistura de nove raízes e sementes: raiz de pau "para tudo", raiz amarela (que é escavada na quinta-feira santa), pimentinha, umburana macho (ou de cheiro) (cavadas na sexta-feira antes do sol sair), Cupioba (cavada na quinta para tirar na sexta antes do sol sair), ão Joãozinho, Cuinha, Peroba, Laranjeira, cabeça amarguenta com as sementes. A cabaça amarguenta é uma mistura muito forte que se for tocada por *mulher nova* perde sua força e eficácia em razão do "*problema perigoso que a mulher nova tem"*, como explicou Silvano, a menstruação ou, nos termos nativos, a *renovação*.

sabido funcionário da COELBA (Companhia de Eletricidade do Estado da Bahia) *quase-morreu* perto de sua casa. Sob uma forte chuva, ele atravessou a Malhada com seu carro *sem dar assunto para ninguém* e se dirigiu até o final da linha de energia, no Tanquinho. Sem procurar saber das condições daquela estrada, ele teve seu carro tragado pela enxurrada. Só não foi lançado em um despenhadeiro porque ficou retido em uma árvore. O *sabido* quase foi vítima de sua própria pressa e do seu hábito de *não prestar assunto*[125] no que os outros falam e de *não dar assunto para ninguém*. O *sabido* não tem consciência de sua própria vulnerabilidade e pensa que vulneráveis são os outros.

As características atribuídas ao *sabido* reaparecem na comparação nativa entre *corrido* e *lido*[126]. Depois de me contar alguns episódios de uma vida de muita *luta* e pouca *leitura*, Ana, do Lajedinho, recita o adágio que aprendera com seu pai "*mais vale um bem corrido do que um bem lido*". Ela explica que o *"bem corrido vai rompendo. Não sabe? procura e chega. O bem lido já tá sabendo, não precisa procurar ninguém. [...] O sabido olha uma casinha dessa e desfaz"*.

A distinção entre *corrido* e *lido* remete a dois modos de aprendizagem. O *corrido* aprende através do movimento, ele '*vai rompendo*', da experimentação, do '*prestar assunto*' nas situações específicas e da comunicação com outras pessoas. O *sabido* ou o *estudado*[127]se respalda na posse das informações da *leitura*, com base nas quais reivindica uma posição superior. Ele confia tanto no conhecimento adquirido através da *leitura* e da escola que se julga invulnerável e perde a capacidade de compor com as situações e de aprender com outras pessoas.

O *bem corrido* pode ser reconhecido como *entendido* em determinadas práticas. No entanto, essas habilidades específicas não caracterizam uma especialização de ofícios. Se alguém quiser saber, por exemplo, sobre a história da associação da Malhada, mandam-no

---

[125] A prática de '*prestar assunto*' guarda alguns pontos de analogia em relação ao sentido da arte de '*faire attention*', 'prestar atenção, tomar cuidado' que Stengers (2009, p.76) caracteriza como habilidade de considerar as situações a partir de suas consequências. "Em suma, prestar atenção no sentido de que a atenção requer uma capacidade de resistir à tentação de julgar" [tradução minha]. Nesse sentido, 'prestar assunto', considerando o perigo de cada situação, distingue-se do modo de agir habitual dos *sabidos*, o julgamento.

[126] André Guedes (2011, p. 164) identifica, entre os garimpeiros de Minaçu, ao norte de Goiás, uma relação de tensão e complementaridade entre *lidos* e *corridos*, expressa na máxima garimpeira "*antes um corrido que um lido*". A categoria '*lido*' se refere ao estudo formal, ao passo que o termo '*corrido*' qualifica o movimento errante e a inconstância do modo de vida do garimpeiro. À distinção entre corridos e lidos correspondem também diferentes maneiras de ver/ler o mundo e de correr, mover-se/deslocar-se sobre ele. Guedes alinha as categorias *corridos* e *lidos* a dois regimes semióticos: o primeiro seria um "regime de símbolos" e o segundo, um "regime de *papéis*".

[127] Para remeter especificamente à escolarização, evoca-se a categoria '*estudado*'. Do mesmo modo, a escolarização funciona como uma reivindicação hierárquica.

procurar Odetina, que é *entendida* com os papéis. Se alguém for ofendido por escorpião, deve procurar Silvano, que é *entendido* nesse tipo de reza.

Nas artes da benzedura, não há um especialista que saiba todas as rezas e que possa dominá-las com exclusividade e ensiná-las aos outros. As pessoas sabem uma ou duas rezas e as operacionalizam sempre que alguém da família adoece sem, contudo, ser designado como "benzedor". Como disse Joaquim, no diálogo introdutório desse capítulo, ele não é benzedor, mas "*fala umas palavrinhas e, às vezes, acontece de dar certo*". Assim, as mães podem benzer seus filhos, os avós, seus netos e as madrinhas, seus afilhados.

Qualquer pessoa pode ser *entendida* em uma ou algumas atividades específicas. No entanto, para as pessoas que possuem o dom de *adivinhão* é reservada a designação de e*ntendido*. Os *benzedores* e os *entendidos* são aquelas pessoas que têm o *dom* especial para a adivinhação ou a *ideia boa* para guardar e entoar as rezas. Tanto o *dom* quanto a *ideia* são capacidades dadas por Deus e, portanto, não podem ser ensinados, tampouco podem ser apropriados como capacidades individualizadas ou próprias do sujeito.

As diferenças entre *sabidos* e *entendidos* são ironizadas em uma piada que Zequinha me contou numa noite, enquanto esperávamos a sopa ficar pronta na cozinha de Teresa:

> *Você sabe a piada do baiano que foi procurar médico em São Paulo?*
>
> *Diz que o baiano estava sentindo dor e foi ao hospital para se tratar. Lá em São Paulo, você não é João, José... chamam você de baiano. Daí o médico chamou o baiano e perguntou:*
>
> *-Ô, baiano, o que é que tu tem?*
>
> *-Aqui em São Paulo eu não tenho nada, mas lá na Bahia eu tenho dois marruaz, uma criação de ovelha, uma roça de mandioca e umas galinhas.*
>
> *- Não, baiano, eu estou perguntando que doença você tem.*
>
> *- É o senhor que tem que dizer. Você não é doutor?*
>
> *[risos]... Mas presta assunto pr'ocê vê, se você não falar pro médico o que você tem, ele nunca vai saber. Agora, pro curador você não precisa falar nada e ele já está sabendo.*

A piada faz duas importantes inversões. Por um lado, transforma uma 'piada de baiano', um tipo de piada muito comum no interior do Brasil e especialmente em São Paulo, em uma 'piada de médico'. O equívoco do baiano, visto do ponto de vista do médico paulista, é obviado pelo equívoco do médico que, do ponto de vista do baiano, como "doutor", deveria *responder* ao invés de *perguntar* ao paciente qual é sua doença. Por outro lado, a piada substitui o ponto de vista do médico e identifica o curador como um charlatão pela perspectiva do adivinhão, que faz notar a pretensão de saber do médico como uma impostura.

O baiano da piada desafia o médico nas artes da adivinhação. O médico mostra-se, no

final, como um trapaceiro que só alcança o diagnóstico depois que o paciente lhe dá uma dica, soprando-lhe qual é sua doença. Tomar o médico por adivinhão trapaceiro mostra outra característica do *sabido* que o distancia do *entendido*. A designação '*sabido'* denuncia certa gatunagem de quem se arroga sabedor. A graça da piada reside justamente na *resposta* do baiano, ao *apertar* o médico que reivindica uma posição de saber considerada duvidosa, partindo da premissa de que saber é adivinhar.

As práticas e os saberes relacionados à cura são mediados por espíritos, guias, santos, anjos da guarda e, em última instância, por Deus. O saber ou, para usar um termo nativo mais preciso, a *experiência*[128] do médico é um conhecimento arrogado, reivindicado como uma distinção hierárquica. É um falso adivinhão que faz parecer que sabe ou que tem acesso a um entendimento ultra-humano.

Mesmo em relação à prática divinatória há uma distinção angular: o adivinhão natural e o curador que *trabalha concentrado*. Mas, em ambos os casos, a adivinhação aparece como uma habilidade da pessoa, mas que não lhe pertence de todo, trata-se de algo que lhe acontece.

As práticas do curador são caracterizadas por uma "negociação" ou "entendimento" com potências espirituais. O *entendido* tem a habilidade ou o dom de se colocar em acordo com diferentes potências e influências nas práticas de cura, ele aciona instâncias mediadoras, os santos, insta ao mal para que deixe a pessoa e, se encontrar resistência ao seu pedido, também o expulsa e o acorrenta.

Esse dom especial não confere prerrogativas ao *entendido*, uma vez que o poder de adivinhar e de curar é privilégio dos guias e dos espíritos que o curador incorpora enquanto *está trabalhando*. O *entendido* não pode reivindicar para si a posse dessa capacidade, que se lhe apresenta como um dom. Os *entendidos*, embora sejam pessoas muito respeitadas nas comunidades, não arrogam para si o poder de adivinhar ou curar, pois o saber e a agência da cura pertencem a outro mundo, o mundo dos mortos tornados guias espirituais ou dos santos, o mundo de Deus.

Benzedores e curadores repetem, incansavelmente, "*eu não curo ninguém, quem cura é Deus*". Na prática da cura, eles apenas propiciam a ação de guias, dos santos católicos e pedem a *licença* de Deus. São pessoas *responsáveis*, no sentido apresentado no capítulo 2, que sabem

---

[128] O termo '*experiência'* designa comumente um saber-fazer ou uma habilidade e está mais afinado à apreensão nativa sobre um conhecimento decisivo ou eficaz do que a palavra 'saber'. Em muitos usos, o termo soa com sentido muito próximo daquilo que chamamos de saber ou conhecimento, como no enunciado "*essa é a experiência dos antigos*" ao se referir aos seus conselhos ou adivinhações, "*Fulano tem experiência*" ao qualificar alguém para responder sobre determinado assunto. Chama-se, também, de 'experiência' determinados procedimentos oraculares como as várias *experiências* de São João, as *experiências* das eleições e as *experiências* da Semana Santa.

responsar com uma adivinhação precisa e garantem a eficácia de sua palavra ao emitir um palpite certeiro ou dar orientações e indicações que se comprovam, no futuro, como exatas.

Enquanto que, na cena da consulta do médico, a enunciação é distribuída entre médico e paciente, na cena da *revista* ou *olhada* do curador, toda a enunciação é monopolizada por ele[129].

Na presença de uma multiplicidade de agenciamentos que interferem na prática divinatória, o curador se comporta como um negociador, colocando em acordo diferentes potências espirituais, amarrando algumas e soltando outras, instando aos santos e pedindo *licença* a todos eles. E é dessa forma que a arte da adivinhação e da cura se apresenta como uma máquina divinatória que, ocasionalmente, acopla-se a enunciadores.

A comparação entre as técnicas diagnósticas da medicina e as técnicas divinatórias foi frequentemente empregada na polêmica em torno da paternidade de uma criança de uma das comunidades quilombolas. A mãe do suposto pai da criança consultou vários curadores, que manifestaram a coincidente adivinhação de que seu filho não seria o pai da criança. Por outro lado, a família da mãe da criança se mobilizou e conseguiu, através da Secretaria Municipal de Saúde, um exame de DNA, cujo laudo, por sua vez, confirmou a paternidade. Essa situação dividiu opiniões de muitas pessoas das comunidades vizinhas.

A família do suposto pai negou o resultado do exame de DNA, porque não confiava em um papel passível de ser adulterado. Como a polêmica não chegava a uma resolução e as relações entre as duas famílias tornaram-se insustentáveis, a família da mãe da criança se mudou para outra comunidade.

É interessante notar, nessa controvérsia não resolvida, que ambas práticas foram reconhecidas em seus aspectos oraculares: o oráculo do pano do curador[130] e o oráculo de sangue da perícia biomédica. Em outra ocasião, uma interpretação de Maria de Epídio colocou novamente em comparação as duas práticas oraculares, de modo mais nítido. Em uma de suas

---

[129] Essa diferença fundamental também foi observada por Nathan e Stengers (2004), em suas comparações entre as práticas divinatórias yorubá e as práticas psicanalistas. A prática do adivinho é arriscada, ao passo que os psicanalistas pensam não correr riscos. Segundo a comparação feita pelos referidos autores entre a prática divinatória e a prática do diagnóstico, o teatro do saber divinatório é situado no próprio adivinho, que se expõe continuamente ao risco de sua prática e não detém o controle sobre seus instrumentos e meios divinatórios. Em razão dessa característica, o saber secreto do adivinho se expõe permanentemente ao risco. Aliás, o risco é a matéria com a qual ele trabalha. Não é uma pessoa sozinha que age ou duas que se comunicam, médico e paciente, como no caso do diagnóstico, mas uma multiplicidade atuante no processo. Por esse agenciamento múltiplo e arriscado, a adivinhação, conforme afirmam os autores, apenas é plausível em ontologias plurais, ou seja, aquelas que operam em universos múltiplos.

[130] O pano se refere a qualquer peça de roupa através da qual a pessoa é consultada à distância. O pano substitui sua presença e é uma forma de conexão. Nas consultas presenciais, o guia faz a conexão com o consulente através do toque na palma de sua mão.

visitas, o agente de saúde, conhecido como Mendonça, queixava-lhe cotidianamente que as pessoas das comunidades não levavam a sério os diagnósticos biomédicos acerca de pressão arterial alta e diabetes. Quando o agente de saúde visitava as casas para "tirar a pressão" dos idosos da comunidade, alguns deles, aborrecidamente, negavam-se a fazer o exame, como Nelson: "*Meu sangue não tem pressão para ser tirada!*".

Depois daquele desabafo do agente de saúde, Maria de Epídio reconsiderou seus apelos e concordou que muita gente não tinha fé em médico. Mas remendou que isso era *bestagem do povo* porque "*o nosso sangue conta coisa!*". E, dessa maneira, ela colocou em relação de correspondência ambas as práticas. O curador *olha* o pano da pessoa e, assim, adivinha o que se passa com ela; de modo análogo, o médico lê o sangue da pessoa e identifica o problema que ela tem. Na caracterização de Maria de Epídio, o exame de sangue torna-se muito parecido com a *olhada de pano* do adivinho. Ambos descrevem mapas afetivos das pessoas, comunicam suas capacidades, seus males e suas afecções.

O médico pode ser ridicularizado por faltar-lhe as aptidões do *adivinhão*. Mas é reconhecido, nos exames laboratoriais, um aspecto oracular. Há algo de maquínico no exame de sangue que se assemelha à máquina divinatória.

Algumas pessoas nutrem desconfianças em relação ao médico em razão de sua prática cirúrgica. "*O médico corta e o curador trata*", era desse modo que Maria de Bezim, por exemplo, formulava sua comparação. Abrir o corpo é perigoso e vai de encontro às técnicas protetoras que o fecham. Alguns curadores fazem cirurgias invisíveis, que prescindem de cortes. As intervenções cirúrgicas são vistas com desconfiança. As notícias de falecimento após ou durante uma cirurgia que circulavam na rádio Santana de Caetité e em conversas entre as comunidades provocavam comentário em tom de advertência: "*esses médicos estão matando gente*".

Essa era a preocupação de Alípio quando eu o encontrei na estrada da Queimada, depois de um atendimento médico no posto do PSF, situado na Lagoa do Mato. Com o diagnóstico de catarata, Alípio tinha sido encaminhado para cirurgia. Antes de se decidir, ele foi se consultar com um curador, que lhe disse que seu problema não era no olho, mas sim no sangue e que se ele se deitasse na mesa de cirurgia, não se levantaria vivo. Segundo essa lógica, um corpo fraco e com o sangue alterado não suportaria um corte.

Eu escutava, com frequência, reclamações das pessoas que voltavam das consultas médicas, algumas delas com tom irônico, outras não escondiam a irritação:

> *O médico deu duas canetadas e uma injeção", "é muito fácil ser médico... eu vou comprar uns aparelhos e começar a atender também", "esses médicos de lombriga*

> *não sabem o que a gente tem", "ele não sabe o que a pessoa tem, a pessoa é que tem que falar para ele. [...] O curador fala o que você tem e você vê que é isso mesmo.*

Ironizava-se o trabalho do médico como um trabalho fácil e trivial[131], que envolvia canetas, aparelhos, injeções e muitos remédios. Das várias caixas de medicamento que o agente de saúde lhes entregava, muito pouco era usado. Depois de uma semana, interrompia-se o uso, como uma precaução de não se intoxicar. Diziam que casos de intoxicação eram bastante comuns em pessoas que tentavam fazer uso continuado dos medicamentos, conforme a recomendação médica. O medicamento acabava causando um mal muito maior do que aquele que havia motivado a administração do mesmo. Assim, um medicamento para dores nas pernas, por exemplo, atacava o estômago e causava dores tão terríveis que a pessoa *quase-teria-morrido* se não tivesse procurado um curador a tempo. Esses remédios frequentemente eram jogados no mato, impetuosamente, ou permaneciam intocados na prateleira.

Os medicamentos para doenças crônicas, como diabetes e hipertensão, também eram rapidamente descartados. Se a função de um bom remédio é se tornar rapidamente dispensável, esperava-se que ele, um dia, deixe de ser necessário. Por isso, não parecia fazer sentido aquele tipo de medicamento que não demonstra eficácia. O corpo precisa reagir e se tornar forte novamente. Daí a frustração do agente de saúde ao tentar recomendar o uso de medicamentos para tratamento de patologia crônica.

Se, por um lado, o médico é uma figura risível (como também o são o advogado, o engenheiro e a etnógrafa), por outro, ninguém se arrisca em zombar de um adivinhão ou de um curador. Zomba-se do médico, mas não se pode *falar mal* do curador, duvidar de seu trabalho, por uma razão um tanto óbvia. Ele ou seu guia vai saber e vai dar uma *resposta* àquele que o desafia, preparando um tipo de vingança em que circunstâncias extraordinárias obrigam a pessoa a reconhecer o mistério do poder divinatório.

Por sua capacidade de *responsar*, os curadores são temidos, embora aconteça de algumas pessoas evitarem procurá-los, por *não ter fé em curador*. Essa não é exatamente uma expressão de ceticismo, mas uma opção de não se envolver com a ambiguidade das práticas do curador, que tanto sabe fazer quanto desmanchar *porcarias*. É mais uma escolha de não seguir o curador por considerar suas práticas agressivas e por não querer se envolver em um jogo perigoso. Mas, nem assim elas arriscam falar mal deles. Não faltam casos de pessoas que zombaram do curador e foram descobertas.

---

[131] Há também o entendimento de que as recomendações do médico são muito gerais e não atendem às necessidades específicas de cada pessoa. Numa tarde, escutei Teresa insistindo com a nora para que ela alimentasse seu bebê recém-nascido com garapa e mingau de maisena bem adoçado. A nora hesitou dizendo: – *Mas o médico não quer que dê comida*. Ao que Teresa respondeu: *Mas, quá, bestagem, menino de roça já nasce com fome*!

O curador Antoizinho, da Ingazeira, sabe quando e o que estão falando dele. Dizem que um homem não acreditava nas *olhadas* de Antoizinho e o desafiou, dizendo que era um "*buchudo que não sabia de nada"*. Quando precisou recorrer aos seus serviços, o dito homem passou várias vezes pela porta da casa desse curador e não a encontrou, como se estivesse sob o efeito de um *encanto*. Quando o homem já estava bem cansado de rodar em círculos, Antoizinho permitiu que ele enxergasse a casa. Assim que o homem entrou na casa, o curador o questionou: "*Antônio é um buchudo que não sabe nada?!*"

3.1.3. O dom e a sorte de cada um

Algumas crianças nascem com um *encanto* que caracteriza o dom da adivinhação. Os bebês que choram dentro da barriga da mãe são potenciais adivinhões ou curadores. O *encanto*, porém, apenas se efetua quando quem ouviu o choro mantém consigo o segredo. Quando esse bebê nascer, a pessoa, para quem foi revelado o *encanto*, deve agasalhá-la com um pano o qual, posteriormente, precisará guardar consigo sigilosamente. Quando a criança já estiver falando, o confidente lhe pergunta qual era a cor do primeiro pano em que foi envolvido ao nascer. Se a criança revelar a cor do tecido, o *encanto* se efetua. Por outro lado, quando se escuta o pranto e o segredo não é guardado, o *encanto* se desfaz.

Embora não se tornem curadores, algumas pessoas podem nascer com uma capacidade de adivinhação excepcional. Essas pessoas são *feito curador*, que, no entanto, não trabalham nos ofícios da cura e da benzedura. Pessoas que nasceram em dias considerados fortes, como no dia de São Bartolomeu[132] ou nos *diasiáguas*[133] (primeiro de abril ou primeiro de agosto), costumam ter a capacidade de adivinhação mais aflorada.

Vários curadores apenas se descobrem como tal com a participação de seu guia. Na juventude, começam a perceber a manifestação do dom através de sinais, como quedas constantes e tonturas repentinas. O jovem frequentemente fica doente, sofre ao longo de vários anos e *quase-morre*, até que um *entendido* adivinha que essa debilidade e as quedas estão associadas à manifestação de seu *guia*. Nesses casos, o jovem precisa começar a *trabalhar* como

---

[132] Conhecido como santo estripulento. O dia desse santo é especialmente *forte* e *perigoso*. Falarei dele com mais detalhes no capítulo 7.

[133] Os *diasiáguas*, dias fortes e perigosos, serão objeto de análise mais compassada no capítulo 7. Essas datas são especialmente perigosas para o trabalho na lavoura e para a caça. Eventos extraordinários ocorrem preferencialmente nesses dias.

curador, para dar sentido e orientação àquela manifestação descontrolada do dom. Por sugestão do *entendido* que lhe revelou seu dom, o jovem começa a frequentar a mesa de outros curadores, os quais procurarão ajudá-lo no controle da manifestação do guia. O processo de iniciação do jovem curador será restrito a ele e aos curadores com quem tiver contato. Dizem que os curadores recorrem, frequentemente, a outros mais experientes ou mais fortes para auxiliá-los a assentar novos guias[134].

Diferentemente dos curadores, os benzedores não possuem o *dom* da adivinhação, mas sim a *ideia boa* para rezas. Um curador pode ser referido como benzedor por entoar cantos e rezas durante a *revista* ou *olhada*. Os benzedores, contudo, não gostam de ser confundidos com curadores, podendo inclusive se ofender com tal confusão. Ao contrário do curador, que é procurado eventualmente, os benzedores são procurados cotidianamente e durante o dia, o que caracteriza o exercício de práticas visíveis. As práticas dos curadores, por outro lado, são envoltas em encantos e segredos. Suas atividades são compreendidas como ambíguas, conforme a controvérsia reeditada no início deste capítulo.

Não obstante as capacidades excepcionais dos curadores, todas as pessoas têm aptidões e vocações que são propiciadas e conhecidas por sinais da *sorte*. Desde muito pequenas, os pais começam a *testar a sorte*[135] de meninos e meninas com determinadas atividades. Desde muito novas, as crianças ganham seus primeiros animais de criação, como ovelhas, porcos e galinhas. Quando, por exemplo, as galinhas de certa criança se mostram resistentes e procriadoras e suas ovelhas ficam franzinas e adoecem com facilidade, esse cenário pode ser interpretado como *sinal* de que essa criança tem mais *sorte* com a criação de aves do que com a de carneiros. Os pais também observam a disposição da criança para cuidar de seus animais, a atenção ou negligência com a alimentação e com a água que dá para seus bichos. As crianças costumam ser atenciosas com aqueles animais para os quais têm disposição ou *sorte* na criação. No entanto, muitos pais se queixam que as crianças, depois que começam a frequentar a escola, vão perdendo o interesse pelo cuidado com suas criações.

Ao morar na Malhada, não passei despercebida no teste de *sorte*. Assim como fazia com as crianças, Teresa constantemente *testava* minha *sorte* na criação de galinhas, porcos, nos ofícios da costura, trançado e horticultura. Não demorou muito para eu demonstrar uma inaptidão para o ofício da costura. Teresa até tentou me ensinar, ou melhor, como ela mesma

---

[134] Disseram-me que alguns curadores podem ter mais de 20 guias, mas não se conhecem todos eles e não se pode falar seus nomes.

[135] A simultaneidade do nascimento de um bezerro ou ovelha e uma criança é notada como um sinal de boa sorte e de boa saúde para o recém-nascido.

dizia, não me ensinava, mas sim *me praticava* na costura, nas horas vazias da tarde[136]. Sou muito grata pelas tentativas e a paciência de Teresa, mas não demorou muito para ela perceber que minha *sorte* não estava naquele ofício. De fato, era um exercício muito difícil e, com certa freqüência, eu quebrava as agulhas da máquina de costura ou perdia as agulhas de crochê usadas para amarrar retalhos na fabricação de tapetes.

Nas artes do trançado, meu desempenho foi ainda pior. Demonstrava muita dificuldade na hora de coordenar as tramas de quatro fios no trançado das tiras do chapéu mais simples, por mais que insistissem, Maria de Bezim, Teresa e Maria de Epídio, em *me praticar* nas artes do trançado[137]. Maria de Epídio buscou me tranquilizar com o diagnóstico segundo o qual os *brancos* têm mais dificuldades com as palhas do que os negros e tapuias[138].

Teresa costumava dizer que ela tinha *sorte* para quatro coisas: para criação de porco, marido, filho e amigo[139]. E desejava adquirir uma vaca para saber se tinha sorte com vacas. Contemplando seu próprio galinheiro, Maria de Epídio comentou "*dizem que quando a pessoa não tem sorte para marido, tem sorte para galinhas*" e destacou que ela mesma tinha sorte para galinhas, sugerindo a sorte contrária em relação a marido, já que enviuvou muito cedo.

Homens e mulheres testam sua sorte em vários ofícios distintos. Embora as atividades agrícolas sejam desempenhadas por todos, alguns têm melhor desempenho com a tarefa de *destocar* a roça do que com a semeadura. Alguns têm mais sorte com a plantação de abóbora,

---

[136] E, à noite, ela *praticava* a escrita no meu computador e comentava que nas artes de escrever ela se dava melhor com o computador do que com o papel. Cada noite ela digitava um fragmento da oração que sempre recitava antes de dormir. Mas Teresa dizia que se dava melhor mesmo com a leitura, enquanto Joaquim se dava melhor com a escrita com papel.

[137] Comparativamente à olaria e à costura ou tapeçaria, o trançado é a mais difundida das atividades entre as mulheres da Malhada. As palmeiras de uricuri (*Spondias tuberosa*) são encontradas em matas relativamente distantes da comunidade. As palhas para a confecção de chapéu são retiradas do centro ou do olho das palmeiras e, com as palhas mais velhas, fabricam-se esteiras. As palhas são espalhadas nos terreiros e calçadões para secar ao sol, depois são raspadas e cortadas em tiras finas. As artes do trançado com palha de uricuri[137] ocupam as horas de descanso depois do almoço e antes de dormir. É uma atividade prazerosa e benéfica, dizem que é muito boa para a cabeça, pois a livra de preocupações. Meninas praticam com suas mães, avós e madrinhas o trançado de chapéus, peneiras e esteiras e as moças recém-casadas, vindas de outras comunidades, aprendem esse ofício com a sogra. Alguns garotos, antes de partirem para as lavouras paulistas, podem, eventualmente, praticar o trançado, sobretudo a *feita* de peneiras, na expectativa de obter dinheiro próprio com a venda dos artigos na feira do Junco. As incursões nas matas do topo das serras são empreendidas pelas trançadeiras mais jovens.

[138] O trançado é mais comumente praticado na comunidade da Malhada. Embora o trançado seja uma atividade prazerosa e benéfica, as diligências para obter a palha são cerceadas de perigos. As mulheres escolhem os sábados para irem juntas às matas das serras, por um caminho muito difícil e suscetível ao ataque de suçuaranas e jiboias. As mulheres da comunidade da Lagoa do Mato se dedicam, preferencialmente, ao bordado e à tapeçaria com retalhos. Algumas mulheres da Vereda dos Cais dedicam suas horas de descanso à produção de tapetes, colchas de retalhos e, eventualmente, fazem bordados e trançam esteiras.

[139] Pelas contas de Teresa, de uma leitoa dada por seu filho mais velho, ela tirou 6 leitões, da venda desses leitões comprou metade de um guarda-roupa, uma máquina de costura e ainda deu para fazer a feira na cidade por muitos meses.

feijão, palma ou milho do que com a de melancia, chuchu ou maxixe, por exemplo.

Cada um tem uma *sorte* mais ou menos propensa para trabalhos frios ou quentes. Na *feita de farinha*, quem tem a *cabeça quente*[140] desempenha melhor a tarefa de mexer a farinha no forno, além de ser frequentemente escolhido para acender o fogo da *casa de roda* onde se produz esse alimento. A pessoa de *cabeça fria*, por outro lado, quando precisa mexer a farinha ou acender o fogo, costuma deixar o fogo mais inconstante e sua farinha acaba ficando mais grossa e viscosa. Por isso, quem tem *cabeça fria* busca colaborar em atividades da fabricação da farinha que não envolvam fogo, como a *retirada da tapioca*, na fabricação do polvilho, na colheita e no transporte da mandioca.

A pessoa da *cabeça quente* costuma, também, ter muito êxito no ofício da olaria. Uma oleira experiente, ao *praticar* suas filhas e afilhadas na arte da olaria, distribui funções diferentes, de modo a separar as atividades frias e quentes[141]. A cerâmica é uma arte que envolve muitos perigos à ceramista que, não raras vezes, é obrigada a interromper suas atividades depois de ser acometida por *estoporo*[142].

Teresa constatou que eu também não tinha muita de sorte com a criação de galinhas, já que das sete aves que ganhei e comprei, três morreram de febre quando um mal repentino acometeu quase todo o galinheiro de Teresa, no mês de setembro. Das quatro que sobreviveram, uma delas era muito boa poedeira[143]. Lindaura, uma das irmãs mais velhas de Teresa, criou algumas galinhas que ela mesma havia me *agradado* juntamente com galinhas de seus afilhados e sobrinhos-netos mais novos. Assim ela observava e testava a sorte de cada um de nós com a criação de galinhas.

Algumas galinhas me foram dadas como presente, outras apenas '*tinham meu nome*'. A designação de galinhas como sendo de alguém não é exatamente uma atribuição de

---

[140] Pessoas da *cabeça quente ou fria* apenas são assim reconhecidas conforme seu sucesso no desempenho de determinadas tarefas que envolvem fogo. Mas, observa-se com certa frequência que pessoas de *cabeça quente* também são mais inclinadas a se envolver em brigas e as pessoas de *cabeça fria* tendem a ser mais apaziguadoras. Como dizia Zé Carlos, nas festas, a pessoa da *cabeça quente* espalha as *precatas*, enquanto que a da *cabeça fria* junta as *precatas*.

[141] As mulheres produziam potes e panelas de barro de modo colaborativo: aquelas que cortavam o barro vermelho para feitura de potes e o barro preto para a fabricação de panelas e os transportavam não eram as mesmas que modelavam e queimavam as cerâmicas. Algumas eram escaladas para cortar o barro e transportar as cerâmicas prontas, enquanto outras se envolviam diretamente com a fabricação de potes. Essa divisão de funções, além de obedecer às aptidões quentes e frias de cada uma, era uma maneira de se precaver do *estoporo*.

[142] As ceramistas são acometidas por *estoporo* quando esfriavam o corpo quente abruptamente, ao tomar friagem dos ventos do final da tarde ou chuva. Atualmente, as mulheres da Malhada deixaram de praticar a olaria, depois que as ceramistas mais velhas adoeceram e o acesso ao local de onde retiravam o barro, a Lagoa do Pica-Pau, no rumo da Pindobeira, foi restringido pelos proprietários daquelas terras.

[143] Depois de regressar do trabalho de campo, Teresa frequentemente me relatava, pelo celular, o sucesso das ninhadas de minha galinha.

propriedade. Dá-se o nome da pessoa à galinha, mas o modo de designação habitual é ‘galinha de fulano’. Atribuir o nome da pessoa à galinha também não é o mesmo que dar um nome para a galinha[144], mas um modo de agenciar a sorte da pessoa através de seu nome. Esse tipo de nomeação é uma operação de sorte e um modo de criar galinhas com a sorte dos outros. Uma pessoa que não tem sorte com galinhas pode usar a sorte dos outros para fazer prosperar seu galinheiro. Apenas se conhece a sorte de cada um com esses tipos de testes. A sorte tem um sentido pragmático claro e descreve uma relação com uma determinada prática.

Minha sorte também foi testada na agricultura. Teresa me entregou um galho de couve para plantar em uma tarde de lua nova. Queria saber se seu tinha mão boa para plantação. Obteve a confirmação quando o pé de couve fixou raízes e cresceu. Assim como uma aposta, plantar é uma atividade muito instável e incerta nos gerais, uma vez que o regime de chuvas é especialmente inconstante. É por isso que, algumas vezes, Teresa contava com a sorte de outras pessoas para manter certa fartura em sua horta[145]. As cebolas e alhos que ajudei Teresa a plantar *agradeceram.* Mas a alface e o pepino, não, mesmo com a irrigação adequada. Diante daquela situação, tivemos que abandonar o cultivo daquela hortaliça naquele ano.

Entre os meses de maio a setembro, os mais secos do ano, os animais começam a invadir a horta. Nem mesmo os pés de fumo usados para afugentar as formigas conseguem detê-las. Atacam as folhagens, enquanto os passarinhos ciscam em torno das covas de legumes recém-plantados, espojando na umidade e comendo sementes e frutos. O “remédio” é cobrir os canteiros com palha de uricuri e espalhar garrafas de plástico cheias de água para espantar os pássaros. Fabrica-se uma horta suspensa sobre um jirau para debelar os ataques das formigas e transplantar algumas espécies mais frágeis de folhagem para dentro de um balaio.

Para a horta não sapecar com o sol forte, no dia de Quarta-Feira de Cinzas, os horticultores amarravam garrafas de vidro cheias de água nas forquilhas dos jiraus da horta. A água que é engarrafada naquele dia forte não evapora ao longo do ano. Espargia-se, também, água benta sobre as plantas e gotejava-se água retirada da lapinha da cidade de Bom Jesus da Lapa. A água benta também é constantemente usada para proteger a casa e a horta dos ventos fortes. Eventualmente, queimava-se esterco de gado para proteger a horta, a *feita de farinha*,

---

[144] Ressalto os comentários zombeteiros do povo da Malhada com relação à prática dos paulistas em nomear animais. Acham muito estranho a prática de chamar vacas, ovelhas, cabras por um nome. Os únicos animais que recebem nomes são alguns cachorros mais velhos e os *marruaz*, que são bois de carro, e apenas o fazem como uma maneira de coordená-los durante o transporte de carro de boi.

[145] Ela também testou a sorte de meu marido, Jean, plantando as sementes de tomate que ele lhe dera antes de partir para o Rio de Janeiro. As sementes germinaram e logo despontaram os primeiros galhos e ainda comemos muitos tomates nascidos, dizia Teresa, com a *sorte* de Jean. O maxixe, dado por sua irmã mais nova, Lúcia, também teve muita *sorte* na horta de Teresa e espalhou seus galhos em volta de todo o cercado da horta.

bem como as pessoas, do vento sul, que é potencialmente malfazejo e também emissário de doenças contagiosas. Quando a horta estava *atrasada* por *mod'o olho*, passava-se a água dentro do pilão antes de jogá-la sobre as plantas, em um dia de quarta ou sexta-feira, por serem dias mais propícios para a ação mágica, uma vez que replicam, de certo modo, a força da Quarta-Feira de Cinzas e da Sexta-feira da Paixão[146].

A dedicação à horticultura, ao trançado e à criação de animais é concebida como uma devoção. Trançadeiras têm um carinho especial pela palha e, por isso, não gostam de se distanciar por muito tempo do trançado. As experientes ceramistas que deixam seu ofício por problemas de saúde, geralmente mulheres mais idosas, por sua vez, quando sentem saudades da cerâmica, desobedecem a recomendação dos preocupados filhos e netos para poderem queimar algumas vasilhas de barro.

Portanto, como diz Zequinha, cada um tem um signo, uma vocação. Ao praticar diferentes ofícios, a pessoa descobre qual é sua vocação. Testar a sorte tem um sentido de aposta e de experimentação. O que é submetido à prova é a relação com uma determinada prática. No entanto, o desempenho dessas artes depende de uma articulação ecológica entre diferentes agenciamentos e influências.

3.1.4. O Atraso

Toda atividade cotidiana é suscetível de ser *atrasada*, ou seja, ser afetada pelo *olho ruim* de alguém. A recorrência de contratempos antes de uma viagem, fracassos sequenciais na culinária, esquecimentos frequentes durante a realização de uma tarefa são sinais de atenção, de que há algo estranho acontecendo. Nesses casos, é recomendável o cancelamento da viagem, da atividade ou a interrupção da receita.

A horticultura, a *feita* de farinha, a olaria e a culinária são atividades muito sensíveis e suscetíveis a um *mal invisível*. Às vezes, mesmo depois de todos os cuidados e proteções mágico-religiosas, as hortas não *agradecem*, ainda que tenha recebido toda a dedicação do

[146] Depois da Quarta-Feira de Cinzas, reza-se o terço em todas as quartas-feiras, até a semana santa. Na quarta-feira da Semana Santa, reza-se a Via Sacra no cruzeiro da comunidade e, na Sexta-Feira da Paixão, padrinhos e afilhados se reúnem para jejuar de manhã até meio-dia e pedir *Haja-Vista* a Nossa Senhora à meia-noite. É também na Semana Santa que se encomendam as almas. Um grupo de sete pessoas canta na porta de sete casas da comunidade, na noite de quinta-feira, antes do galo cantar. O dia mais desfavorável para qualquer atividade é segunda-feira. Nesse dia, evita-se começar qualquer atividade, seja uma nova plantação, a produção de farinha, a construção ou a mudança de casa ou uma viagem. E os *diasiáguas* são mais perigosos quando caem numa segunda-feira.

agricultor, com adubação e irrigação adequada. O mesmo ocorre com as ovelhas, quando comem, mas *não agradecem*, não engordam. Dizem que *"alguns animais nascem sem luz, Deus não cria"* e logo morrem, mas a debilidade dos animais pode estar relacionada à ação do mal invisível. Por vezes, as plantas parecem não *querer* nascer ou, quando brotam, desponta *"só uma folhinha pra dizer: nasci"*, como Teresa comentava. Nessas ocasiões, o agricultor discretamente começa a considerar a possibilidade de que as plantas ou animais possam ter sido afetados pela *má vontade de alguém*.

Outras vezes, as pessoas são *atrasadas*. O atraso é uma afecção sofrida por alguém que, normalmente, não incide sobre a pessoa inteiramente, mas sim sobre sua relação com uma determinada prática. Uma pessoa *atrasa* outra que está mexendo farinha ou preparando um bolo, um requeijão ou um sabão. De tal maneira que, depois daquele dia, a pessoa *atrasada* nunca mais é a mesma, cansa-se facilmente, perde a força e a habilidade no manejo do rodo para mexer a farinha, nas medidas do bolo ou do sabão. O preparo do azeite, sabão e bolo são mais suscetíveis de serem afetados pelo *olho* de alguém que aparece no momento em que estão sendo fabricados.

Depois que alguém botou *gosto ruim* no requeijão de uma experiente cozinheira, ela nunca mais foi capaz de fazer requeijão de qualidade. Por mais que seguisse a receita que conhecia e praticava há muitos anos, ela não acertava mais o ponto do requeijão. Se, por *vição* ou *inveja*, alguém botar *olho ruim* na capacidade de fazer bolos de outra pessoa, pode *atrasá-la*. Afetada pelo *olho ruim*, uma exímia boleira perde sua habilidade e seus bolos começam a ficar murchos. Após frequentes tentativas, a boleira desanima e perde a vontade de fazer bolos. Outro exemplo de *atraso* ocorre quando uma grande quantidade de azeite de mamona, que costuma ser suficiente para encher um latão, não rende sequer uma garrafa.

A efetuação do *atraso* incide sobre a relação do praticante com uma prática específica. É por isso que o curador ou benzedor reza a pessoa enquanto ela faz o requeijão ou bolo, mexe a farinha ou prepara o sabão.

Quando o agricultor percebe o *atraso* em sua horta ou plantação, ele costuma levar uma porção daquela terra para o curador benzer que, por sua vez, recomenda *remédios* àquela terra que está *atrasada*. O agricultor dificilmente fala a alguém, direta e francamente, sobre suspeita[147]. Como veremos mais adiante, essa é uma tarefa reservada ao curador. Ele é quem enuncia uma interpretação para aquela situação incomum.

---

[147] Faço notar que o *atraso* corresponde a uma afecção ao passo que o *olho*, a *má vontade*, o *gosto ruim*, *a vição e a inveja* comportam-se como afetos, embora possam ser mencionados para caracterizar o tipo de *atraso*.

3.1.5. A vontade e as variações de remédios e venenos

As palavras '*vontade*' e '*natureza*' são usadas como sinônimos tanto para remeter a processos orgânicos quanto a processos psíquicos[148]. Há dois tipos de uso da noção de *vontade*. Como me explicou Luciana, "*uns falam que a vontade é os vermes, outros falam que a vontade é a opinião*". A '*vontade pede*' ou '*não pede*' (a '*natureza pede*' ou a '*natureza não pede*') para comer determinados alimentos ou para, por exemplo, fazer algum trabalho, tomar uma decisão, viajar, etc.

Ao perceber que eu ainda não tinha compreendido, Luciana tentou me ajudar a entender essas noções citando um caso particular. Às vezes, ela quer comer goiaba, por exemplo, mas a '*vontade não pede*'. Quando ela leva a goiaba à boca, é como se houvesse um verme que subisse até sua garganta e não a deixasse comer a fruta[149]. Se ela agisse *contra a vontade* e insistisse em comer aquela fruta, correria o risco de adoecer.

Nesse caso, a *vontade* previne Luciana de uma má mistura. No segundo uso dessa noção, a *vontade* estaria prevenindo um mau encontro e se aproximaria de uma espécie de ímpeto intuitivo. Os sinais da *vontade* indicam quais afecções alguém é capaz de suportar ou não. Desse modo, a vontade constitui uma escala de variação da capacidade de ser afetado de cada pessoa, que não pode ser excedida sob a pena de romper as relações constitutivas[150] e, até mesmo, levar a pessoa à morte. A vontade exprime como cada corpo descreve uma variação de afetabilidade, sua capacidade de afetar e de ser afetado.

Cada pessoa tem um regime alimentar muito particular, já que não suporta as mesmas afecções alimentares que outros. A *natureza* de alguns não se dá com galinhas e de outros, com carne de gado, carne de porco ou determinadas frutas. A *vontade* ou a *natureza* parece regular

---

[148] Essa noção de *vontade* parece estar próxima do entendimento dos Dinka que, segundo Lienhardt (1961), não faz a distinção entre a psique e o mundo. O que concebemos como interioridade aparece aos Dinka como exterioridade. De modo análogo, a noção de *vontade* não corresponde à ideia de uma volição interior e exclusiva aos sujeitos. E o mesmo também acontece com alguns afetos feiticeiros que agem através das pessoas, atravessam-nas como um agente extrínseco.

[149] Os vermes não são exclusivamente parasitas invasores. Entre os vermes há aqueles que são da própria pessoa e aqueles que não pertencem ao corpo e, por isso, são combatidos por substâncias anti-helmínticas. Há também aqueles que são de família e é através desses que o regime alimentar da mãe, do pai ou dos avós pode ser repetido pelos filhos e netos. A referência aos vermos é interessante na medida em que evoca múltiplas intencionalidades governando o corpo: o desejo de experimentar a fruta e a vontade que a rejeita, o verme que protesta. A *tentação* também se apresenta como uma intencionalidade que concorre com a *vontade*.

[150] A *vontade* singulariza as pessoas e seus corpos a partir do que os afeta. Esse sentido se aproxima muito da perspectiva da filosofia de Spinoza (2010), para quem um corpo é definido por sua capacidade de ser afetado. O que a 'vontade pede' e o que a 'vontade não pede' descreve graus variáveis de afetabilidade. Determinadas composições podem exceder esse limiar e romper as relações constitutivas de um corpo conforme a leitura de Deleuze (1978) sobre Spinoza.

a capacidade da pessoa de ser afetada em determinadas composições que envolvem não apenas o tipo de comida, mas também as circunstâncias de seu preparo, as condições e propensões de determinados dias. Uma pessoa pode sofrer terrivelmente do estômago e *quase-morrer*, por exemplo, depois de comer uma galinha atropelada no Sábado de Aleluia.

Em algumas circunstâncias, a ingestão de galinha ou de peixe é extremamente perigosa, porque os ossos e as espinhas podem espetar a pessoa internamente, acometê-la por uma doença silenciosa e, até mesmo, levá-la à morte. Eventos de obstrução ou perfuração do tubo digestivo são relacionados à *engasgação*. Algumas mortes são atribuídas a problemas de composição alimentares, como consequência tardia de uma *engasgação* mal tratada, da ingestão de uma comida perigosa ou uma mistura venenosa de alimentos. Algumas pessoas se impressionam com o fato da Igreja Católica permitir que se coma peixe na Sexta-Feira da Paixão, porque se trata de uma combinação arriscada, pois tanto o peixe, quanto o dia de Sexta-Feira da Paixão são igualmente perigosos.

Algumas frutas podem, mais facilmente, entrar em uma composição venenosa e tornarem-se perigosas. A melancia é considerada um alimento quente que, recém-colhida, aquecida pelo calor do sol, torna-se um veneno. Quando consumida nessas condições, pode acarretar uma forte diarreia ou fazer a espinhela cair.

As crianças, frequentemente, precisavam fazer escolhas difíceis. Para comer as bananas recém-trazidas da cidade, tinham de recusar a carne de porco assada no dia de São João. Depois de fartar-se de umbu verde a tarde inteira, elas tinham de resistir à oferta estimada e rara de um pedaço de requeijão ou um pouco de leite trazido por um parente do baixio. Ao encontrar uma melancia madura na roça, elas precisavam ter a paciência de esperar a fruta "esfriar" antes de comê-la.

A ingestão do requeijão, por exemplo, exige uma série de cuidados. Não se pode beber água, muito menos qualquer coisa fria. Essa mistura pode afofar a barriga e fazer *cair o vento* da criança. O *vento caído*, juntamente com a *espinhela caída* e com a *arca caída*, são condições de extrema vulnerabilidade, em que a pessoa perde quase inteiramente sua força e pode morrer se não procurar o tratamento do benzedor.

Não é raro ouvir relatos de gente que *quase-morreu* depois de comer melancia ou carne de porco. A carne de porco é uma das comidas mais perigosas e é preciso vigiar um regime rigoroso depois de ingeri-la. Dizem que "*quando é para fazer mal, toda carne faz. Mas a carne de porco é muito perigosa*". A galinha, por sua vez, é um alimento frio, cuja ingestão não deve ser feita por pessoas gripadas. Além dessas, há também algumas carnes de animais de caça que são particularmente perigosas, como a carne de tatu verdadeiro, juriti, pomba verdadeira e jacu

verdadeiro.

Quente e frio[151] não são variações de temperatura, mas variações da maneira como alimento, remédio, veneno irão se comportar em uma mistura com os corpos. Trata-se de variações que remetem aos efeitos desses elementos em determinadas composições. Considerar a variação quente e frio dos alimentos é parte da arte da precaução. Os alimentos não possuem uma função nutritiva dada e não são bons ou ruins de modo absoluto, mas estão suscetíveis à transição farmacológica entre alimentos, remédios e venenos. O perigo dos alimentos reside em uma questão de composição.

Não são apenas os alimentos perigosos que podem *envenenar* o comensal. Além da particularidade do alimento, outro item importante a se observar é a quantidade. Comer em demasia pode *chumbar* alguém. O alimento, quando é ingerido em excesso, passa a ter efeito venenoso. A transição da nutrição ao envenenamento é, portanto, muito tênue e exige uma ponderação de misturas e medidas.

Apesar de ser muito apreciado, o mel é submetido a uma série de restrições. Ele torna-se perigoso quando combinado com ovos, fubá de milho, ananás, açafrão ou pinga e deve ser ingerido em pouca quantidade. Ao narrar um episódio em que *quase-morreu* após uma má combinação alimentar, Maria de Epídio me advertiu que "*cuscuz com mel é veneno completo. Os dois não se unem, o mel e o cuscuz agitam*".

Em casos de *envenenamento*, recomendam, como remédio, castanhas e folhas leitosas. Embora a melancia e o mel sejam considerados perigosos e possam tornar-se venenos, em determinadas circunstâncias eles entram na composição de remédios. Uma infusão com caroços de melancia, por exemplo, é oferecida às crianças acometidas por *malina*, doença decorrente da exposição excessiva ao sol e ao chão quente. E o mel é habitualmente administrado como remédio para *engasgação* e, quando misturado com babosa, pode ajudar no tratamento de

---

[151] As categorias de frio e quente são largamente exploradas na literatura antropológica sobre campesinato. A classificação dos alimentos nas categorias quente e frio se oferece como a matriz da produção simbólica e o princípio do pensamento camponês. As categorias quente e frio, forte e fraco, do sistema de classificação alimentar são estendidas para pensar as relações de gênero, em que o corpo quente e sexualidade fria da mulher se contrasta com o corpo frio e sexualidade quente do homem (Woortmann e Woortmann, 1997), a mudança no seu modo de vida, que associa o tempo antigo ao corpo forte, alimentado com comida forte, e o tempo presente a um corpo fraco, que apenas suporta comida fraca (Brandão, 1981), e as relações hierárquicas e capitalistas, em que o camponês, no regime de trabalho assalariado, percebe-se a si mesmo como fraco em relação ao patrão ou capitalista (Woortmann, 2001, 1990; Brandão, 1981, Brandão e Ramalho, 1986). O equilíbrio na dieta replica o equilíbrio entre produção familiar e consumo (Cândido, 1977). E o equilíbrio alimentar é relacionado ao equilíbrio das relações sociais e ao equilíbrio ecológico, compreendido como um equilíbrio mínimo entre grupo social e meio. Como afirmou Brandão (1981), o desequilíbrio das relações sociais e das trocas com a natureza é percebido pelos camponeses no prato. Contudo, a centralidade simbólica do sistema de classificação alimentar e a atenção dispendida pelos autores a esse sistema decorrem da centralidade do trabalho agrícola na análise sociológica sobre o campesinato,que articula, de maneira estreita, produção e consumo da família camponesa.

verminoses, gastrite e, até mesmo, câncer.

O mesmo ocorre com a carne de gambá, que faz parte da classe dos remédios. Quem sofre de reumatismo vê no gambá um excelente remédio e, por isso, sua carne é muito procurada e apreciada, principalmente pelos idosos. Além da carne, os ossos desse animal também possuem efeitos terapêuticos. O pó dos ossos triturados e adicionados na pinga é um excelente remédio para reumatismo e dores nas articulações. Depois de listar esses usos terapêuticos, Maria de Epídio frisa: "*Nós não sabemos que frasco de remédio é o gambá!*". Além disso, os ossinhos de gambá, conforme já apontei anteriormente, são amuletos que livram de qualquer *coisa ruim*.

Até mesmo o alimento central na dieta deles não dispensa um tratamento farmacológico. Algumas variedades de mandioca são venenosas na forma natural. As variedades de mandioca brava tornam-se apropriadas para o consumo somente ao final do processo da *feita de farinha*[152]. As folhas da maniva, antes de irem para o prato, precisam receber três fervuras para liberar o veneno.

Quando, *nos tempos da fome*, as lavouras eram perdidas e os animais de caça desapareciam, os alimentos que sustentavam as famílias eram plantas venenosas do mato, como a raiz de mucunã e a semente de mulungu[153]. Com o procedimento culinário adequado, essas plantas, lavadas em nove águas, transformavam-se em alimentos.

Além de operar as transições ou variações entre venenos e alimentos, a culinária exige a arte da boa medida para ser bem sucedida. Algumas receitas precisam ser preparadas com medidas pares e outras, com medidas ímpares. Para se fazer um pão, por exemplo, adicionam-se proporções de ingredientes na escala de dois, quatro ou seis, para que o pão cresça. O mesmo ocorre no preparo dos bolos característicos da fogueira de São João, ximangos, xiringas, brevidades e passados, quando também se observa a proporção de medidas pares. Por outro lado, na administração de temperos na culinária cotidiana, geralmente se adotam medidas ímpares para acertar no sabor. Os números ímpares são medidas de contenção e são adotados sempre na interrupção de uma série. A administração de medidas ímpares constitui a forma de organização que tem em vista a estabilidade ou uma ação eficaz.

As medidas ímpares e pares me chamaram a atenção depois de uma observação de Joaquim, segundo a qual o preparo dos remédios era sempre feito em medidas ímpares. Os

---

[152]O processo de produção da farinha é trabalhoso e redundante, toda ação precisa ser reforçada. A massa passa duas vezes pelo triturador, é passada duas vezes no forno. O polvilho é lavado duas vezes e depois coado.

[153] Essas sementes também são coletadas e vendidas para comerciantes de Caetité, que as revendem para a indústria farmacêutica. As sementes de mulungu são utilizadas na produção de medicamentos antidepressivos.

remédios manipulados por medidas pares não têm ação eficaz ou, como diz Seu Joaquim, *não resolve nada*. O remédio e a cura esperada envolvem uma equação intrincada. Entre as medidas ímpares, uma série ternária de uma reza recitada por um benzedor, por exemplo, estanca a dor ou o sangue do paciente[154].

Mesmo depois da ingestão do remédio, devem ser observados os cuidados com transições de quente e frio. Ao ingerir um remédio quente, o convalescente deve evitar beber água ou tomar banho durante um período que varia conforme a periculosidade do remédio.

Alguns remédios podem ser bons ou ruins para determinado sintoma. Dependendo da situação, o azeite pode ser bom ou ruim para a diarreia. O azeite doce (azeite de oliva) é muito usado nas composições de remédio para reumatismo. No entanto, devem ser observadas as doses moderadas. O mesmo azeite, em demasia, pode *desnatar* o tutano dos ossos.

Na composição de um remédio, não basta observar a substância e sua dosagem. É preciso coordenar, em uma equação mais complexa, também, o regime alimentar, para prevenir eventuais misturas venenosas. Para que o remédio seja eficaz, devem-se observar o repouso, a dieta e o dia da semana em que ele foi feito e ingerido.

Do tronco do *Pau d'óleo*, retira-se um óleo medicinal muito perigoso: "*tanto pode tirar como botar* [doença]". Depois de extraído, o óleo fica guardado em recipiente tampado durante nove dias, período necessário para torná-lo apropriado como remédio. Durante o preparo, coloca-se uma parte de óleo com mais outras oito partes de outro remédio para inteirar nove partes. O doente que recorre ao tratamento com esse óleo precisa guardar nove dias de repouso sem tomar água fria. Óleos, cinzas e sabão são utilizados na preparação de remédios.

Além dessas diferenças de composição e de estados quente e frio dos remédios, faz-se, ainda, a distinção entre remédio de horta e remédio de mato. O remédio de mato é mais perigoso, porque geralmente estão na categoria de remédios quentes. São esses os remédios que comumente os curadores receitam, combinando o uso deles com rezas, banhos, defumação e esfregaço. Nos terreiros das casas, conservam-se algumas variedades mais importantes de remédios do mato, como umburana, São João, pipiu, entre outros, mas grande parte delas é coletada nas matas.

Poejo, boldo, losna, fedegoso, dipirona e mastruz são remédios de horta de primeira necessidade e são cultivados próximos às hortaliças. Certas variedades menos habituais, como

---

[154] Na reza para espinhela caída, osso torto, carne quebrada, dor de dente, entre outras, a reza da Ave-Maria é repetida três vezes, em cada uma delas, o primeiro ramo da reza é repetido três vezes, sempre acompanhado pelos movimentos das mãos da benzedeira, que esboçam uma cruz invisível no corpo do paciente. Como sugere o sentido das ramificações, os *ramos* das rezas são subdivididos em várias séries de orações.

a brasileira, quina, canela de ema, brilhantina e barbatimão, são trocadas entre mães e filhas ou entre irmãs que moram em comunidades diferentes. Essas trocas são fundamentais para garantir diferentes variedades da mesma espécie de planta e a reposição de plantas pouco resistentes ou fracas. Algumas plantas, como arruda, alecrim, guiné e espada de São Jorge são colocadas na frente das casas, da igreja, da cisterna, do cercado de hortaliças e ao lado de plantas ornamentais, para proteger as pessoas, as outras plantas e a água da cisterna contra o *olho ruim*.

Com as cinzas da comida que fez mal se produz um composto do chá para a indigestão. Água e cinza, o úmido e o seco são coordenados nas ações mágicas da alvorada do dia de São João. As cinzas da fogueira acendida na noite anterior são depositadas nos quatro cantos da casa e uma garrafa d'água é recolhida na fonte antes do nascer do sol.

No domingo de ramos, as folhas e os galhos de capim santo, da erva cidreira, sete-dores, boldo, dipirona, calmante, alecrim, alfavaca e laranjeira que os peregrinos carregaram durante a procissão serão queimadas e suas cinzas guardadas para, ao longo do ano inteiro, serem usadas no preparo dos remédios de horta. Além disso, uma porção das cinzas será reservada para desenhar a cruz na testa dos moradores da casa, no dia de Quarta-Feira de Cinzas.

É muito difícil decidir sobre as variações venenosas de determinados alimentos. De vez em quando, algumas indagações acendiam uma controvérsia na mesa do almoço:

> *- O que é mais perigoso, o óleo ou o toucinho?*
> *- Se o óleo de cozinha é veneno usado para matar bicheira de gado, a banha de porco é mais sadia do que o óleo.*
> *- Não, o toucinho está mais envenenado com os porcos criados na injeção.*
> *- Cinquenta anos pra trás, o toucinho era bom, por que agora é ruim?*
> *- O toucinho dá colesterol, mas mesmo com toda a ruindade ainda prefiro toucinho...*
> *- Nós estamos comendo muito veneno.*
> *-Antes o gado crescia na força do capim, hoje é na força da injeção. Antes podia cozinhar um osso de gado várias vezes no feijão que ainda tinha gordura. Hoje o osso é seco.*
> *- Antes as doenças vinham de família e outras eram passadas do pai para o filho. Hoje as doenças vêm do que comemos.*
> *- Hoje tem mais veneno, mas também tem mais defesa. Tem remédio pra tudo e vacina.*

Quando se qualifica determinados remédios e alimentos como perigosos, lança-se mão de um procedimento farmacológico. Desse modo, restitui a ambiguidade constitutiva de alimentos e remédios[155]. Assim como o óleo e a gordura, a pinga também pode ser veneno e

[155] Derrida chama a atenção para as perdas semânticas da tradução moderna do *phármakon* como remédio. Esse procedimento deixa visível apenas um dos eixos de sentido, aquele benéfico, deixando oculto o sentido maléfico. Esse tipo de tradução anula a ambiguidade fundamental do *phármakon*, que designa ao mesmo tempo remédio e veneno. "Diferentemente de 'droga' e mesmo de 'medicina', remédio torna explícita a racionalidade transparente da ciência, da técnica e da causalidade terapêutica, excluindo assim, do texto, o apelo à virtude mágica de uma força à qual se domina mal os efeitos, de uma dinâmica sempre surpreendente para quem queria

remédio. Vários remédios são curtidos na pinga. Todo boteco tem algo de boticário. Na prateleira ou em cima do balcão, há sempre garrafas com mistura de ervas para doenças que vão de gripe à diabetes. A ambivalência dessas misturas de pingas e ervas que podem ter funções terapêuticas ou, simplesmente, conferir sabor à pinga não passa despercebida nas *brincadeiras* que identificam os frequentadores mais assíduos dos botecos como aqueles que gostam de *tomar dipirona* para tratar da dor de cabeça.

Homens, mulheres e crianças ingerem esses remédios, mas há remédios específicos para mulheres, como a losna na pinga, ingerido no período de resguardo, e outros que apenas os homens se arriscam tomar.

Algumas misturas são muito arriscadas. Um bom exemplo é o das folhas de nim curtidas na pinga. O nim é uma planta muito venenosa que apareceu na comunidade há poucos anos[156]. Foi incluída na categoria de veneno depois que uma vaca morreu intoxicada com essa planta. Como um inseticida natural, o nim também atrapalha a produção de mel. Poucas pessoas se arriscam a beber pinga com nim. Essa é uma prova de resistência e força. Para alguns homens, tomar essa mistura prepara o corpo para suportar venenos, aumentando seu limiar de afetação.

Foi tomando pinga com nim que um de meus interlocutores que trabalha na empresa INB demonstrou sua resistência a venenos. Ele me explicou que era preciso ter muita confiança em si mesmo para tomar remédios perigosos e resistir aos venenos. Ele toma diariamente pinga com folhas de nim. O amargor dessas folhas retira o doce do seu sangue, *afetado por diabetes*. Essa prática diária aumenta sua resistência àquilo que, para muita gente, teria uma afecção venenosa e prepara seu corpo para suportar outros tipos de veneno.

É confiando em sua resistência aos venenos que algumas pessoas pescam lobós (traíras) nos tanques da *Urana* e os comem *sem cisma*. O que a *Urana* lança na água, na terra e no ar é designado como *poluição*, que também tem uma afecção venenosa sobre as pessoas.

Os venenos também têm uma dinâmica muito particular. Uma dose exageradamente alta de veneno pode não fazer mal, mas, muitas vezes, uma pequena porção pode ser fatal. Os

---

manejá-la como mestre e súdito." (Derrida, 2005, p. 44). Resta sempre algo incontrolável, imprevisível e perigoso no *phármakon*. A qualidade de perigoso repõe essa ambiguidade e aquilo que Derrida chama de "inteligência do contexto", indispensável à *pharmakéia*, ou seja, à administração do *phármakon*. É essa ambiguidade constitutiva do *phármakon* que Stengers (2009, p. 129-132) caracteriza como uma forma peculiar da arte de '*faire attention*'. Considerar o *phármakon* em seus dois sentidos conduz à percepção de que nós não nos movemos em um meio inócuo.

[156] Como parte do programa de construção de cisternas de produção e de educação agroecológica coordenado por organizações vinculadas à ASA (Articulação do Semiárido), foram doados para os beneficiários do programa espécimes de mudas de plantas originais da região de transição entre cerrado e caatinga e plantas auxiliares ao manejo agrícola sustentável, como o *nim* indiano, que é recomendado para o controle de pragas agrícolas.

corpos não são iguais e se definem por capacidades variáveis de serem afetados por venenos, remédios e alimentos. A caracterização do que funciona como remédio, alimento e veneno depende da variação de afetos de cada pessoa. A vontade descreve um mapa de afetos que variam conforme uma boa ou má mistura, um bom ou mau encontro.

Os imperativos da *vontade* ou da *natureza* indicam o que o corpo suporta em determinadas situações. Uma das regras de prudência e da boa saúde é seguir o que a *natureza* ou a *vontade pede*. E esses imperativos da *vontade* não podem ser subestimados ou subjugados de modo algum.

Numa situação de luto, é comum os parentes do falecido perderem a vontade de comer. Em alguns casos, podem permanecer até três dias sem tomar água e mais de semanas em jejum[157]. Alguns doentes também perdem o apetite e ficam vários dias sem comer. Os parentes insistem, com paciência, para que a pessoa enlutada ou doente se alimente, mas jamais a obrigam a se alimentar *contra a vontade*.

Agir *contra a vontade* ou forçar uma pessoa a fazê-lo seria o mesmo que romper aquilo que a faz viver. Como me explicou, certa vez, Joaninha, enquanto se age conforme a *natureza* ou a *vontade*, "*o espírito fica vivo na gente*".

É inconcebível forçar qualquer pessoa a comer, mesmo crianças muito pequenas. Forçar um doente recalcitrante a se alimentar ou obrigá-lo a fazer o que sua *vontade não pede* seria o mesmo que destruir sua *vontade*, sua força de existir[158]. Isso poderia levá-lo a *morrer mais de pressa*. Não faltam casos de idosos que morreram porque os filhos os levaram ao hospital *contra sua vontade*. Já aconteceu de filhos aproveitarem o momento em que seu pai estava desacordado para levá-lo ao hospital da cidade. O idoso ainda teve forças para vaticinar sobre seu fim e acordou exclamando: "*disse que não era para me levar pra hospital, daqui vocês não vão me levar vivo*".

Essa postura de intransigência e a determinação diante da *vontade* também caracterizam a gente *opiniúda* da Malhada, uma atitude que singulariza a *raça de tapuia*. Alguns idosos também não aceitam tomar remédios de farmácia e recusam a água de goteira, captada das chuvas e armazenada nas cisternas. Eles buscam manter sua saúde com a água que *Deus*

---

[157] A perda de um parente certamente despotencializa a *vontade*. Essas manifestações de luto só são percebidas como preocupante quando a pessoa que sofre por essa perda clama pelo parente falecido com tamanha insistência que pode atrapalhar a salvação da alma do morto.

[158] A noção de *vontade* nativa é análoga àquela de força de existir ou capacidade de agir, de Spinoza (2010), que pode aumentar ou diminuir conforme a variação de afetos. Para o filósofo, paixões tristes provocadas por maus encontros ou más misturas de corpos provocam uma variação de afetos que reduzem a força de existir ou a capacidade de agir de uma pessoa.

deixou sob a terra e com os remédios/plantas crescidos e com o *mantimento criado com a força da terra*.

Os idosos apreciam muito as visitas dos agentes de saúde da comunidade, mas desprezam seus medicamentos, suas recomendações e conselhos sanitários e médicos. De acordo com os sinais da *vontade*, cada um sabe o que aguenta e o que lhe faz mal ou bem. Nada lhes parece mais estranho e sem propósito do que subjugar a *vontade* para seguir recomendações de filhos, agentes de saúde e assistentes sociais.

Se, no dia marcado para uma viagem, a *vontade não pedir* para ir, o viajante logo cancela seu plano. A propósito, não há planejamento que resista às hesitações da *vontade* ou da *natureza*. Contratempos sucessivos na véspera podem ser interpretados como sinais de mau augúrio para aquela viagem.

Certa vez, quando nos arrumávamos para ir à festa de reis muito esperada na comunidade do Grama, no município de Paramirim, a *vontade* de Joaquim *pediu* para não ir. No mesmo instante, Teresa *prestou assunto no sentido* de Joaquim, trocou sua disposição alegre por um aspecto de preocupação e cisma e cancelou a viagem. Ela disse que não gostava de quando Joaquim *cismava* ou *refugava* e que, se persistíssemos em ir àquela festa, poderia nos acontecer algo ruim. Depois que *a vontade não pede*, insistir em fazer uma viagem pode ser muito arriscado.

Sempre que possível, evita-se marcar compromissos ou dar definições de datas e horários. Quando os compromissos são irrevogáveis, como uma reunião na cidade, tem-se o cuidado de deixar clara a possibilidade de não poder atendê-los. Tudo se decide na última hora, depois de se interpretarem os sinais da *vontade*.

É muito comum se responder ao convite de uma novena ou de um casamento com a expressão: "*se eu não morrer até lá, eu vou*". E essa não é uma expressão enfática de um compromisso que só poderia ser descumprido em caso de morte. Considerar-se a possibilidade real da morte, a qual não deve ser, por sua vez, subestimada ou ignorada. Também não há assombro em considerar a possibilidade de morrer no intervalo de uma semana ou de um mês que antecede uma viagem ou um evento específico. Depois da virada do ano de 2013 para 2014, quando alguém perguntava "*como passou o ano?*", era comum ouvir uma resposta desse tipo: "*desse eu passei, vamos ver o próximo. Ninguém sabe o próximo… Eu acho que não vou durar muito"*. Escutava jovens adultos e idosos vaticinando: "*acho que desse eu não passo*".

As pessoas quase-morrem recorrentemente, seja em um quase-acidente de carro na estrada, nas várias viagens para o interior de São Paulo, seja em ocasião de engasgação, espinhela caída, gripe persistente, *choque* depois da notícia da morte de alguém, seja quando

são acometidas por doenças misteriosas, relacionadas à manifestação do dom da divinação ou ao efeito de feitiços ou *porcarias*. A expressão '*quase-morri'* introduz ou encerra relatos pessoais de encontros extraordinários com jiboias e *berrador* e de estados liminares de aturdimento, vertigem e prostração depois de ser envenenado ou enfeitiçado. Mas essas experiências de enfeitiçamento ou envenenamento apenas são narráveis quando o narrador já se recuperou e encontra-se livre da agressão feiticeira. Quase-morrer é um dos estados que motiva a viagem ao curador.

A *vontade* comunica processos antecipatórios. No dia da morte de Juraci, da Vereda dos Cais, sua prima Isabel escondeu sua moto para impedi-lo de viajar para a cidade. Sua vontade pedia para que ele não saísse naquele dia. Mas tinha algo que, *feito uma tentação*, fazia-o insistir em sair com a moto. Antes de viajar, Juraci ainda passou na Lagoa do Mato e brincou com as moças que preparavam o culto de domingo, dizendo que elas estavam parecendo que iriam a um velório. Algumas pessoas dão sinais de sua morte pronunciando uma afirmação sem sentido ou fora do lugar. Curadores e adivinhos sabem o dia em que vão morrer e também dão seus sinais através de uma câimbra estranhamente persistente ou de manchas no corpo.

Esses sinais da vontade que ocorrem às pessoas, como Joaquim e Isabel, podem ser interpretados como um prenúncio de acontecimentos funestos futuros. A *vontade* livra a pessoa de combinações alimentares, de encontros e circunstâncias que podem lhe ser prejudiciais ou desastrosos.

3.1.6. A química dos afetos e das palavras

A ambiguidade de alimentos e remédios complica-se ainda mais quando se considera, também, a ambiguidade das ações e dos afetos das pessoas. Não são apenas as comidas que fazem mal numa combinação inadequada, as pessoas também podem fazer mal umas às outras, direta ou indiretamente. Reconhecer isso é uma maneira de lidar com o sentido farmacológico das pessoas, suas ações e afetos, com uma "química" de palavras e afetos.

Viver entre parentes é valorizado como ideal da vida comunitária. No entanto, o convívio exige uma arte da medida e da combinação para se precaver de maus sentimentos, afetos ruins e afecções danosas. As agressões afetivas são mais penetrantes e intensas entre parentes e vizinhos que, com certa frequência, compartilham comida.

Vimos, no capítulo 1, que as *brincadeiras* expressam um estado de livre fluxo de

palavras, *agrados* e gestos. A *salvação*[159], a saudação diária, constitui uma constante ativação do fluxo e uma demonstração de que ambas as pessoas que se cumprimentam nutrem afetos positivos e desejam a salvação da alma uns dos outros.

Também no capítulo 1, foi apontado que o ato de dar bênção é uma forma de fortalecer espiritualmente as crianças e os jovens, os quais são mais vulneráveis às afetações do *olho* e à influência das *sombras*. No entanto, eventuais brigas, acusações e suspeitas de feitiçaria começam a inserir retenções nesse fluxo. Quando a *salvação* é retirada, através da suspensão do ato de cumprimentar, também se acabam as garantias em relação à benevolência dos afetos que atravessam esse fluxo.

Se, por algum motivo, *uma pessoa está mal com outra*, ambas suspendem a *salvação*, evitam se encontrar e, principalmente, consumir alimentos e água provenientes da casa da outra. Consideram a possibilidade de que, intencionalmente ou não, uma delas coloque *gosto ruim* ou *má vontade* na comida ou água ofertada[160]. Duas pessoas podem ficar mal uma com a outra, entre outros motivos, em decorrência da acusação de feitiçaria.

As pessoas que tem o olho ruim são identificáveis, mas jamais acusadas ou nomeadas. Algumas pessoas têm um *olho* de *admiração* e outras têm um *olho* de inveja[161]. "*São pessoas que não aguentam ver o outro ter nada*". Basta um olhar de *admiração* para fazer cair os cabelos ou secar uma planta de alguém. Com o mesmo potencial aniquilador, um olhar de *inveja* pode fazer criar bicho na farinha alheia e ameaçar destruir uma amizade ou um casamento. Um *entendido* identifica as pessoas que têm esse tipo de *olho* e as benze para neutralizar sua afetação. O olhar de *admiração* é mais difícil de ser tirado com rezas do que o olhar de inveja[162]. Os afetos da *inveja* e da *admiração* são imanentes a essas pessoas e, portanto, diferenciam-se

---

[159] A *salvação* e a *brincadeira* manifestam a boa vontade entre as pessoas e são demonstrações de que as pessoas se querem bem e de que o fluxo de palavras, gestos e agrados não estão afetados pela inveja, pela *vição* ou qualquer outro afeto feiticeiro. De modo análogo ao ato de cuspir água, entre os Azande (Evans-Pritchard, 2005, p. 87), para neutralizar a ação da substância da bruxaria e demonstrar que não se tem a intenção de fazer mal a outrem, a *salvação* também é uma forma de demonstrar e propiciar a circulação de afetos não destrutivos entre as pessoas.

[160] O *gosto ruim* pode ser contaminante. Durante os trabalhos por diárias na feita de farinha, em comunidades próximas, as pessoas que *estão em reparo* umas com as outras não comiam da mesma comida. E, quando parceiros e parceiras de trabalhos brigassem, a primeira providência era separar suas panelas.

[161] As pessoas de *olho ruim* têm uma capacidade de afetação análoga às pessoas de dentes malignos, entre os Azande. Conforme reportou Evans-Pritchard (2005), essas pessoas prejudicam outras sem ter a intenção de lhe fazer mal e têm a capacidade incontrolável de estragar o fruto do trabalho de outras pessoas, como plantações, comidas, artefatos, entre outros.

[162] Como sugere esse modo de enunciação dos afetos, a *inveja* não é um sentimento ou uma emoção cujo centro de volição é a pessoa. Ao contrário, as pessoas são atravessadas por afetos. Basta notar que a mesma palavra '*inveja*' é utilizada para designar tanto o afeto ("Fulano tem inveja" ou "tem olhar de inveja") quanto a afecção (quando o curador identifica o mal de alguém: - *é inveja*.).

da *coisa feita*, como as *porcarias* e *trabalhos*.

Como, certa vez, explicou-me um benzedor da Malhada, *"todo mundo tem olho, mas uns têm luz, outros não"*. Eventualmente, todos são suscetíveis a ter o *olho* atravessado pelos afetos da *inveja*, da *raiva* ou da *admiração*. Mas determinadas pessoas têm um potencial de afetação incomum. Essas são reconhecidas pelo *olho ruim*. Se colocarem *olho ruim* em uma criança, essa logo fica fraca e sem vontade de comer. Em casos de olho e quebranto, a criança é levada ao benzedor para que ele tire, com a reza, o *olho ruim* dela.

Por mais que o agricultor não deixe faltar água na medida certa, recubra a horta com folhas de palmeiras para lhes poupar do sol forte e observe todas as técnicas mágico-religiosas de proteção, as plantas se enfraquecem. Contam que, certa vez, uma dessas pessoas *admirou* um pé de guariroba carregada de frutos, exclamando: *"Como pode dar tanta guariroba!"* Depois de admirar, ela tocou na planta e disse *palavras* sussurradas. Desde então, ela atrasou tanto a gabiroba como todo o pomar. As palavras sussurradas e ininteligíveis indicam que aquele não foi apenas um caso de *atraso* por um afeto descontrolado de *admiração*, mas *coisa feita* através daquelas palavras. Desde aquele dia, a gabiroba começou a se enfraquecer, até que secou inteiramente.

Se uma pessoa do *olho ruim* desejar um porco ou um bezerro, insistir com várias ofertas e o dono negar a negociação, no dia seguinte, o animal pode ser encontrado doente ou, até mesmo, morto. A *vição* que possui afeta o animal de morte. *"Eles* [pessoas do olho ruim] *são assim, se eles pedirem uma coisa tem que dar senão a coisa não vive mais"*. O dono do pomar ou de uma horta farta cuida de doar alguns frutos ou legumes para essas pessoas, não apenas como um gesto voluntário de generosidade, mas como medida de precaução contra o *olho* e para que toda a horta e o pomar não sejam prejudicados. Em certas ocasiões, distribuir parte dos legumes de sua horta pode ser uma medida necessária para arrefecer os afetos dessas pessoas e não perder toda a produção.

Se, por um lado, como se pode perceber, agradar é uma medida preventiva necessária, receber presentes, em algumas raras circunstâncias, pode ser muito arriscado. Um *agrado* inesperado, como comidas diversas, cruas ou cozidas, é um sinal de alerta, principalmente se, no ato da doação, o doador sussurrar umas *palavras*. As *palavras* ruins, pronunciadas como fórmulas mágicas, podem efetuar uma *porcaria*.

Quando se recebe um *agrado*, especialmente de alguém mais distante e com quem não se costuma trocar presentes, é preciso interpretar com muita atenção a motivação daquele ato, pois a forma preferencial para se *judiar* de alguém é através da comida. Quando o donatário cisma com relação à inocuidade da doação, o destino do *agrado* é o canil dos cachorros ou o

chiqueiro dos porcos. Há quem passe adiante o *agrado, doando-o a um amigo ou vizinho*, pensando, assim, estar desencantando o feitiço, o qual não prejudicará, portanto, o donatário consecutivo, pois se as *palavras* formularam o feitiço com uma destinação determinada, quando se muda o destinatário, o poder de afetação do feitiço pode ser anulado.

Como se pode observar no diálogo que introduz este capítulo, as pessoas podem ter um *signo* bom ou ruim. Tudo depende do espírito que chega na hora do nascimento, mas os sentidos de bom ou ruim de seu *signo* apenas são conhecidos e reconhecidos por seus efeitos sobre outras pessoas.

Não se trata de uma atribuição de valores positivos ou negativos, benéfico ou maléfico, simplesmente, conforme explicou um benzedor*:*

> *"Um sangue tem um giro, outro tem outro. Você não sabe a posição do seu sangue, às vezes seu sangue não está bem girando. Um sangue pode atrapalhar o seu. Um sangue toca no outro por imã. Todos nós temos imãs. Um ofendido por cobra encontra outro que não tem o sangue girando bem. O ofendido não aguenta escutar nem a conversa. Um sangue ofende o outro".*

O bom e o ruim do sangue dizem respeito ao sentido do giro. O sangue de alguém gira de tal modo que afeta outrem, mais vulnerável, mesmo que ele não tenha a intenção manifesta de lhe fazer o mal. Por isso que, quando se é ofendido por cobra ou escorpião, deve-se manter o sangue *comportado*, ficar bem quieto e evitar o contato com outras pessoas. Se alguém, por exemplo, chega da roça, com o sangue quente do calor do sol e da agitação do trabalho, e chama o nome da pessoa, no mesmo momento, o sangue de quem foi ofendido agita e o veneno ataca seu corpo. O chamado, portanto, propicia a afetação do veneno. Como veremos adiante, o ato de falar faz variar o grau de afetação.

Em todos esses casos não é manifesta a intenção de fazer deliberadamente mal a outrem. No entanto, a *porcaria*, por sua vez, envolve um fazer deliberado que opera uma individuação dos afetos. Não se trata simplesmente de afetos desgovernados que atravessam as pessoas. Embora não seja publicamente reconhecido, o feiticeiro é autor da *porcaria* que subordina sua vítima. As ações e afetos feiticeiros constituem um modo de sujeição, uma forma de aprisionamento da vida[163].

As *porcarias* também são referidas como *coisa feita*. O sentido de '*feito'* remete não só ao caráter artificial da ação deliberada de alguém, mas também artificioso e enganoso. Com

---

[163] Não reportei, durante o campo, casos em que a vítima tivesse se vingado do feiticeiro por meio do curador. Mas essa possibilidade é considerada hipoteticamente. A feitiçaria geralmente é uma agressão entre vizinhos e parentes, pessoas que moram próximas e fazem os mesmos caminhos. O convívio é fundamental para a afetação. Mães enfeitiçam filhas, noras enfeitiçam sogras, e vice-versa.

as *porcarias* efetuadas em comida e bebida, dizem que o feiticeiro enreda a pessoa, destituindo-a dos imperativos de sua *vontade*, e a obriga a fazer coisas *contra-vontade*.

Uma ação feiticeira ataca a *vontade*, justamente aquilo que anima e dirige o corpo da pessoa. O feitiço opera como uma armadilha[164] que aprisiona e sujeita a pessoa, reduzindo sua capacidade de agir e incapacitando-a para certas artes e atividades. A analogia com a caça é sempre operante nas referências à feitiçaria. Os feitiços ou *porcarias* atuam por captura, como as armadilhas que, muitas vezes, utilizam, como chamariz, água e comida para atrair a presa. As armadilhas pressupõem a preparação de um engodo ou artimanha.

Uma vez afetada pela *porcaria*, a vítima vê sua força de existir diminuir progressivamente, num estado de quase-morte: "*Ele [o autor da porcaria] vai pra riba e nós [a vítima] vai pra baixo*". Uma pessoa afetada pela *porcaria* fica *sem dar preço* no marido ou na mulher, fica perdida na estrada de sua própria casa, dá voltas sem se dar conta de que "*não vai nem pra frente e nem pra trás*"[165]. Algumas vezes, uma *porcaria* destinada a alguém *pega*, também, em suas criações. Já aconteceu de, depois do trabalho de cura, na mesa do curador, o animal acometido falecer e a pessoa se livrar da *porcaria*.

Certas misturas são suficientes para efetuar *porcarias*. Adicionar raspas de unha no copo de pinga de alguém pode deixá-lo enlouquecido e desgovernado. Ao misturar cinzas de cigarro à bebida de outrem, catalisa-se o efeito embriagante do álcool e *chumba* a pessoa quase instantaneamente. Cabelos, sangue, unhas, urina, ossos de defunto são agenciados em misturas secretas que apenas o autor da *porcaria* conhece. Dizem que existem feiticeiros que utilizam essas substâncias e resíduos escatológicos[166] para *judiar* das pessoas, submetendo-as magicamente à vontade deles.

Como o feiticeiro não é uma figura publicamente reconhecida, qualquer um pode ser suspeito de agir como tal. Dizem que, quando alguém quer fazer *porcaria* para outrem, escolhe fazê-la na encruzilhada por onde a vítima escolhida costuma passar ou na água e na comida que lhe são oferecidas. A *porcaria* funciona como uma armadilha e como uma mistura culinária venenosa. Também se fazem *porcarias* numa fruta que é dissimuladamente deixada na estrada por onde a vítima costuma passar. A analogia da armadilha sugere, também, o modo de proceder da *porcaria*, como um aprisionamento da *vontade*.

---

[164] Caça-se com armas e estilingues, mas o modo mais habitual de caçar é com ceveiro e fojo. Em outros contextos, a referência à caça ou à guerra também está associada à prática feiticeira. A feitiçaria, no Xingu, como relata Vanzolini (2010), é traduzida como flechas ou lanças invisíveis que atingem as pessoas.

[165] Optei por não relatar casos específicos de *porcarias* para não comprometer nenhuma das pessoas envolvidas. Relato apenas os efeitos mais recorrentes da feitiçaria.

[166] As pessoas vigiam a destinação adequada desses resíduos.

O *olho*, a *porcaria* e a *sombra* atacam a *vontade*. No entanto, a *sombra* é mais agressiva, apossando-se da pessoa como um encosto, deixando-a *variada*, desgovernada e sem apetite. Dizem que "*sombra é gente à toa, é vagabundo que não tem emprego, safadeza de gente sem vergonha"* que fica prejudicando os vivos. O destino *post-mortem* é objeto de grande ansiedade: "*eu, quando morrer, quero ir para o céu, não quero ficar na terra fazendo fuxico e judiando dos outros*". As almas fuxiqueiras são os guias e as almas que judiam são as *sombras*.

A *sombra* não só aprisiona a *vontade* como também faz a pessoa fazer aquilo que ela não quer ou que lhe é prejudicial. A pinga[167] também faz o embriagado agir *contra-vontade* e é justamente por isso que algumas *sombras* agem através da bebida alcoólica. A alma de um parente ou amigo morto pode levar a vítima ao consumo imoderado de álcool, ao ponto de destruir sua *vontade*. Ao destitui a pessoa de sua própria potência de agir, a *sombra* a conduz à loucura e, até mesmo, à morte.

As *sombras* espreitam nas moitas que margeiam as estradas e as crianças são particularmente vulneráveis à sua ação. Quando tomada por uma *sombra*, uma criança muito nova desfalece de uma vez e precisa ser levada às pressas até o curador. A *sombra* domina suas vítimas de tal modo que essas se tornam alheias às suas próprias ações. Certa vez, uma professora repreendeu uma criança inquieta e impaciente durante uma aula de reforço escolar, no prédio escola da Malhada, e um colega saiu em sua defesa explicando: "*não é por ela, não, professora, é a sombra!"*

As ações feiticeiras prescindem de grandes elaborações rituais. Muitas vezes, para efetuar uma *porcaria*, basta adicionar *palavras* ao objeto mediador. As *palavras* pronunciadas no ato da doação de um *agrado* transformam uma fruta qualquer em uma *porcaria*. Essas *palavras* nem sempre são inteiramente claras. Na maioria das vezes, são secretas e é impossível discerni-las. Quando, raramente, por outro lado, são pronunciadas de maneira mais clara, parecem-se com fórmulas mágicas. Um bom exemplo é aquele em que o doador diz "*o que não passa na minha goela, passará na sua*", na ocasião da entrega de uma comida.

As *más palavras* da feitiçaria constituem, portanto, um processo enunciativo complexo que pressupõe uma relação criativa entre ato e fala. Essas palavras tentam agenciar uma espécie de comando. A essas palavras de ordem, responde-se rispidamente com um palavrão falado em voz baixa ou pronuncia-se a primeira sentença da reza do Credo para esconjurá-las.

Cotidianamente, toma-se cuidado com as *más palavras* ou com as *palavras erradas*

---

[167] A pinga torna o ébrio mais vulnerável à vontade e afetos alheios. É por isso que um grupo de mulheres da Malhada decidiu tirar satisfação com o dono do boteco, que estaria mantendo os homens fora de si para ganhar mais dinheiro com a venda de pinga e, quando fechava o boteco, abandonava-os à noite desgovernados.

dirigidas uns aos outros para emitir xingamentos que possam soar como imprecação. As *palavras más* podem invocar influências malignas e precisam ser evitadas, principalmente nos dias santos. Na Semana Santa, a fala é especialmente comedida, as crianças são contidas para não gritar e não falar palavras más[168].

As *palavras erradas*, por seu turno, veiculam uma ofensa intencional. Essas apenas podem ser usadas adequadamente em situações excepcionais, para esconjurar o quebranto no momento preciso em que está sendo lançado sobre a pessoa. Nessas ocasiões, murmuram-se palavras grosseiras e insultuosas para rebater o quebranto e cortar o fluxo de desejo ou apego demasiado pela beleza alheia.

A imoderação na fala caracteriza uma pessoa imprudente. Como vimos no capítulo 2, uma pessoa incontinente com as palavras, que responde ao que lhe é solicitado, atendendo à curiosidade de gente *especulenta*, torna-se mais vulnerável à ação de afetos como a *inveja*, a *vição* e o ciúme. As pessoas que *não têm ponto* na fala são presenças constantes na mesa do curador. Falar abertamente sobre a possibilidade de feitiço e, principalmente, declarar-se enfeitiçada são atitudes de flagrante imprudência. A consideração direta e não mediada da possibilidade do feitiço torna mais vulnerável a pessoa que não modera suas palavras. Quando alguém suspeita de que foi acometido por porcarias, mantém suas suspeitas em sigilo até procurar o auxílio de um curador, que irá anunciar o tipo de mal do qual ele sofre.

É verdade que a possibilidade de sofrer uma ação feiticeira é normalmente considerada nas práticas cotidianas de proteção, mas com o cuidado de não tomar essa possibilidade demasiadamente a sério, como uma ideia fixa. Como adverte Joaquim, no diálogo introdutório deste capítulo, é preciso "*não ponhar muito na cabeça*" para não ser afetado por medo, um estado potencialmente vulnerável. De acordo com a reconsideração de uma de minhas amigas da Malhada, "nós *não tem medo de qualquer coisa*[169]*, não! Nem de onça nós tem medo*". As *porcarias* e *sombras* não são, portanto, "*qualquer coisa"*, já que operam uma captura mortal.

Não há unanimidade em relação à natureza e ao poder de afetação dessas actâncias malignas. São assuntos muito controversos e a controvérsia é parte integrante da dinâmica de acusações e proteções. Como falar é um ato arriscado e comprometido, os comentários sobre casos de feitiço são sempre reticentes e discretos. Apenas as crianças conversam mais abertamente sobre esses assuntos e não escondem o medo que eles provocam nelas.

---

[168] Durante o jejum no dia de Sexta-Feira da Paixão, algumas pessoas observam a recomendação dos parentes mais antigos de não rir mostrando os dentes, caminhar devagar e não fazer barulho.

[169] A declaração "*não tenho medo de nada*" está presente na reza do anjo da guarda feita antes de dormir. Para que a proteção seja eficaz, parece ser preciso certo grau de confiança e uma postura de enfrentamento. As pessoas que ficam muito impressionadas com a possibilidade da feitiçaria se posicionam como vítima virtual.

Em se tratando de feitiçaria, a enunciação é problemática e comprometida. Como notou Favret-Saada (1977), o problema da enunciação é inerente ao sistema da feitiçaria. Falar remete a uma condição de vulnerabilidade e exige muita prudência, já que se está envolvido em um jogo mortal.

Como a pessoa acometida por esses afetos não pode fazer seu próprio diagnóstico, ela espera que um curador ou *entendido* adivinhe. A acusação de feitiçaria começa, portanto, na mesa do curador, que identifica o feiticeiro durante o tratamento de sua vítima, mas o faz de maneira indireta e cheia de circunlóquios. O curador raramente pronuncia o nome do suposto feiticeiro, também designado *gimba*. É mais comum o curador lançar enigmas que se parecem com as adivinhas apresentadas no capítulo 2. Em algumas mesas de curador, é a voz do feiticeiro que é revelada, ou seja, sua voz, como um sinal da máquina divinatória, é emitida pelo *aparelho* com timbre e entonação reconhecíveis pelo consulente.

Todavia, na maior parte dos casos, ao retornar do curador, a decodificação dos enigmas fica ao cargo da vítima e de seu grupo familiar corresidente. Embora não acusem diretamente o suposto feiticeiro, eles fazem a acusação chegar aos ouvidos do acusado de feitiçaria através dos canais do fuxico ou de rumores na vizinhança.

Tanto o acusado quanto a vítima e seus respectivos parentes corresidentes suspendem o fluxo de palavras, agrados e gestos recíprocos. Depois de ser aventado como suspeito de fazer *porcaria* ou de procurar um curador para fazer *trabalho* contra outra pessoa, o acusado fica indignado e acaba sendo afetado pelos afetos ruins que justamente caracterizam o feiticeiro. Quanto mais ele tenta provar sua inocência, mais exala seus ressentimentos, cobrando pelo reconhecimento das suas boas ações, dos agrados e dos auxílios prestados. A indignação transtorna o acusado de modo a confirmar, aos olhos da vítima e de sua família, as suspeitas. Cada vez mais, ele é dominado pela fúria e pelo ressentimento. Agindo assim, o caminho da acusação de feitiçaria parece muito difícil de ser revertido. A partir de então, pode acontecer de se começarem a creditar outros casos de enfeitiçamento a ele. Se depois daquela sua reação efusiva, o acusado evitar completamente falar no assunto, essa nova atitude pode também ser interpretada como se ele estivesse compactuando com práticas secretas.

Todavia, isso não significa que esse dilema não tenha saída. Se o acusado de feitiçaria, por exemplo, conseguir dominar suas emoções e receber a acusação com silêncio condescendente, a acusação tem mais chances de se dissipar. Mas todo esse processo de acusação é muito discreto e ninguém fala abertamente dos supostos feiticeiros ou os identificam publicamente, a não ser as crianças, como já falei anteriormente, que manifestam seus medos e repulsas mais claramente. Com exceção da vítima e de seus parentes corresidentes, todas as

outras pessoas da comunidade cumprimentam naturalmente aquele que foi alvo da acusação, mas evitam os *agrados*, em especial, comidas que ele oferecer.

3.1.7. A reza e máquina divinatória

Mal visível ou invisível são objetos tanto de ações protetivas quanto das ações curativas e divinatórias. Quando inquiri sobre o sentido dessas palavras, Joaninha me concedeu a seguinte explicação, recorrendo a uma conversão etimológica muito singular: "*mal visível é o vivível, o mal da pessoa viva, e o mal invisível é o do espírito ruim*". O *mal visível* é aquele que pode acometer todo vivente, como doenças, más misturas que afetam a *vontade*. Contudo, algumas dessas afecções podem ter sido propiciadas ou agravadas pela ação implícita dos afetos feiticeiros, de *sombras*, *porcarias*, o que sugere a atuação do *mal invisível*.

O benzedor costuma atuar sobre o *mal visível*. Os mais conhecidos são espinhela caída, vento caído, arca caída, carne quebrada, osso torto, malina, dor de dente, sol na cabeça[170], cobreiro e problemas com a mãe do corpo. O campo de ação do benzedor é esse conjunto de fenômenos que, sob a licença de Deus, qualquer pessoa pode sofrer em sua vida. Com o ramo da reza "*Deus salva a luz do dia, Deus salva quem Deus cria*" recitado ao início de todas as suas benzeduras, Joaninha descreve a esfera de atuação dos benzedores e situa seu trabalho sob o regime da luz e da criação de Deus, para que Ele possa agir em favor de sua cura.

Assim, o *mal visível* ou *vivível* afeta alguém e é também tratado sob o regime da luz de Deus e da luz do dia. Com essa acepção, também se evoca um regime de visualidade. O benzedor, que não tem o dom da divinação, atua sob o regime da luz e com a licença de Deus e atende casos em que uma doença é apenas uma doença, um braço quebrado é apenas resultado de uma queda acidental.

O *entendido*, por seu turno, atua em uma zona turva, complicada por múltiplas agências que estão fora do regime da luz e da criação de Deus. Nesse outro regime de visualidade, uma doença pode ser afecção de uma *sombra* e a queda pode ter sido suscitada por alguma *porcaria*. E é com esse outro regime de visualidade que a máquina[171] divinatória opera.

---

[170] Sol na cabeça é um mal que acomete as pessoas que tomam muito sol.

[171] A máquina abstrata de Deleuze e Guattari (1995b) serve, aqui, como recurso imagético para apresentar a experiência divinatória e para levar em conta elementos linguísticos e não linguísticos, as variáveis afetos, espíritos, guias, sombras, tentação, sinais e signos e suas variações. Uma linguagem que deve ser secreta, misteriosa, sem se esconder, justamente porque seu potencial criativo é virtual.

Com as palavras da reza, o benzedor corta o fluxo do *mal visível* que transtornava a *vontade* do consulente e fecha o corpo, reconectando-o à potência de vida divina. A intervenção da benzedura em sua forma de organização terciária interrompe a série de afecções prejudiciais. A redistribuição ternária das *palavras* e dos *ramos* das rezas promove a contenção do mal que aflige o consulente, extraindo-o e levando-o para "*debaixo do chão*", para a "*terra fria*", conforme os *ramos* recorrentes nas diversas rezas, onde o seu poder de afetação é esfriado e neutralizado.

As rezas são redundantes e sofrem várias subdivisões em seus *ramos*. O número três é recorrente em várias atividades eficazes que são reencenadas durante a benzedura. Durante a reza de *carne quebrada*, com agulha, linha e um chumaço de algodão a benzedeira costura três pontos em cada uma das três regiões do corpo, perfazendo o desenho de uma cruz, na frente e nas costas. A ação eficaz da reza consiste na impregnação de signos e de palavras e em sua distribuição ternária. Essa composição remete à cruz, à trindade, à estabilidade e à contenção e, também, constitui a boa forma de qualquer organização[172].

As *palavras* chegam no momento da reza ao benzedor. Elas não lhe pertencem de todo. Um bom rezador faz com que as *palavras* fluam por ele com facilidade. É, também, por isso que as *palavras* não chegam a ele fora do contexto de benzedura quando, às vezes, eu pedia para gravar algumas rezas.

Um benzedor aprende a reza, mas sem ninguém lhe ensinar. A experiência da aflição é iniciatória da arte da benzedura[173]. Antes de um benzedor começar a praticar determinada reza, ele precisou passar pela experiência de benzedura na posição de paciente. Um benzedor que sabe a reza para dor de dente, no passado, sofreu recorrentemente desse *mal*. Alguém que sabe a reza para *sol na cabeça*, antes de manejar ou administrar essa reza aos outros[174], foi acometido por essa dor várias vezes. É preciso ter passado várias vezes pela experiência de aflição e ter sido objeto da benzedura para se tornar um benzedor.

As pessoas procuram o benzedor com muita frequência e são atendidas a qualquer hora do dia e em qualquer dia da semana. Embora as viagens ao benzedor não sejam secretas, como

---

[172] Quando questionei Maria de Bezim sobre a coincidência de coisas que se organizam em três, como na reza, na culinária e na farmacologia, ela me respondeu evocando mais uma modalidade de organização ternária: "Você é um par mais seu marido, se vocês tivessem um filho, a saudade distribuía mais".

[173] Turner (1957) já havia observado que a experiência de aflição entre Ndembu é iniciatória da prática de cura. Os ritos de cura, naquele contexto, são desempenhados por uma associação de cura cujos membros estão relacionados em uma comunidade de sofrimento. Eles não apenas compartilham o saber dos rituais como uma associação de especialistas, mas também a experiência de aflição.

[174] Além das *palavras*, é preciso endereçar a reza adequadamente. Durante a reza para dor de dente, chama-se Santa Luzia e Nossa Senhora Aparecida. Algumas rezas começam chamando Nossa Senhora da Guia para abrir os caminhos e, então, outros santos são chamados.

no caso das visitas ao curador, elas exigem cuidados específicos. Alguém que sofre com *espinhela caída*, por exemplo, em razão de seu estado vulnerável, protege-se do *olho* das pessoas que encontra pelo caminho. O benzedor também precisa evitar o *olho* das pessoas para que suas *palavras* sejam eficazes na benzedura contra o *atraso* nas roças e hortas. Se encontrar alguém no caminho até a roça ou horta do solicitante da reza, ele cancela a benzedura para aquele dia.

Os bons benzedores rezam gente desenganada pelos médicos. A cura pode ser improvável para os médicos, mas, segundo uma afirmação recorrente, "*quem sabe é Deus*". Ainda assim, há espaço para ação da benzedura, pois, como afirmou outro dia Cecília, da Lagoa do Mato, "*só morre quem Deus mata*".

Adoecer e morrer são o destino normal e esperado de todo vivente. Recorro às palavras de Maria de Bezim para deixar mais claro esse ponto em que mal visível e mal invisível se distinguem: "*nós é de Deus e de Nossa Senhora. Mas tem gente que não deixa Deus matar nós. Outros querem matar*". Assim, ela também aduz a esfera de ação do mal invisível que, diferentemente do mal visível, veicula uma intencionalidade humana agenciada pela feitiçaria, uma vontade de agredir e fazer mal a alguém, no limite, não querer que a pessoa viva, nem que nada que ela crie viva.

Quando eu negligenciava alguns cuidados e proteções espirituais, escutava a advertência do tipo "*tem gente ruim no mundo*", "*nesse mundo tem muita malidade*". Eu me imaginava agindo em um meio inócuo e essa minha negligência era o que me tornava ainda mais vulnerável aos olhos de meus amigos. Essas advertências evocavam a ação do mal invisível: "*tem gente ruim no mundo que quer matar judiando com porcaria. Quando não sabe fazer, procura quem sabe*".

O mal invisível também é associado ao fuxico que começa na mesa do curador. Dizem que "*mal invisível é assim: a pessoa na frente é amiga, mas nas costas está fuxicando, xingando, amaldiçoando*". Escutei, certa vez, outra maneira, um tanto aborrecida, de caracterizar um curador: "*é quem tem fuxiqueiro na família*". Embora os guias não sejam todos da mesma família do *curador*, as almas dos parentes falecidos podem auxiliá-lo na prática divinatória, *fuxicando*. Além de remeter a outro regime de visualidade, o mal invisível perpassa toda a rede do fuxico, incluindo as acusações de feitiçaria, que também *prejudicam* os acusados.

Além das variações de aspectos visíveis e invisíveis, há também um controle do dizível e indizível da experiência. Evita-se, sempre que possível, falar nesses assuntos. Apenas se fala do mal invisível de maneira muito discreta e indiretamente. A fala é fragmentada e a

comunicação recorre a rumores, a sentidos subentendidos e a sinais discretos. Como as ações feiticeiras e as ações protetivas operam cotidianamente em um plano infradiscursivo, o campo de enunciação possível para a feitiçaria e os afetos correlativos é a prática divinatória. A enunciação relacionada ao mal invisível se concentra no pronunciamento do *entendido*. Somente o curador pode lidar seriamente com a hipótese de feitiço e enunciá-la ao consulente.

Os curadores são procurados pelos consulentes em segredo e atendem em dias específicos da semana, conforme o dia mais propício para a ação de cada um de seus guias. Normalmente, os dias de quarta-feira e de sexta-feira são aqueles mais *fortes* e favoráveis. Ninguém vai ao curador porque quer ou por curiosidade, mas porque precisa. Eu apenas fui ao curador quando meus *procuradores* avaliaram a necessidade, depois de considerarem a possibilidade de eu ter sido acometida por *olho ruim.* Então, julgaram prudente me levar em uma de suas viagens ao curador. A cisma se deu ao observarem irregularidades no meu apetite. Tais alterações nos hábitos alimentares são sempre um sinal de atenção e de que algo está prejudicando a *vontade*.

Até então, eu não sabia os motivos de algumas viagens repentinas durante a madrugada, até que, quatro meses depois de chegar ao campo, permitiram que eu os acompanhasse em uma viagem ao curador. Numa sexta-feira de abril, partimos às três horas da manhã, em meu carro, e viajamos ao longo de quatro horas, por uma estrada de chão, até um dos municípios vizinhos. Antes de viajar, não se fala para ninguém e prefere-se sempre viajar à noite, longe do *olho* dos vizinhos. Há muitos curadores que moram mais perto da comunidade, mas é preferível procurar curadores em lugares mais distantes. Esse curador, como a maioria, só atende na roça por exigência dos guias, normalmente espíritos de falecidos curadores que moravam na roça[175] e não se adaptam à cidade.

---

[175] A prática do curador é essencialmente rural. As práticas de cura em que o curador se *concentra* são referidas como Mesa Branca. Essas práticas não se articulam a um culto organizado e, por se restringirem a consultas, parecem estar mais próximas do que Bastide (1971) classificou como macumba rural e do que Ordep Serra chamou de Umbanda branca (2001), embora não sejam utilizados nenhum desses dois nomes. Na mesa branca, os santos católicos dividem o altar com Iemanjá, Cosme e Damião, José Preto, Padre Cícero, São Vaqueiro, por exemplo. Noto que os frequentadores preferem a referência à Mesa Branca, de modo a marcar uma diferença em relação às práticas da feitiçaria em que se *bota* outro tipo de *mesa para judiar das pessoas*. Quando estão em São Paulo, eventualmente, recorrem a benzedores urbanos, mas quando algum mal os acomete com gravidade, voltam à Caetité para se tratar com os curadores baianos, considerados mais *fortes*. Tive notícias de que algumas pessoas das comunidades quilombolas que moram na cidade de Caetité frequentam o terreiro de Candomblé. Os curadores, em sua peregrinação de mesa em mesa de outros curadores, eventualmente, visitam *centros espíritas*. Mas não sei precisar ao certo como suas práticas são significadas por essa experiência. Outras pessoas tiverem um contato esporádico com terreiros de candomblé durante o período em que trabalharam na colheita de algodão, no Vale do Iuiú. Além disso, as opiniões sobre o Candomblé são muito divididas. Alguns temem toda forma de espiritismo, outros lidam com certa indiferença. Certa vez escutei de uma amiga da Malhada que "*candomblé é católico só que lida com as duas partes: a parte boa e a parte ruim.*"

Antes das sessões divinatórias, o curador se *concentra*[176] e recebe seu guia[177] longe dos olhos das pessoas, dentro da igreja a portas fechadas. Quando está pronto, seus assistentes chamam os consulentes. Entre os consulentes que esperam do lado de fora, convidam um que tenha alguma *leitura* para anotar os remédios em folhas de caderno. Além da *leitura*, é preciso ter certa experiência para reconhecer as palavras do guia, que saem com dificuldade da boca do *aparelho*.

Antes das sessões, meus *procuradores* me preveniram de não me referir ao *aparelho* chamando-lhe pelo nome. Naquele momento, só poderia me endereçar ao guia que estivesse presente chamando-o de *irmão*. A consulta se passa sem grandes elaborações rituais. Além das rezas e cantos que o guia entoa para proteger e propiciar a ação de santos e guias, o foco da *revista* ou benzida é o momento da divinação.

Em frente à mesa pintada de branco, abarrotada de santos em miniatura, quadros com figuras ou frases bíblicas e duas velas, o curador, vestido de branco e com uma vela na mão esquerda, toca com a ponta da unha do dedo mínimo em um dos veios da palma da mão direita do consulente e chama seu anjo da guarda. A mão direita do consulente é impregnada de colônia e o cheiro doce envolve todo o ambiente. Por alguns segundos, o curador respira profundamente, enquanto o anjo da guarda relata ao guia o mal que acometeu seu protegido.

Com a respiração cada vez mais pesada, as palavras lhe saem com dificuldade e formam expressões soltas e desarticuladas. A reza e a divinação são simultâneas. Os ramos das rezas são entremeados de palavras fora do lugar que remetem à função divinatória. O mal, então, é identificado: "*Porcaria não encontra, ele mandou, foi coisa soprada, Deus rebate pra tudo a luz do dia*"; "*tem inveja*", "*essa queda não foi mandada por Deus*", ou ainda "*não, meu irmão, pode ficar sossegado que seu problema é verme*" e recomenda que procure um médico.

O guia recita os remédios com as respectivas posologias, o dia da semana e o período do dia e a forma que devem ser administrados. Recomenda, também, as rezas que acompanham o tratamento e, por vezes, detalha a *cotela*, restrições alimentares e repouso. Alguns curadores combinam, em suas receitas, remédios do mato com remédios de farmácia.

O curador também é referido como benzedor, por praticar rezas e invocar santos adequados a cada situação: Nossa Senhora do Bom Passo para proteger nas viagens, Nossa Senhora da Segurança para nervo fraco, Nossa Senhora das Dores para torções, por exemplo. Assim como o benzedor, o curador benze o consulente e fecha seu corpo. Os consulentes

---

[176] *Concentrar* é a maneira habitual de se referir à incorporação.

[177] Como não se deve ficar falando os nomes dos guias por aí, apenas adianto que os guias geralmente são espíritos de antigos curadores e são designados por seu nome.

sempre levam os panos de parentes que não puderam fazer aquela viagem. Cada pano é um novo atendimento, os quais nem sempre são cobrados[178].

Quando está *concentrado*, a fala do curador é agramatical, pois não estabiliza um código interpretativo. O curador não é um orador e não encarna a postura sacerdotal. Ele fala com muita dificuldade e nem todas as palavras que diz são inteligíveis. Não narra, não discursa, não aconselha, apenas diz palavras que ele não domina. A adivinhação não profetiza, não revela a verdade, pois é um agenciamento de sinais.

O *aparelho* não é exatamente um sábio e não domina o entendimento que lhe ocorre no momento da *concentração*. Como o *aparelho* não sabe o que disse durante as consultas ou olhadas, mostra-se, fora daquele contexto, muito ingênuo, alheio e insipiente em relação à prática de cura e, até mesmo, incauto. Seus assistentes se mantêm vigilantes para que o curador, fora da experiência da *concentração*, não infrinja restrições e determinações dos guias. Um dos curadores que frequentei me permitiu fotografar a igreja e sua indumentária. Eu tirei muitas fotos. Seus assistentes chegaram atrasados para prevenir o curador, que não estava *concentrado*, de que o guia não gostava de fotos dentro da igreja. Mais tarde, durante uma das *revistas* aos consulentes, o guia incorporado censurou seu *aparelho* por aquela permissão e, principalmente, por ter se deixado fotografar.

O curador também é alguém permeável às *palavras*. O *aparelho* é a superfície em que as *palavras* se precipitam como partículas. Ele balbucia, pronuncia as *palavras* cortando sílabas e letras. A enunciação é uma sequência de cortes e fluxos de palavras. Mas suas palavras, por sua vez, também administram cortes e fluxos ao *cortar o efeito* de sombras e outros afetos e recarregar o fluxo da *vontade*. O curador desfaz a *coisa feita*, combate e acorrenta a *sombra*, benze, protege e fecha o corpo, por fim, dizendo: "*Deus serei em oração fecha com limpeza a oração, fecha uma boa prece*". Se o mal invisível atua por capturas, a prática da cura e divinação age por contracaptura. O processo divinatório atua como um dispositivo maquínico que agencia uma multiplicidade de signos[179].

Embora as pessoas observem a precaução de *não falar mal* do curador, sua capacidade divinatória, mesmo antecipando um regime despótico, não faz dele um déspota. Há muitos

---

[178] Os consulentes pagam ao curador conforme suas condições financeiras. Alguns curadores não cobram pela *revista* ou *olhada*, mas pelo remédio que receita. Para aqueles que recorrem ao curador, a despesa mais cara é a da viagem, para a qual é necessário pagar pelo transporte de moto ou de carro.

[179] A noção de signo a que me refiro, neste capítulo, remete ao regime de signos de Deleuze e Guattari (1995b), em que o signo é um afeto. O signo tem sentido pragmático e não é concebido, portanto, em função da produção do significado. A máquina divinatória produz sentido com signos ou sinais. É uma máquina de signos que, eventualmente, sugere possibilidades de significação, às vezes, de modo quase enigmático, deixando parte do trabalho de significação ao consulente.

curadores nas comunidades dos gerais e do baixio e as pessoas circulam por suas *mesas* e estão sempre descobrindo novos curadores em lugares mais distantes ou insuspeitáveis. No diálogo introdutório deste capítulo, a fala de Seu Joaquim demonstra a atitude de precaução dispensada aos curadores: "*o mundo encheu de curador* [...] *quem sabe aquele benzedor que está ali? Quem é que sabe qual é o signo dele?*"

O trabalho do curador é avaliado em termo de eficácia. Alguns dias após a ida a um curador que me diagnosticara com "friagem na cabeça"[180] e me recomendara alguns remédios do mato para tratar desse *mal*, uma de minhas amigas mais próximas perguntou se aquele curador *tinha sido bom para mim*. Porque, se não tivesse resolvido, eu poderia procurar outro. Nas longas horas de espera nas *revistas* ou *olhadas* de curador, era muito comum os frequentadores indicarem, entre si, outros curadores que também eram "*bons para trabalhar*[181]". Nessas conversas, novos curadores, que moravam sempre mais distante, eram descobertos. Os consulentes avaliavam os curadores por um cálculo pragmático[182].

Ainda que os palpites e os tratamentos recomendados pelos curadores fossem submetidos ao teste de eficácia, eventuais discrepâncias em suas adivinhações não os lançavam em descrédito, tampouco invalidavam a máquina divinatória de modo absoluto[183]. A máquina divinatória pode ser sabotada pela *tentação* do demônio e pelo *signo ruim* do *aparelho* ou do guia. Como o curador é um agenciamento acoplado à máquina divinatória, a sabotagem não se reduz à trapaça ou ao engano que ele possa arquitetar. O curador não controla os meios divinatórios ou as potências espirituais que lhe atravessam e, portanto, não teria condições de manipulá-los ardilosamente para trapacear.

O agenciamento divinatório funciona como uma máquina semiótica que processa signos para produzir novos signos, que também são interpretáveis pelo consulente. Algumas máquinas são significantes – esclarecem a raiz do mal e identificam seus autores. Outras máquinas apenas produzem mais signos.

---

[180] A pessoa com "friagem na cabeça" fica com os nervos fracos e sem apetite. Os remédios recomendados foram pedras de alcanfor, para fazer inalação diária, um fortificante, rezar três orações do Pai Nosso para Nossa Senhora da Segurança, Nossa Senhora da Guia e Nossa Senhora da Defesa, e, no domingo, tomar banho de alecrim, arruda e raiz de pipiu, uma planta do mato também conhecida como gambá por seu cheiro característico.

[181] Tanto a cura quanto o enfeitiçamento são chamados designados como um trabalho. No entanto, para dizer que um curador é bom para curar, diz-se que ele é "*bom para trabalhar*", para se referir à feitiçaria, diz-se que o curador "*faz trabalho*".

[182] Evans-Pritchard (2005, p.123-126) havia observado que os azande hesitavam e duvidavam dos adivinhos mesmo que não tivessem a pretensão de ter um conhecimento completo de como funciona a prática divinatória.

[183] Como foi notado por Evans-Pritchard (2005), as contradições não invalidavam o oráculo, uma vez que sempre há bruxaria tentando influenciá-lo.

A divinação, como máquina de signos, inscreve-se em um regime semiótico assignificante[184]. Os curadores e benzedores administram as palavras assim com0 se administra remédios, recorrendo a doses medidas eficazes. Para conduzir o paciente à cura, o benzedor combina palavras e gestos em frações ternárias para acertar o mal e interromper seu fluxo. O sentido mais significativo das palavras é sua força criativa e eficaz. As palavras da prática divinatória são certeiras, no sentido da pragmática da linguagem de Malinowski (1935, p. 58-59), segundo o qual as palavras nativas são tão precisas como a navegação em canoas[185].

Não são precisas apenas porque visam acertar o mal visível ou invisível, mas porque são dosadas e medidas conforme o curso incerto da prática divinatória, arriscando-se no processo. Parece-me que, como a navegação, a fala nativa também é duplamente arriscada. Arriscada para aqueles que a administram nas práticas de proteção e de cura e arriscada àquele que pretende traduzi-las. Traduzir não seria apenas depreender sentido, mas recorrer a analogias que ajudem a tornar apreensível, em nosso próprio regime de visualidade e de enunciação, o sentido químico das palavras dosadas, fracionadas e ponderadas.

Mas, ao perseverar na função pragmática da linguagem nativa, Malinowski também acaba levando o trabalho etnográfico ao impasse: se as palavras nativas são mais transformativas do que generalizantes, como poderíamos fabricar conceitos a partir delas ou tomá-las como conceitos? É justamente nesse ponto que a prática etnográfica se arrisca ao atravessar os regimes do enunciável e do visível e remetê-los a outro meio, com seus regimes de visualidade e de enunciação peculiares, pesando as consequências que teria o ato de escrever o que não se diz e o que não se vê. Para tratar de práticas que relacionam funções secretas e arriscadas, a etnografia precisa incorporar a exigência da prudência e transmitir precaução à escrita. E, assim, percebo, não sem assombro, que escrevo mais preocupada em esconder[186] do que mostrar ou esclarecer[187] e combinar as palavras observando seus perigos farmacológicos.

---

[184] A máquina de signos, no sentido de Guattari (1992, p. 14-19), remete a um conjunto semiótico assignificante. Os regimes de signos são agenciamentos de enunciação que escapam às categorias linguísticas significantes (Deleuze e Guattari, 1995b).

[185] A analogia com a navegação fica ainda mais instigante quando evocamos o sentido etimológico de risco. *Rischio*, na língua italiana, remete tanto aos obstáculos que ameaçam furar, cortar (*resecare*, em latim) a navegação quanto à atitude de arrojamento e ousadia.

[186] Parece existir um pacto em relação ao mistério que todos corroboram. Seria insultuoso rompê-lo agora e escancará-lo como uma revelação. Refiro-me também à precaução que a escrita etnográfica deve observar quando toca no assunto da feitiçaria e ao importante cuidado de não identificar e localizar as pessoas (Cf. Favret-Saada 1977, por exemplo). Também fico atenta àquela exigência de observar as consequências das palavras nos dois regimes de significação, no nosso e, principalmente, no deles.

[187] A escrita e o *phármakon* são envolvidos na mesma ambiguidade. Como denunciou Derrida, assim como o *phármakon* foi mal traduzido, também aprendemos a negligenciar, na escrita, seu efeito envenenante. Lembro-me das palavras do xamã Davi Yanomami, repetidas várias vezes na mesa que dividia com Roy Wagner, durante um evento do PPGAS/MN, segundo as quais o homem branco escreve e esquece.

3.2. Lidando com o perigo

Imagem 10 – Maria de Bezim a caminho da Rocheira
Caminhando e assuntando o encanto da jiboia, Maria sussurra: - *Fala baixo! Cuidado por mod'aquilo!*

3.2.1. Olhando os rastros

O povo da Malhada tem o curioso hábito de caminhar olhando os rastros nas estradas e *carreiros*. Através dos rastros, as mulheres colocam-se no encalço de uma galinha fujona, os meninos caçadores perseguem periquitos e pombas do bando, os rapazes espreitam gambás e tatus, os caçadores experientes aprontam emboscadas para veados e caititus. Também é atentando-se aos rastros que os caminhantes previnem-se de cobra e suçuarana que podem estar bem próximas.

Os rastros formam um mapa formidável e tornam a caminhada mais lenta e compassada, fazendo do simples caminhar um momento de meditação, observação e adivinhação. Pelos rastros de precatas de diferentes tamanhos, pneus de bicicleta, carros de boi, motocicletas ou automóveis, adivinham-se quem passou por ali e se faz muito ou pouco tempo que isso ocorreu. Sobre a areia fina das estradas, imprimem-se sinais diversos que o vento cuida de desmanchar lentamente. E a nitidez das marcas indica a duração de cada evento da vida

social da comunidade.

Logo nas primeiras horas da manhã, as estradas já estão pontilhadas de marcas que permitem fazer inferências diversas: é um gado que fugiu para a *manga* do vizinho; é o filho de Liinha que acabou de passar de bicicleta; as meninas de Ednalva já foram para a fonte lavar roupa. De frente à casa de Alípio, é possível perceber, pela ausência de rastros, que ele não foi à cidade na sexta-feira, como de costume. As marcas de precatinhas arrastadas e um risco tracejado podem ser de Rosira, que, pela dificuldade de enxergar, usa um cajado todas as manhãs, quando vai buscar água na fonte da Arvilina.

Foi caminhando pelas estradas com as pessoas da Malhada que descobri essa fascinante diligência de imaginar, com os rastros, crônicas do cotidiano da comunidade. Os hábitos de cada um ficam registrados pelos rastros nas estradas.

Essa consideração pelos rastros expressa exemplarmente um modo de conhecer caracterizado por uma atenção às superfícies e pela prática de adivinhar o que pode ter acontecido a partir de marcas sutis. Observar rastros caracteriza uma forma de inquirir o mundo, de acercar-se dele, um modo de conhecer os eventos. Não se trata de um desejo imoderado de especular sobre a vida dos outros, mas de um exercício de dedução e interpretação agitado pela discreta diversão de antecipar constatações e acertar palpites. A adivinhação é como um jogo que muitos gostam de praticar.

Os rastros funcionam como signos de ações que se efetuaram há pouco tempo. E, nesse sentido, compõem traços de uma cartografia de eventos. Mas, ao mesmo tempo em que recorrem a esses registros superficiais para acercar-se do que acabou de acontecer na comunidade, também existe certa preocupação de apagar seus próprios rastros. Com certa frequência, evitam-se as estradas e prefere-se caminhar por carreiros e picadas ou cortar caminhos pelas *mangas.* Tomam-se atalhos imprevisíveis e muda-se de trajetos de modo a despistar e evitar ser rastreado e, principalmente, prevenir-se das *porcarias*.

O *povo diz* que, quando uma pessoa quer fazer mal a outra, costuma seguir seus rastros para armar uma *porcaria* na estrada, preferencialmente numa encruzilhada, para capturar o caminhante incauto. É prática rotineira ir por um caminho e voltar por outro. Em uma simples caminhada da casa à roça, de uma comunidade a outra, se o caminhante estiver cismado, ele cuida em descrever um trajeto do caminho de volta diferente do da ida. Em algumas ocasiões que exigem vigilância e segredo, como em ocasião da fuga das moças, apaga-se o próprio rastro com a palha do uricuri para evitar ser seguido e desfazer as marcas dos pés, que podem ser usadas em outros tipos de *porcarias*, feitas com a areia coletada da pegada.

Do mesmo modo que os animais deixam seus rastros na areia e por eles são

perseguidos e caçados, as pessoas também deixam rastros que propiciam o risco de serem seguidas e capturadas pela feitiçaria.

As serras dos gerais também funcionam como uma caixa de ressonância de ruídos que permite à vizinhança acompanhar, em tempo real, o que acontece na comunidade. O ruído do motor da casa de farinha é como um convite aos vizinhos para ajudar na tarefa de raspa da mandioca. O som dos fogos de artifício avisa o início da missa na capela ou chama para as novenas nas comunidades vizinhas. Através da intensidade do som que o ônibus escolar produz, as crianças conseguem calcular quando o ônibus chegará à porta da igreja, onde é o local de embarque estabelecido. Pelo barulho rotineiro da explosão na mina de urânio, também é possível se atentar que já é meio-dia ou meia-noite.

Se de tudo o que acontece, sempre sobram rastros, de tudo o que está por vir, antecipam-se sinais, centelhas de eventos futuros. Rastros, ruídos e outros sinais[188] compõem os elementos da adivinhação. As pessoas gostam de adivinhar quem está partindo ou chegando à comunidade. A adivinhação é um exercício constante e um estilo de criatividade marcante.

As ligações de celular dos parentes que moram em São Paulo ou em comunidades distantes são adivinhadas por um misto de saudade, pressentimento e *lembrança*. As visitas também são antecipadas por *lembranças*, como relatei no capítulo 1. A *lembrança* ou o *pensamento* em alguém pode ser interpretado como a antecipação de um encontro ou de uma visita provável. Essas *lembranças* não são, exatamente, eventos mnemônicos que remetem ao ato de buscar na memória a imagem de alguém. Elas acontecem à pessoa.

Por vezes, uma ventania forte que abre violentamente as portas de casa pode ser o anúncio da morte de alguém, que horas ou dias depois é confirmada. Uma chuva forte e repentina é sinal de que morreu *um velho muito velho* ou um pai ou mãe de família. O berro do *bode de ovelha* (carneiro), um animal que normalmente é silencioso, no momento da sangria, pode ser um sinal de morte próxima do matador. Ao ouvir o canto do galo fora de hora, antes da meia-noite, adivinha-se a fuga de uma moça ou a morte de alguém. Através do canto de algumas aves noturnas, como corujas, antecipa-se o advento de uma possível doença e torna-se mais vigilante com relação às técnicas de proteção.

Um beija-flor dentro de casa é sinal de que chegará uma visita. Uma borboleta que

---

[188] Tratarei dos sinais de chuva e as adivinhações meteorológicas separadamente no capítulo 7 da tese. A adivinhação como aposta fica ainda mais clara quando se trata de predições meteorológicas, quando o agricultor investe seus esforços e suas sementes escolhendo determinados meses e dias para plantar, apostando em uma das *experiências* divinatórias de São João ou de São Pedro (uma espécie de oráculo da distribuição da chuva ao longo dos meses de chuva) ou de uma combinação específica de algumas delas. Durantes as eleições municipais, alguns eleitores fazem apostas com base em seus palpites e em suas *experiências* divinatórias. No contexto de disputa eleitoral, adivinhação e aposta chegam a ser tomados como sinônimos.

entra em casa anuncia que, em breve, chegará uma notícia boa ou ruim. De todo modo, a pessoa que enuncia suas adivinhações através desses sinais não se preocupa exatamente se suas predições são verdadeiras, pois cada predição figura como um tipo de aposta. Se essa prática de adivinhação cotidiana fosse um artifício de produção da verdade, não pronunciariam prognósticos com o entusiasmo e a tensão dos apostadores. Podem até ficar apreensivos, mas ninguém se desespera com o canto do galo fora de hora ou com uma ventania que bate as portas da casa repentinamente. Tomam-se esses eventos como sinais de atenção. A relação entre os sinais e a adivinhação é pragmática e não determinística.

Sinais e rastros constituem os elementos não linguísticos da adivinhação que todos exercitam cotidianamente. Esses signos de superfície são fenômenos de emergência, acontecimentos que fissuram, alteram, dobram a película cotidiana. A condição de possibilidade da adivinhação é a observação e interpretação dos rastros e sinais dos acontecimentos. São signos de uma máquina divinatória que, diferente daquela operada por e através do curador, pode ser agenciada por qualquer um que queira se arriscar nas adivinhações cotidianas.

3.2.2. Sonhos oraculares

Do mesmo modo que as *lembranças* ocorrem às pessoas, os sonhos também são acontecimentos e têm funções oraculares. Alguns sonhos antecipam o encontro com determinadas pessoas ou a chegada de alguém que há muito tempo não se encontra. Mas essa função de antecipar acontecimentos e estados nem sempre é bem-vinda. Há sonhos bons e há sonhos ruins.

Nos sonhos benfazejos, o sonhador visualiza a si mesmo ou outra pessoa realizando o desejo de comer, obter ou fazer algo. Nesses casos, o evento onírico é mantido em segredo para manter o *encanto* daquele sonho divinatório. Mas aqueles sonhos que tratam de acontecimentos funestos precisam ser *desencantados*. Ao acordar, a pessoa a quem ocorreu aquele sonho ruim deve ir ao chiqueiro e contar toda a sequência de episódios sonhada para os porcos e, se possível, também deve relatá-lo à pessoa sobre quem o sonho prognosticava. Falar sobre os sonhos é uma atitude deliberada de desencantamento.

O sonho constitui um pressuposto não-discursivo a partir do qual se decide por manter o encanto do agenciamento de enunciação oracular ou por desencantar a forma oracular através

de um agenciamento narrativo. Constituir o sonho como uma narrativa, colocando-o em circulação na fala cotidiana e vulgarizando-o no chiqueiro junto aos porcos, é uma maneira de despojá-lo de sua força ilocucionária.

Embora possam ser tomados como oráculos, os sonhos não comunicam eventos futuros de maneira direta. Quando se sonha com a morte de alguém, o sonho comunica o evento da morte, mas não exatamente para aquela pessoa que aparece no sonho. Nesses casos, o sonho é pressagio de boa saúde para essa pessoa com quem se sonhou.

As rezas ao dormir previnem os perigos que circundam o momento disjuntivo do sonho, em que o espírito prescinde do corpo para viajar. O espírito, durante essa viagem onírica, sente medo, fadiga, aflição e, até mesmo, sede. Os pais alertam as crianças sobre os perigos de se dormir com sede, pois o espírito pode ir atrás de água e se afogar dentro de um poço.

O sono é um estado especialmente vulnerável. Durante o sonho, o espírito pode se encontrar com espíritos de parentes já falecidos ou ser atacado por animais. Chamam esses ataques de *pisadera* em que um animal, geralmente um veado ou um gato do mato pisa em cima da pessoa, impedindo que ela se mexa, acorde ou chame por socorro. É um momento de grande agonia, em que a pessoa tenta gritar e a voz não sai, tenta se levantar e os braços não obedecem.

3.2.3. O encanto

O cotidiano pode ser tomado de assalto por eventos sobrenaturais. E essa transição nem sempre é percebida claramente, mas pode ser antevista ou antecipada pela percepção de uma confusão dos sentidos.

Teresa, uma vez, definiu *ilusão* como *aquilo que passam no olho do povo*. Na feira do Junco, certa vez, Teresa viu um homem que se deitava sobre cacos de vidro. Estavam todos perplexos com aquela cena. Até que chegou um homem "*que sabia mais do que ele*" e desmontou o mistério, advertindo àquela audiência muito impressionada que se tratava de uma *ilusão*: "*vocês pensam que estão vendo ele aí deitado, mas ele está é sentado ali. Isso aí é coisa que passam nos olhos do povo*."

A *ilusão* parece ser um efeito etéreo que provoca uma visão adulterada da realidade, manipulando as transições do sobrenatural. É necessário notar que esse sentido de ilusão não recorre às operações da crença e do poder da ficção, mas sim se refere ao ato de provocar uma alteração dos sentidos em outrem. Não está em questão o fato de o ilusionista fazer com que as

pessoas acreditem ou não no que estão vendo.

No diálogo inaugural desse capítulo, a crise cosmológica postulada por Coco numa proporção alarmante (de 100 apenas 1 vai para o céu) é ponderada e redimensionada por Joaquim, que passa a considerar o agenciamento da *ilusão.*

Ilusão é uma palavra equívoca. E não se trata de uma denúncia contra uma suposta crença ou mistificação. Joaquim usa essa palavra para fazer uma advertência em relação à possibilidade de que alguma influência maligna adultere a máquina divinatória. As modulações da controvérsia em torno da salvação das almas não se respaldam sobre a separação moderna entre crença e realidade. O que está em causa não é a quantidade de almas que se salvam, mas o engajamento com o mundo, que permite que esse seja um evento mais ou menos frequente.

O argumento da *ilusão* não encerra a controvérsia entre Joaquim e Coco, apenas alerta para a relação entre um modo de conhecer, a divinação, e aquilo que o coloca em risco, a vulnerabilidade ao engano. Com a palavra *ilusão*, Joaquim se refere a uma actância sobrenatural capaz de adulterar a visão de alguns curadores e sabotar o funcionamento da máquina divinatória. Coco, então, vale-se do caráter inquestionavelmente preciso dos prognósticos dos curadores para corroborar sua caracterização da crise. Joaquim, por sua vez, não desqualifica a máquina divinatória. Ao invés disso, ele retoma a exposição de Zequinha, feita no início da conversa, sobre o *signo* de cada pessoa. O que o curador diz pode ser alterado pelo *signo* de seu espírito, que poderia comprometer o funcionamento da máquina divinatória.

A adulteração da máquina divinatória é uma questão completamente distinta da acusação de charlatanismo. O que causa espanto em Coco é a perturbadora possibilidade de que até mesmo a prática divinatória seja vulnerável à ilusão e à actâncias malignas que induzem as pessoas ao engano.

Como bem situa Joaquim, não se trata de duvidar do curador ou da prática divinatória, como poderia sugerir a acusação da crença e da superstição. Trata-se de se proteger e se prevenir de influências malignas que podem interferir na máquina divinatória para instaurar o conflito entre vizinhos, o que também conspira contra a salvação, e suscitar medo nas pessoas, de modo à torná-las mais vulneráveis à ação das *sombras*.

Certas pessoas possuem uma habilidade excepcional de propiciar o engano. Dizem que algumas mulheres *colocam coisa nos olhos* dos maridos para fazer com que eles não percebam seu relacionamento amoroso com outros homens. Nesses casos, o engano é induzido e feito como um feitiço, que deixa o cônjuge em um estado de indolência relativa. Aqueles ou aquelas que são muito experimentados na arte de enganar, também *sabem virar moita* quando estão na iminência de serem flagrados em seus encontros amorosos no mato.

O engano é um agenciamento demoníaco que mobiliza uma transição sobrenatural do cotidiano, adicionando uma dimensão suplementar a ele, que altera a percepção temporal e espacial da pessoa. Quando a pessoa se recupera de uma experiência sobrenatural do *encanto*, por exemplo, ela tem uma percepção alterada do tempo e do espaço.

A confusão e o engano caracterizam o *encanto* da jiboia. Essa cobra atrai sua vítima perturbando seus sentidos, de modo a fazer com que ela não perceba sua presença e caminhe em círculos sem se dar conta disso. Dizem que a jiboia tem um sopro que impregna no corpo da vítima. No mês de agosto, a parte do corpo onde a jiboia assoprou fica manchado, tal como as manchas do corpo da cobra.

Quando alguém percebe que outra pessoa está sendo atraída pela jiboia, ele grita, chamando-a para fora daquela situação. Esse chamado desfaz o *encanto* e torna aquela pessoa novamente capaz de perceber a presença da cobra. O *encanto* funciona como um tipo de engodo que está a serviço de uma captura. Alguém que esteve sob o efeito do *encanto* da jiboia pode permanecer por várias horas vagando, de um lado para o outro, sem que se dê conta dessa duração. Mas ela vivencia essa experiência sobrenatural como se apenas alguns segundo tivessem passados.

Conter a fala constitui uma maneira de se proteger e se livrar de *encantos*. Quando andávamos nas proximidades do poço da Rocheira[189], Maria de Bezim mudou seus passos ligeiros por um andar compassado e cuidadoso. Ela roçou o mato com foice e me disse sussurrando: "*fala baixo, cuidado por mod'aquilo!*". 'Aquilo' era como Maria se referia à jiboia que habitava a Rocheira. Durante o momento da travessia, ao largo do poço, Maria permaneceu em silêncio e, quando precisava falar comigo, fazia gestos ou cochichava a uma voz baixíssima. Mas de modo algum falava 'daquilo' que temia encontrar, situação em que o sujeito do enunciado pode capturar o sujeito de enunciação.

Somente quando finalmente tomamos a estrada, Maria me contou que aquele seu modo lacônico e cheio de subterfúgio de falar era um modo de prevenir o encontro com a jiboia. Enquanto estávamos próximas demais de sua influência, não poderíamos mencionar o nome do animal, tampouco referir-se a ele diretamente. Com a mesma prudência com que se evita falar um dos nomes do diabo, evita-se pronunciar o nome da cobra em situações vulneráveis, para que isso não soe como um chamado.

Antes de partir para a roça, tínhamos sido advertidas por um vizinho de que uma pessoa havia visto a jiboia bebendo água no poço da Rocheira, no dia anterior. Maria exortava que

[189] Rocheira é uma das localidades da Malhada, assim como Lagoinha, Suçuarana, Podói, Cambaitó, Tanquinho.

tivéssemos ainda mais cautela ao caminhar, principalmente porque a vizinhança havia *botado cisma em nós.* A cisma e o medo poderiam nos tornar mais suscetíveis àquele encontro indesejável. Além disso, o horário em que nos expomos àquela influência era especialmente perigoso. Em determinados horários, como meio-dia e seis horas da tarde, as cobras ficam mais agitadas e comenta-se que os ataques são mais frequentes. Nesses momentos, a atenção do caminhante precisa ser redobrada e a proteção do corpo deve ser reforçada.

A presença da cobra e de outros bichos peçonhentos, por vezes, pode ser um sinal malfazejo. Assim, observa-se que uma lacraia que apareceu dentro do oratório de uma casa, na Vereda dos Cais, não era uma lacraia de verdade, mas uma *porcaria* feita para os irmãos brigarem por terra. Comenta-se que "o *demônio vem fazendo estripulias, fazendo a gente xingar e brigar"*.

A aparição da cobra na cama do casal é *feito uma tentação* que antecipa e propicia uma sequência de brigas conjugais e prognostica a separação. Dizem que a cobra também pode enganar as mulheres e as vacas para se servir de seu leite, fazendo com que seja vista como um bebê ou como um bezerro pela mãe.

A formação do redemoinho anuncia a presença temível do *berrador*: uma entidade demoníaca que confunde as pessoas. O *berrador*[190] é outro *encanto* que imita vozes de pessoas e ruídos de animais e seus corpos. É uma intensidade demoníaca que, por vezes, assume a forma de um cabrito ou veado. Mas, na maioria das vezes, reconhece-se sua presença na formação de um redemoinho.

Ao avistar a passagem de um redemoinho pela estrada da Malhada, Luciana, que até então conversava comigo, repentinamente emudeceu, induzindo-me a fazer o mesmo. Depois de passado o redemoinho, explicou-me sua reação de mutismo: "*Não pode falar"*. Exclamar 'olha o redemoinho!' *admirando* aquela ocorrência poderia ser muito perigoso. Dizem que se alguém provocar o *berrador* exclamando "*ô, ladrão de bode!"*, o redemoinho muda de direção para atacar a pessoa.

O *berrador* aturde as pessoas, confundindo-lhes, sobretudo, os sentidos auditivos. Várias pessoas me relataram episódios em que encontraram uma das formas do *berrador*. A presença do *berrador* é sentida quando alguém escuta um *converseiro*, uma confusão de vozes, em lugares onde não se avista a presença de ninguém. Quando a pessoa se aproxima do lugar

---

[190] Conta-se que o *berrador* é um antigo ladrão de rebanhos que procura desesperada e penitencialmente alguém para pagar suas dívidas e, assim, salvar sua alma. Como ladrão, ele tem uma dívida impagável e segue vagando pelos matos e estradas, na forma de redemoinho, mas também assume a forma de um veado arisco, que desaparece repentinamente.

de onde parece ressoar o *converseiro*, o barulho muda de lugar. Logo que percebem o *encanto*, as pessoas ficam em silêncio absoluto e seguem seu caminho como se nada tivesse acontecido. Ou, ainda, o *berrador* pode aparecer sob a forma de um veado durante uma caçada e, no momento em que o veado é encantoado, sua figura se esvaece numa violenta ventania. Depois de um encontro com o *berrador*, a caçada é imediatamente cancelada e volta-se para a casa em completo silêncio.

As experiências de eventos sobrenaturais surpreendem as pessoas a qualquer momento. É preciso estar atento aos sinais para não sucumbir ao engano e ser capturado pelo *berrador* ou pela cobra.

Não falar é um modo de evitar se constituir em sujeito de enunciação em ocasião inoportuna. O sujeito que fala, nesse caso, é suscetível ao ataque e à captura. Em certas ocasiões, falar é o mesmo que chamar. As palavras funcionam como tensores ou transistores que fazem a mudança de registro, encantando ou desencantando. Falar ou calar faz variar graus de afetabilidade. Quando se atravessa um espaço intensivo, é preciso controlar o poder de afetar e de ser afetado através da continência da fala.

3.2.4. O ouro da *Urana*

O *ouro* é um tipo de *encanto* ambivalente. Dizem que há potes de *ouro* enterrados nos pés das serras. A alma de quem os enterrou pode aparecer para qualquer um, durante o sonho, indicando o lugar onde o *ouro* foi enterrado. Mas é preciso ter muita coragem e muita proteção para desenterrá-lo. Falam que, no momento em que o *ouro* é desenterrado, começa a soprar uma violenta ventania, indício de uma forte presença diabólica. O perigo da empreitada nem sempre compensa e, na ocasião desse encontro com a alma do dono do *ouro* em sonho, recomenda-se resistir à curiosidade e à *tentação* de encontrar o ouro.

O *ouro* dos potes desperta a *vição* das pessoas, é anunciado por almas que não se salvaram e mediado pela ventania demoníaca. O *ouro* que se avista no céu é um sinal da presença de um *encanto* benevolente. À noite e em situações muito raras, algumas pessoas já avistaram centelhas de *ouro* cintilando no céu ou sobre a terra. Com a surpresa daquela aparição, a pessoa grita assustada e o *ouro* imediatamente *desencanta*. Os falecidos pais e avós do povo do Lajedinho, comunidade contígua à Malhada, relatavam as aparições do *ouro* como centelhas douradas que surgiam no céu. Esses sinais eram anunciações do *encanto* da mãe

d'água[191], conforme explica Deli, do Lajedinho:

> *Esse ouro é a mãe d'água. Esse ouro, a gente via sinal desse ouro no tempo mostrando à gente. Quantas vezes meu avô via, quantas vezes meu pai via! Via no tempo… arribava e mostrava aí, ó, pro lado do Lajedinho...Outra hora uma baciona no ar à noite. Chegava e descia no chão. Outra hora passava aquele montueiro, outra hora passava uma linha como a linha de casas dessas. O encanto mostrava o sinal para a gente de que tinha muito ouro ali. Meu pai contava e um dia eu cheguei a ver duas palhas de coqueiro da Bahia assim, ó, no ar. Chamei meu pai, ele falou aí: – É ouro… Era no céu, não era no chão, não, mais ou menos no rumo da INB, desse ruminho pra lá. Tudo o que a gente via, via pra lá. Foi um encanto muito grande que desencantou aí. Agora fica clamando do povo que é desmatação!?*

Os sinais do ouro são manifestações de um *encanto* benfazejo deixado por Deus. *Desencantar*, nesse caso, retirar o *ouro* da terra, é uma ação nociva que mata a mãe d'água. Como toda mãe, o *ouro* zela da água. Enquanto que o encanto da jiboia e do ouro dos potes é *feito uma tentação* ou atração ligada à morte, o encanto do *ouro* está ligado à *minação* da água das fontes, à vida em seu sentido criativo e misterioso.

Os sinais do *ouro* no céu anteciparam a presença de algo que, posteriormente, atraiu a *Urana* e motivou sua instalação. A *Urana* tem uma *vição* por *ouro*. É preciso esclarecer que o urânio é identificado como *ouro*, em alusão à riqueza reputada pela empresa, e as Indústrias Nucleares do Brasil é designada como *Urana*. Quando perguntei por que chamavam urânio de ouro, Odetina me explicou que o urânio é um tipo de *ouro*, o que se pode notar pela *parenteza* linguística das palavras 'urano' e 'ouro'.

Antes da *Urana* se instalar, esse evento foi adivinhado. Há mais de vinte anos, isso foi antevisto, em sonho, por Teresa. A visão aconteceu quando ela e seu filho, Zequinha, caminhavam para buscar água detrás da serra que separa Malhada e Vereda dos Cais. O percurso era tão longo e difícil que, várias vezes, no meio do caminho, eles paravam para descansar. Em uma dessas paradas, o cansaço os levou a dormir. Durante o cochilo, Teresa *viu a figura perfeitinha* de uma cobra coral cintilante estendida por todo o caminho.

Como todo sonho em que se visualiza uma cobra, aquele também antecipava um evento funesto. E, alguns anos mais tarde, seu filho interpretou que aquele sonho era uma visão da riqueza mineral escondida debaixo do chão, que, além da *Urana*, estava sendo constatada por outras empresas de mineração[192].

---

[191] Essa afirmação é dita no contexto de uma conversa sobre a seca. A relação entre o *ouro* e a água será apresentada em detalhes no capítulo 6 da tese. Por hora, adianto que Deli menciona a ação do *encanto* para rebater a hipótese sustentada, tanto pelas INB quanto pelos ambientalistas, segundo a qual a falta de água é devida ao desmatamento.

[192] Além do já mencionado minério radioativo, cristais e granito também despertam a atenção de outras mineradoras.

3.2.5. Os rastros, as palavras e o mal

O perigo é inerente não apenas à vida humana, mas à vida de todo vivente, todos aqueles que deixam rastros[193] por onde passam. Não são apenas as pegadas deixadas no chão, mas as marcas que as pessoas deixam nas coisas, seus efeitos sobre outras pessoas, seus afetos e afecções que são objetos de ação da feitiçaria e da interpretação da divinação[194]. Até mesmo a imagem impressa nas fotos e a voz guardada no gravador podem ser afetados pelo *olho ruim*. Várias vezes, pediram-me para fotografar alguém, mas sempre com a recomendação de não mostrar as fotos ou reproduzir a voz guardada no meu gravador para muitas pessoas. Temia-se que o gosto ruim alheio ou a inveja desafinasse a voz e colocasse quebranto na imagem. Fotos, cabelos, sangue, unhas, urinas, todos são rastros sobre os quais atua a feitiçaria.

Tudo que é vivo se arrisca. Os animais deixam suas marcas por onde passam, os acontecimentos deixam rastros de sua ocorrência ou atualização, as pessoas espalham, por toda parte, um pouco de si e é isso que as torna potencialmente perigosas e vulneráveis. Mesmo depois que as pessoas morrem, ainda fica um pouco delas nas roupas que vestiram, nos potes que fabricaram, na arte, nas árvores que plantaram em vida e que se alegram com sua *lembrança*, fica também um pouco de seu jeito de andar e de sua risada na sua *raça*.

Os perigos são antevistos ou adivinhados como decorrentes de más combinações, como nas misturas culinárias que fazem mal, de maus encontros com os afetos do *olho* e as *porcarias* e de um tipo de mal invisível, disseminado pela *poluição* da *Urana*. Mais do que tentar definir o que seja o mal ou, ainda, identificar as formas que se encontram sob o signo do perigo, importa aqui atentar às práticas, às maneiras de lidar com o perigo e com a vulnerabilidade inerente aos viventes. As afeções perigosas não se reduzem a um problema de controle ou de descontrole, mas a um problema de composição. Não é, portanto, passível de medidas de controle. Precisa ser combatido e administrado segundo medidas de precaução.

---

[193] Embora o *rastro* seja uma referência nativa, eu o generalizo como uma figuração heurística das formas residuais das pessoas, dos animais e dos acontecimentos. Enquanto os sinais cintilam do futuro para o presente, ou melhor, percepção superficial de coisas que estão em vias de acontecer, os rastros são tudo aquilo que resta, sobra, ou melhor, coisas que já estão acontecendo.

[194] Penso que a consideração dos rastros literaliza, de certo modo, um verso de uma poesia conhecida de Carlos Drummond de Andrade: “De tudo fica um pouco”, literalmente. Refiro-me à poesia chamada de Resíduo. A diferença é que, aqui, cabelos, sangue, unhas, vômitos, urinas não são sinais mnemônicos ou metáforas de estados psíquicos, mas rastros e fluxos escatológicos.

3.2.6. O mal da *Urana*

Há muitos anos, o povo antigo da Malhada já adivinhava, através dos sinais dos encantos, a existência do *ouro* debaixo daquelas terras. No entanto, aquele *encanto*, que se mostrava apenas em ocasiões extraordinárias, agora foi detectado e passou a ser extraído pela *Urana*.

Há duas décadas, esse *ouro* escondido sob os lajedos de Maniaçu despertou o interesse dela. *Sem dar assunto para ninguém*, ela manda seus técnicos e pesquisadores mapear e identificar os lajedos da região. Seu Alípio topou com um desses homens no Lajedinho, *quebrando os lajedos dos outros*, e escutou o que eles disseram com preocupação: "*o ouro está por baixo da terra, mas vocês não conhecem. Estão pisando em riba do ouro e não sabem*". Mesmo *desencantado*, o *ouro* continua secreto. Somente o povo da *Urana* consegue enxergá-lo e não permite que ninguém mais o veja ou se aproxime dele. Esse *ouro* é identificado e manejado em outro regime de visualidade e em outro agenciamento de enunciação.

A despeito das reinvindicações de controle enunciativo da empresa que tenta monopolizar a fala sobre suas atividades e seus impactos, os camponeses e quilombolas fazem suas próprias observações. Um de meus amigos da Malhada advertiu: "*o povo tem experiência, viu?*", referindo-se ao saber *corrido* do povo, que não fica a dever em nada ao saber *lido* dos *mandados* da INB. As pessoas *prestam assunto* nas atividades da *Urana*, considerando as possibilidades de dúvidas e incertezas das situações, como no diálogo entre padrinho e afilhado:

> - *A gente está pisando em riba do ouro e não sabe.*
> - V*ai saber o que tem aqui. Eles sabem e nós não... O problema são esses cachorros* [políticos] *que atraem esses negócios.*
> - *Eu acho que a empresa não sai mais daqui.*
> - *E se saísse, nós estaríamos perdidos. Porque o veneno ia continuar por aqui, ia tomar conta. E eles não estariam nem aí.*

A identificação do *ouro* passa por outro regime de visualidade. Mas, como ensina a arte da proteção, é preciso precaver-se mesmo daquilo que não se vê. É *prestando assunto* que se observam as alterações nas atividades cotidianas: "*a terra está doente por mod'o veneno. A gente vai labutando e meditando, botando assunto*"[195]. Muita gente concorda que "*a Urana atrapalhou o sustento*" e a terra vem perdendo suas forças, mesmo em comunidades que não

[195] Suprimi a autoria das falas observando a precaução nativa segundo a qual *falar mal da Urana* pode ser muito arriscado, conforme esclarecem os casos de demissões motivadas pelas queixas de parentes de funcionários das INB. Em toda a tese, utilizo também as expressões nativas de delocução "*dizem*" e "*o povo diz*" mobilizadas na fala nativa para não identificar a autoria dos relatos, entre outras funções que serão discutidas no capítulo 7.

estão tão próximas à mina.

Quem já visitou o terreno da *Urana* diz que é "*uma visita perigosa*", "*uma coisa muito forte*", a ponto de ser recomendável "*tomar remédio antes de entrar*". Relata-se que há uma bacia muito funda, indo e voltando como uma rosca. Quem nunca viu o que se passa lá dentro, *presta assunto* nos casos que o povo conta: "*Dizem que tem um lugar no terreno da Urana que é o mais rico, onde há o ouro mais caro. Se a Urana mexer naquele lugar, polui toda a água*". Também "*dizem que lá tem um tanque com muito peixe. E outro onde fica a água que come tudo… É um ácido. Se deixar cair uma faca lá dentro, não sobra nada*". Parte desse veneno vem de fora, da Bahia. Tanto o ácido, quanto o *lixo*[196] e a própria *Urana* vêm de São Paulo[197]. "*Feijão, maxixe, tomate, folha, melancia envenenada, acabou de redondar a Urana. O veneno traça qualquer coisa*".

Como medidas de precaução, evitam-se ingerir água e alimentos vindos da área que está mais fortemente atingida pelo veneno, além de *falar mal* da *Urana*. A precaução tomada com relação aos adivinhões e curadores também é válida para lidar com a *Urana*. Ela pode ser tão vingativa quanto os adivinhões e retaliar a quem quer que fale mal dela. Antes de viajar para as comunidades do entorno da mina, observa-se sempre a recomendação de '*não falar mal da INB*', porque isso pode ofender as pessoas do lugar que trabalham na empresa e não gostam de colocar em risco o seu *ganhão*. *Não falar mal* é uma medida de precaução para não ser capturado por seus mecanismos de controle. De algum modo, ela fica sabendo quem foi que falou mal dela e o autor da queixa[198] ou seus parentes empregados correm o risco de serem demitidos.

A *Urana* é temida por querer controlar o regime de enunciação e ser vigilante sobre o que as pessoas podem dizer sobre ela. Os quilombolas conheceram essa prática mais nitidamente quando, em 2010, a *Urana* moveu um processo na justiça contra o padre Osvaldino, pelo fato de ele ter *falado mal* dela em seu programa na Rádio Educadora[199]. Em uma das audiências que ocorreram naquele ano, uma multidão de pessoas das comunidades rurais compareceu ao auditório do Fórum da cidade para protestar e demonstrar solidariedade ao

---

[196] Referência ao material radioativo transportados de Iperó-SP para Caetité. A denúncia de que os carregamentos continham rejeitos radioativos desencadeou uma revolta popular, conhecida como protestos de 15 de maio, em 2011.

[197] Na cartografia imaginada pelos quilombolas dos gerais de Caetité, São Paulo é uma coordenada para toda região sul e sudeste do país (Isso será tratado com mais detalhe no capítulo 4).

[198] Os funcionários terceirizados são admitidos através de contratos temporários com carteira assinada.

[199] O padre foi denunciado por, supostamente, ter difamado a empresa e seu gerente, Hilton Mantovani. Na última audiência, no dia 4 de março de 2010, o padre teve de se retratar e assumir o compromisso de não "ofender" publicamente o gerente ou a estatal, sob pena de pagar multa de cinco salários mínimos.

padre. Em uma das minhas visitas à Lagoa do Mato, em companhia de Odetina, Dodô relembrou daqueles momentos:

> - *A gente tinha medo dos homens pegar Dino. Quanta gente de comunidade não morre na televisão?!*
> - *Na audiência de Dino, fomos todos de boca amarrada com um pano preto pra protestar. Quando eles viram acontecer o povão, o telefone andou e nenhum deles pisou lá,* disse Odetina, lembrando-se do episódio.

O evento da audiência pública lembrou Dodô de outro episódio, ainda mais *forte*:

> - *Ô, Su, ô dia que fiquei com medo foi o dia que teve uma reunião forte lá. Você estava Dete? No dia que nós fomos pra reunião na INB [O espaço de Cultura e Ciência da INB], lá dentro. Veio uma mulher de fora, parece que era italiana*[200]*, ela falava, e Marco reduzia. Falava, falava. E eu sem entender.*
> - *E ela era da empresa?,* eu perguntei.
> - *Não, ela era do lado nosso. Daí Dino falou: "Agora nós vamos lá pra dentro da INB". Uf, ô dia que eu passei mal. Vam'bora! E descemos, chegamos ali naquela praça. Ficamos ali, ela fez a entrevista com aquele microfone cabeludo. [risos]. O microfone era cabeludo! E agora como é que eu vou chegar nesse trem cabeludo! [risos] má! Eu não vou falar é nada. Aí, todo o mundo falou, falou. E eu falei: "e eu?" Eu cheguei cá e sentei e deixei eles falarem lá. Aí Dino falou: - "Vam'bora!" E aí chegou lá nessa porta. Você sabe como é lá? Lá na porta tinha polícia! Aí entrou dentro todo o mundo. Aí eu feito uma louca em vez d' eu entrar pelo mesmo buraco que os outros, entrei por outro buraco lá na INB. Quando cheguei na sala, os homens tudo sentado, tudo de polícia. Aí eu disse: - "Lasquei!" E eles disseram: - "O que que há dona?", e eu: - "Nada não". Aí eu tornei a voltar pra acompanhar os outros. Chegou lá, aí a mulher foi perguntar pro empresário de lá, ele chama Luiz. Aí perguntou como é que era que funcionava lá dentro. Aí ele explicou. Mas ele mentia, deixou ele lá para mentir. Ele falou, falou, ela gravando. Aí nós foi para onde estava a outra, as pedras dessas. Mas quando eu entrei naquela sala, vixe, não estava me sentindo bem, parece que o ar ia acabando. Eu falei: - "Moço, tô lascada!" E eu aqui agora só passei por de trás de uma mulher, e falei: - "Você chama esse povo, passa daí, que eles vão matar nós". Eu falei: -"Não, não estou me sentindo bem aqui não". Eu saí e sentei cá fora. Aí um deles perguntou: - "Você não tá lá dentro não?" Eu disse: - "Eu não tô aí dentro, não, que aí só tem veneno. Eu vou fazer aí dentro o quê? Esse povo vai morrer aí dentro. Ò, vocês falaram que não tem veneno, mas tem, mas tem veneno, eu senti aqui, ó, no meu nariz que tem veneno". E esse nariz, minha filha, começou a coçar, aí, agora, lascou. Coçar e arder, e eu falei: - "Minha Nossa Senhora, vou procurar o banheiro". Procurei o banheiro, mas lavei esse nariz, lavei esse nariz. Fui lá na praça achei uns pés de planta, panhei essas plantas, machuquei e botei assim no nariz. Parece que foi refrescando. E aí Dino caçou eu: - "Cadê você, Dodô?". Eu disse: -"E eu? estava cá fora passando mal, e eu vou ficar dentro daquele trem envenenado, Dino? Não, Dino, eu não vou mais, não". Má! Perigoso! Hã! Perigoso! Você tem medo, Su?*
> - *Ah, eu tenho,* eu disse.
> - *Pois, eu não!* disse Dodô, ironizando e segurando-se para não rir. Depois de uma pausa, ela recobrou a gravidade do assunto:
> - *Nós enfrentamos coisa, Dete! Tem hora que eu fico, assim, pensando...*
> - *E o que é que eles explicaram?,* eu perguntei.
> - *Falou lá, o que que é, como é que faz, parece que tem um borrão...ô, Su, não sei*

[200] Ela se refere à equipe de cineastas da ONG alemã Miseror, que produziu o documentário "Mineração de Urânio em Caetité" (Brasiliens strahlende Zukunft), Alemanha, 2011, 43 min, dirigido por Ralph Weihermann.

> *como é não.*
>
> - *Eu já fui lá, na INB ali,* disse Odetina, apontando na direção do Riacho da Vaca. *Eles explicaram muito lá. Mas eu cobrei! eu cobrei! E explicou tudo. Eu é que não sei mais, esqueci tudo... Tem uma tábua lá cheia de vidro, dentro dos vidros, uma coisa ali, cada um com sua natureza. E daí foram explicando de quando começa a lapidar essas pedras, mexer com essas pedras para tirar aquela produção. Cada qual tem sua vez determinada. Isso aqui serve pra isso… e foi coisa. E eu fui cobrando. E explicaram tudo. Se era assim, é que eu não sei. Só dá pra escutar. Tem um pozinho amarelinho, tem um mais vermelhadinho, outros granitadinho, outros finiiiinho. Várias maneiras, olha, que eu não sou capaz de falar. E tudo é produção... Eu sei que eles têm um apreparo, um negócio assim… vou comparar com o quê? Com um ferro elétrico que quando eles vão fazer o exame nas pedras, passa o ferro assim, algumas não tem nada, mas quando der o produto que eles querem o ferro já senta em cima e diz que já dá aquele triiimmm! Já sabe que tem o produto que eles querem.*

Teme-se o veneno em sua relação inextrincável com o aparelho de Estado, ao qual a *Urana* se conjuga. Como vimos sobre as transições farmacológicas de *palavras* e afetos, não são apenas as substâncias que agem como venenos quando se misturam aos corpos, mas as ações e as *palavras* também são venenosas. A vigilância daquele lugar descrito por Dodô lhe faz mal e torna a construção do prédio do Espaço Cultural da INB apertada e opressiva. Todo o dispositivo narrado por Dodô é impregnado de veneno que lhe afeta de modo insuportável. O veneno não está na substância, mas em todo agenciamento *Urana*. Além do veneno, as pessoas se previnem também de suas práticas de aprisionamento. Contam que a *Urana* prendeu três camponeses que atravessaram a cerca de sua propriedade para coletar lenha e, em outra ocasião, apreendeu uma mulher que entrou em seu terreno para fotografar. Os prisioneiros tiveram de passar a noite inteira lá dentro.

Um veneno que não se vê, mas do qual é imperativo se proteger. Aquele *apreparo* que Odetina compara a um ferro elétrico, inventando o contador Geiger, evoca um novo regime de visualidade e de enunciação para lidar com o *ouro* invisível em sua forma natural. O poder de afetação desse ouro e seu dispositivo venenoso são conhecidos por suas afecções nos corpos das pessoas.

A ação desse dispositivo tem suas consequências venenosas. Com alguma frequência, os moradores da Malhada recebem notícias de conhecidos e parentes doentes com câncer que moram nas comunidades de Riacho da Vaca e Barreiro. "*Você lembra de Zé Cabelo que tinha um cabelo pra baixo da cintura? Está carequinha e estão achando que é um mal que ele pegou na Urana*". A situação dessas comunidades vizinhas é percebida como "*a coisa mais errada: gente morrendo e denunciando*[201]"; "*Lá na Urana está morrendo gente igual a inhambu. Gente*

[201] Desde sua instalação, em 2001, as Indústrias Nucleares do Brasil foram alvo de várias denúncias de vazamento dos tanques que armazenam material radioativo, em 2004, 2006 e 2008 (Cf. Carta do Movimento Paulo

nascendo gêmeo, cabrito com duas cabeças". Nomeia-se o mal e sua composição venenosa, da qual é preciso se precaver: "*É o encosto da INB, da ponte da Mangabeira pra lá é tudo veneno*".

3.2.7. Perigo invisível

A *Urana* se enriquece com esse *ouro* subterrâneo ao custo de muita *poluição*. Ao minério extraído, que o povo da Malhada reconhece como *ouro*, a *Urana* dá outro nome: "urânio"[202]. Para que todos os moradores de Caetité entendam o *entendimento* dela, frequentemente a *Urana* espalha para todo mundo que o urânio que ela extrai não faz mal para ninguém, o "*urânio é natural*". Assim, ela atribui ao minério uma actância natural que independe da ação humana. E essa frase é repetida e ritmada na música de forró que toca nos ônibus de Maniaçu com destino às feiras do Junco e de Caetité: "*o urânio é natural, e não atinge o aquecimento global*".

A *Urana* recentemente reconheceu a possibilidade de que uma porcentagem de urânio estaria presente na água dos poços da região do distrito de Maniaçu[203], mas atribui essa incidência a características das rochas subterrâneas e afirma que o urânio sempre existiu naquela região, desde os tempos imemoriais de sua formação geológica. Segundo ela, o percentual do minério encontrado na água dos poços é devido à riqueza mineral do subsolo. Nos jornais locais, repetindo o diagnóstico da empresa, o problema das águas subterrâneas foi divulgado como uma constatação de grande quantidade de sal na água e foram anunciados projetos de dessalinização.

Aquela alteração passou, portanto, a ser não apenas reconhecida, mas também considerada "natural", lançando a causalidade da contaminação das águas no domínio do inato, que se reúne sob a referência à "Natureza". Ela diz, ainda, nos jornais e na rádio, que o urânio sempre esteve lá e as pessoas conviveram com essa presença sem saber. Dessa maneira, a indústria buscou se isentar da responsabilidade pela existência de algo que, supostamente,

---

Jackson, 2011), de infiltração em contenção subterrânea e insegurança ao trabalhador em 2012.

[202] Complexo industrial localizado na Província Uranífera de Lagoa Real que conta com uma usina de beneficiamento e Pátio de lixiviação. O minério extraído encontra-se na forma de óxido de urânio U3O8.

[203] A quantidade de isótopos encontrada nas avaliações da qualidade da água é superior àquela recomendada pela OMS (Organização Mundial de Saúde). A partir de 2010, sob a insistência das denúncias da Comissão e do Greenpeace (a partir do relatório de 2008) e da autuação feita pelo IBAMA e dos resultados do monitoramento das águas pelo INGA (Instituto de Gestão das Águas e Clima), as alterações na qualidade da água não puderam mais ser ignoradas e as INB mudaram seu discurso de defesa.

sempre esteve ali. Doravante, a afirmação "*o urânio é natural*" ressoa como uma palavra de ordem[204] em defesa de uma indústria que nega a ação contaminante de suas atividades, encobrindo o segundo sentido do pharmakon. A reiterativa sentença abandona as pessoas à ação do urânio refugiado no domínio do inato, suprimindo a ação do 'feitiche'[205].

Enquanto o discurso técnico-burocrático da empresa se esforça por separar a ação da indústria e a ação da substância, os camponeses e quilombolas de Caetité não param de nomear o dispositivo que articula as duas esferas de ação: "*Urana*". A designação *Urana* não é uma transformação linguística lexical ou sintética, é uma tradução semiótica. Enquanto os *sabidos* da cidade imaginam que a palavra *Urana* é um traço defectível da fala sertaneja, os moradores da roça não param de nomear a composição venenosa fundida numa mesma palavra, uma forma transcendente de captura que atua como o Estado.

A cosmopolítica quilombola é indiferente aos constrangimentos e acusações da crença e da superstição tipicamente modernas (Latour, 2002) e contextualiza-se em outra articulação ecológica, que não toma a "Natureza"[206] como o modo primaz de ordenar e hierarquizar os seres e tampouco atribui à noção de 'natural' uma definição benéfica ou benfazeja. Diferentemente da obsessão moderna de produzir objetos puros (Latour, 2004a), os quilombolas lidam com a ambiguidade farmacológica dos seres, das coisas, das palavras e das ações.

Urana, então, é o nome do 'feitiche', uma composição inextrincável de fato e fetiche[207], de substância e aparato que a faz existir (Latour, 2002). A *Urana* se combina ao *ouro* encantado, de uma maneira venenosa, destruindo aquilo que protegia a mãe d'água e soltando *poluição* durante as explosões diárias que deixam o povo doente e a terra enfraquecida. Como vimos nas seções anteriores do capítulo, o veneno não é uma propriedade intrínseca ao objeto,

---

[204] Uma forma de enunciação que respalda sua autoridade em pressupostos implícitos que, nesse caso, correspondem à concepção moderna que liga 'natural' ao inato, domínio externo à ação humana.

[205] A palavra 'natural' tende a conferir salubridade ao material que, mesmo que não fosse radioativo, seria um metal que estaria sendo ingerido pelas pessoas. A enunciação do 'urânio natural' constitui uma tentativa de criar 'objetos limpos' ou 'objetos puros', atribuindo-lhes essência e controle definidos, como se fosse possível desvincular o urânio da atividade de mineração e beneficiamento e das consequências e das associações insuspeitadas nas quais ele pode entrar em composição. Na emergência da crise ecológica da contaminação das águas de Caetité, o urânio não se comporta como um objeto puro, mas como 'vínculos de risco' que, na conceituação de Latour (2004), incluem, necessariamente, suas consequências e efeitos, conhecidos ou não.

[206] Acompanho a definição de Latour (2004) segundo a qual 'natureza' é um modo de ordenação hierárquica de seres resultante de uma divisão política que separa aquilo que é objetivo e indiscutível daquilo que é subjetivo e discutível. A conservação dessa concepção de 'natureza' oblitera o debate democrático. Nas práticas da ecologia política, no entanto, a natureza não é conservada e essa divisão que ela busca instaurar é atravessada e extravasada das mais diversas formas. A noção de cosmopolítica aponta para novas possibilidades de redistribuição de seres e agências que não se enquadra no parâmetro da 'natureza'.

[207] 'Fetiche' entendido em seu sentido etimológico de algo feito (Latour, 2002).

mas diz respeito às suas composições e agenciamentos.

Nessa articulação ecológica quilombola ou sertaneja, importa reconhecer esse mal e nomeá-lo de modo adequado. A nomeação é um procedimento crucial das técnicas de proteção e cura. Diferentemente da pretensão de definir, nomear é uma operação pragmática que, segundo Stengers (2009, p. 47), designa aquilo com o qual é preciso lidar, precaver-se ou proteger-se.

No entanto, diferentemente dos outros males de que tratei nesse capítulo, o mal da Urana é um tipo específico, com o qual não há composição possível. Do mesmo modo que não se compõe com o aparelho do Estado e com o Capitalismo, os quais apenas admitem a adesão ou a captura, é improvável a negociação com todo o amálgama designado como *Urana*, que invade a vida cotidiana através da ação de um *mal invisível*, mas para o qual não há curadores. Um dispositivo venenoso para o qual não há medidas farmacológicas possíveis de serem agenciadas. Essa intrusão é de tal modo brutal que não admite a possibilidade de negociação ou de composição. Em relação a esse dispositivo perigoso, é necessário lançar mão de medidas de precaução contra suas ações e aprender a se proteger de seus modos de captura.

A INB e seus porta-vozes, por seu turno, formulam a divergência em torno da energia nuclear em termos de conhecimento. De um lado, as "pessoas esclarecidas", que "sabem" que o "urânio é natural" e, por isso, não o temem e não se importam em se precaver dele. De outro, uma "população ignorante", que "acredita" que urânio faz mal[208]. Conhecer "o que é urânio" é uma ação de adesão às declarações da tecnociência sobre a energia nuclear que separa a substância do agenciamento que a faz existir[209]. A aposta nessa separação é fundamental para acabar com o medo das pessoas acerca da energia nuclear e declarar poder de controle sobre a substância.

O controle da enunciação é requerido para impor seu regime de significação, uma nova gramaticalidade, e reivindicar a posição de sujeito de enunciação absoluto como aparelho de Estado. Ela não só quer falar sozinha, como foi dito no capítulo 2, como também quer que todos falem como ela. A palavra de ordem "urânio é natural" visa disciplinar e sobrecodificar outros

---

[208] No ano seguinte às denúncias feitas pelo Greenpeace, em relatório publicado em 2008, as INB contratam novo estudo contestando os dados da ONG com relação à contaminação das águas de Maniaçu. Em contraponto ao "Ciclo do Perigo", nome do relatório lançado pelo Greenpeace, as INB iniciam o ano de 2009 com um ciclo de palestras para esclarecer as pessoas que temiam a energia nuclear. No editorial da revista Imagem (edição de junho/julho, 2009, p.3), repercute uma das palestras do então presidente das INB, Alfredo Trajan, afirmando que "a comunidade pode finalmente saciar sua sede do esclarecimento, aprendeu a não mais temer a palavra urânio, energia nuclear e INB, e não misturar ideologia com ciência. Dr. Trajan calou a comunidade".

[209] A substância designada urânio é um quase-objeto, na acepção de Latour (2004), o qual não se define de maneira dissociada da produção científica e industrial que lhe deu origem. As crises ecológicas, como a contaminação das águas de Caetité, não são atribuídas simplesmente a um objeto, mas a uma maneira de fabricá-lo.

atos de fala sobre o urânio e tenta, também, impor uma maneira de pensar e de falar.

Nesse sentido, esclarecer as pessoas é ensiná-las a apostar no controle e nos sistemas peritos. Ao se definir um centro legitimo de produção e difusão de conhecimento, esse agenciamento da tecnociência nuclear instaura uma divisão entre uma "população ignorante" e aquelas pessoas que são irradiadas pelo discurso de ordem e controle mobilizado em nome da Ciência, como uma reivindicação de autoridade. A consideração da diferença em termos de concentração diferencial de saber constitui uma maneira de sobrecodificar a dissidência. A reputada "população ignorante" é aquela que não se dispõe a aderir ou se engajar nessa hierarquização científica de saberes que distingue saberes legítimos daqueles desqualificados como crenças.

Para os quilombolas, a diferença é formulada de outro modo. O povo da *Urana* e o povo da roça não veem a mesma coisa e não fazem as mesmas apostas. Mas não se trata aqui de duas perspectivas sobre o mesmo objeto, como se ele existisse de modo independente das técnicas de visualização e das práticas que o fazem existir. Não há garantias de que uma perspectiva científico-burocrática e pedagógica, e aqui também incluo as práticas de educação ambiental, tenha tido sucesso ou eficácia em fazer existir a "Natureza" para todos os participantes. Quando quilombolas e porta-vozes da empresa mobilizam a palavra "natureza", não estão falando da mesma coisa ou da mesma referência empírica.

De um lado, as políticas da natureza e, de outro, uma cosmopolítica do perigo. Assim, duas formas distintas de articulação ecológica são afrontadas. Contudo, uma das partes reivindica para si a posição de "responsáveis" ou de "autoridade competente". A competência técnica é mobilizada de modo a permitir que certas pessoas dirijam o destino comum. Stengers (2009) designa "nossos responsáveis" de maneira irônica para chamar a atenção a uma forma de endereçamento que atribui aos técnicos e autoridades capacidades que eles não têm, uma vez que, conforme ela caracteriza, não são equipados para as crises ecológicas.

A esse sentido de "responsabilidade" atribuído aos técnicos, concorre outra acepção da etimologia quilombola para a palavra *responsável*, entendida como uma capacidade de dar resposta eficaz conforme as situações. Não se trata aqui de atribuições ou autorizações em relação a uma causa ou uma questão. Diz respeito à resposta dada, a uma arte das consequências nos procedimentos de composição. Os *responsáveis*, nesse outro sentido, respondem com precisão aos desafios das circunstâncias e assumem a exigência de *responsar* como um risco.

Ao invés de colaborar com os protocolos de controle, o *responsável* analisa situações segundo um princípio de precaução. A posição de controle é análoga àquela do julgamento. O sujeito que julga ou controla se exclui da situação e não se arrisca e, portanto, não lida com o

perigo.

O controle é uma reivindicação insuficiente e provisória. E é justamente quando se pensa tê-lo garantido que se corre mais perigos. Ao crer na invulnerabilidade, falha-se em produzir proteções adequadas. Como ensina a química de afetos e *palavras* e a precaução contra a feitiçaria, alguém que se julga imune aos feitiços e aos perigos dos encantos, torna-se ainda mais vulnerável. Essa ficção do controle e essa busca da realização completa do viver em segurança total descapacitam os modernos para lidar com a sua própria vulnerabilidade.

A questão da vulnerabilidade é considerada pela cosmopolítica quilombola, fundada na arte de proteger, adivinhar e *responsar*. Os quilombolas, que preconizam as práticas de se proteger, antecipar e se precaver de mal visível ou invisível, consideram os perigos em todas as situações e exercitam o princípio de precaução em suas práticas cotidianas.

O perigo[210] é interpelado sem ser inteiramente conhecido. 'Perigoso' não é a propriedade da substância, mas sim o atributo do acontecimento enquanto aquilo que se passa na superfície, que quase acontece e habita, ao mesmo tempo, o plano virtual e atual. A experiência cotidiana de lidar com o perigo equipa ou aprovisiona os quilombolas para que eles se tornem capazes de resistir ao aprisionamento da feitiçaria e a outras formas feiticeiras de captura, como a *Urana*.

A feitiçaria, considerada como uma pragmática, conforme a proposta de Stengers e Pignarre (2007), ensina a considerar a vulnerabilidade e é capaz de nos precaver de outras formas de captura. Ao invés de interpelar, testar, provar formas de existência misteriosas, importa ser cuidadoso, *prestar assunto* e nomear o agenciamento venenoso, para dele se proteger.

A questão não é acreditar ou não no encanto do ouro ou na feitiçaria, ou escolher engajar-se em um dos regimes de verdade, mas, parafraseando Stengers[211] (2009, p. 11), trata-

---

[210] Diferentemente do referencial da sociedade de risco de Beck, para o qual o risco existe em si e enquanto definível pelos grupos sociais. A separação entre o risco real e o risco definido como representação constitui um impasse na obra de Beck (Latour, 2004b). Mesmo quando esse autor tenta formular uma definição mais democrática de risco, cuja definição depende daquilo que pessoas de determinada época ou lugar percebem como risco, este está atrelado aos sujeitos como representação. Como uma fórmula moderna para referenciar cenários de incerteza e denunciar desastres prováveis, o risco moderno reverbera ansiedades com relação a eventos futuros e se apresenta como uma forma residual da expectativa do controle.

[211] "Fico impressionada que o meio acadêmico estadunidense e canadense não se dê conta da importância desse pensamento das bruxas. Para mim, importa ressoar aquilo que se produz lá, mesmo que seja comprometedor, mesmo que isso nos exponha à zombaria dos colegas 'então, você acredita na Deusa?'. A questão não é essa, a questão é ousar reconhecer que suas práticas tornam as 'bruxas' capazes de proposições que me parecem ser, muitas vezes, muito mais vivas e pertinentes do que as nossas" [Tradução minha]. (Stengers, 2008, p. 11). Penso que o comentário de Stengers endereçado ao meio acadêmico, a respeito do que se pode aprender com as bruxas neopagãs canadenses e estadunidenses ativistas nas lutas anticapitalistas, pode também ressoar no meio da antropologia, que há séculos se dedica ao estudo dos sistemas feiticeiros de outras sociedades, sem, contudo, deixar-se afetar pelo pensamento que lida com a feitiçaria e com a questão da vulnerabilidade. Esse

se de “ousar reconhecer” que as práticas nativas podem nos tornar capazes de “*proposições que parecem mais vivas e relevantes do que as nossas”*.

pensamento abre para novas possibilidades de agir e de pensar a política, o poder, o Estado e outras formas análogas de transcendência.

Capítulo 4 A Arte de *Romper*

[Pela porta do prédio escolar da Malhada, Leide entra vestida como homem da roça, com seu facão embainhado, e é acompanhada por duas crianças, que ficam no segundo plano da cena]

Sou homem da roça
em busca de um bom trabalho
pelo mundo a viajar.
Ansioso, otimista
com a certeza de voltar.

Sem nenhuma alternativa,
mas sempre na tentativa
de minha família sustentar.

Tristes pais de família
vivendo sempre a pensar:
-A produção não tem preço,
não dá nem para o começo,
eu vou é pra fora trabalhar!

Em São Paulo, Minas Gerais,
Ou quem sabe nas capitais,
até mesmo no Paraná.

Eu não sei o que vou fazer,
Mas estou morrendo de saber
que aqui não dá pra mim ficar.

Vam'embora firme e forte
fazendo vida, vendo morte.
Mas nós somos homens de sorte,
confiamos que vamos voltar!

Fiquei um, dois, três anos fora
e minha família a me esperar.
Ansioso pela volta
e a saudade a aumentar.

Deixei filho pra nascer
e outro para criar.
Nasceu meu filho,
sentiu falta do pai para amparar.

A dificuldade nos afastou, eu sei,
nem ao menos eu lhe ensinei
os primeiros passos a dar.

A gente fica longe,
Só vê a carinha do bebê
se a mãe fotografar.

O meu filho não me reconhece
Mas eu não posso também reclamar
Pois esses são obstáculos
que a vida nos dá.
Fiquei tanto tempo longe,
ele precisa se acostumar.

A ausência nos separou.
mas pai e filho no amor,
ninguém pode separar.

Cheguei aqui essa semana
Logo fui comemorar:
muitos fogos, muita festa,
muitas comidas, bebidas, serestas.

Unidos enquanto durar!

Apesar de estar unida,
Já penso na despedida:

Lhe deixo, família querida,
já é hora de voltar!

Agora vou me despedindo
Pois está na hora de viajar.

[O homem da roça começa a caminhar e é interrompido por outro personagem, Josélia]

Humilde trabalhador,
será que pode me escutar?
Pois da sua rica terra
não precisa deslocar.
Com sua família e seus filhos
para sempre vai ficar.
Pois seu sonho de trabalho
irá se realizar
Nosso título de quilombola
acaba de chegar!

Se não sabe o que é isso, vou logo lhe explicar:
É de origem, valor e cultura
para direitos alavancar.

Isso é reconhecimento,
é de grande desenvolvimento da fundação e do CDA.
Quem nega nossos direitos
a si próprio negará.

Mas se a gente está unido,
o mundo muda de sentido
e os direitos vão chega

4.1. Começando a caminhar

A poesia de Leide e Josélia foi encenada no final do I Encontro Quilombola de Caetité, que aconteceu na Malhada, no dia 9 de setembro de 2012. Com aquela cena teatral, as duas jovens da Lagoa do Mato contaram parte de uma história compartilhada e atualizada ao longo de várias gerações. O encontro contou com expressiva participação de pessoas de várias comunidades quilombolas. Foram convidados representantes da FCP e da CDA, entre outros órgãos, e os aliados da CPMA também compareceram. O Encontro Quilombola foi resultado de uma criatividade política quilombola, que buscava impedir que a *Eólica enlaçasse todo mundo*.

Oito meses atrás, naquele mesmo prédio escolar da Malhada, quando recomecei minha pesquisa de campo, em janeiro de 2012, a recente instalação de uma torre de teste estava na ordem do dia. Durante a reunião mensal da Associação, Teresa, Joaquim, Alípio, Ageu, Odetina, Silvano, Zequinha, Maria de Epídio, entre tantos outros, falaram de suas preocupações com a instalação da torre de teste e com a apropriação da área da Queimada. Ao final daquela reunião, como ainda não conhecia bem as pessoas ali reunidas, pedi para que a coordenadora da comunidade relatasse o problema. Odetina levantou as mãos para cima e exortou: "*Ai, Meu Deus do céu, é a volta do cativeiro!*".

A princípio não compreendi o sentido completo da palavra *cativeiro*, que me pareceu uma metáfora em relação à experiência histórica da escravidão. Até aquele momento, para mim, as palavras 'cativeiro', 'luta' e 'resistência' ecoavam como um vocabulário recorrente nos enunciados sobre os remanescentes de quilombos[212].

---

[212] Cativeiro é uma categoria muito referida em pesquisas antropológicas com populações camponesas e quilombolas. Nos estudos sobre comunidades quilombolas, o tempo do cativeiro é identificado ao tempo da escravidão, ao regime de trabalho escravocrata, ou ainda a situações de sujeição referidas em relação de continuidade e descontinuidade com o cativeiro histórico. Mello (2012), por exemplo, identifica na noção de criação, com que os quilombolas de Cambará-RS se referem ao regime de trabalho, muitas vezes organizado pelo compadrio, uma percepção do regime do cativeiro como extensível a novas situações pós-abolição. Enquanto nos estudos quilombolas a noção de cativeiro tende a circunscrever um tempo histórico, a referência ao cativeiro surpreendeu os estudos sobre campesinato ao ser manejada pelos camponeses como uma categoria para se referir a uma ameaça presente. Martins (1979) associa a recorrência dessa categoria entre os camponeses para descrever o capitalismo. E Sigaud (1979) apreende, dessa noção nativa, uma perda da contrapartida. É a partir dessa categoria que os pequenos agricultores observam processos de transformação de suas condições de vida. Velho (1995) confere consistência teórica a essa categoria recorrentemente identificada nas pesquisas em comunidades camponesas. Nessa formulação, cativeiro não se restringe a uma relação analógica com o cativeiro histórico, a escravidão. Com uma configuração mais abstrata e geral, cativeiro inclui de modo decisivo a acepção bíblica e uma simbólica do mal. O autor destaca a "absoluta exterioridade" do cativeiro, segundo o modo pelo qual seus interlocutores o representam. Ao mesmo tempo em que o mal vem de fora ele também atua através de artifícios para "cativar" internamente as pessoas, uma força exterior que visa a exercer o controle sobre a vida e um agente contaminante. A notável descrição de Velho parece enunciar

Mais tarde, eu percebi que *cativeiro* nomeava um dispositivo de captura que conspirava contra a vida e se opunha ao parentesco e à socialidade. O dispositivo do *cativeiro* adquiria sentido em uma cartografia política delineada por várias narrativas de experiências de deslocamento e desterritorialização[213]. Entre as várias experiências de deslocamento, o movimento para São Paulo, em busca de trabalho, ocupava um lugar especial nas construções narrativas do presente e do passado.

As queixas e preocupações da primeira reunião culminaram no I Encontro Quilombola de Caetité, em setembro de 2012. O que 'sei contar', o que 'alcancei', durante o tempo em que estive em trabalho de campo na Malhada, foi a *luta* das comunidades quilombolas contra o *cativeiro* da Energia Eólica. Daquela reunião no prédio escolar, no mês de janeiro, até o Encontro, em setembro, eu 'sei contar'. Mas as outras histórias de *luta* sobre as quais falo neste capítulo me foram contadas.

A experiência do deslocamento é constitutiva da vida das pessoas das comunidades quilombolas que conheci em outubro de 2011 e com os quais convivi durante o ano de 2012. Suas histórias são pensadas e narradas como deslocamentos cartográficos: de uma comunidade a outra, por ocasião de casamentos; para o sudeste do país, em busca de trabalho ou de tratamento médico[214]; longas distâncias rompidas entre gerais e baixios, para trabalhar por diária na produção de farinha; as léguas que percorreram para vender chapéus, panelas e potes

---

um dispositivo que ameaça de fora e atua por cerceamento e captura através de atrativos como dinheiro e comida. Esta definição está mais afinada ao sentido com que as pessoas da Malhada investem o termo. Contextualizada em uma leitura bíblica e cíclica do tempo (Velho, 1995), essa noção mantém sempre aberta a possibilidade da volta do cativeiro. No encalço dessa literatura sobre o campesinato, das décadas de 70 e 80, a etnografia de Guedes (2012) reabre a questão dos usos nativos dessa categoria. Cativeiro é mobilizado pelos garimpeiros de Minaçu para identificar situações de trabalho em que não há ajuda, uma situação de desamparo em que a pessoa se encontra sozinha e sem ter com quem contar. A "ajuda" que falta nos momentos de vulnerabilidade sugere também uma perda da reciprocidade na relação de trabalho. O cativeiro constitui, ainda, uma maneira de os garimpeiros se prevenirem de situações que eles entendem como uma armadilha. Nessa mesma linha, ressalto o sentido pragmático da noção que, neste contexto, assume a configuração de um dispositivo de captura que, muitas vezes, é oposto ao parentesco e à socialidade quilombola. As situações pragmáticas em que se nomeia o cativeiro tornam-se cruciais para apreender seu sentido.

[213] O território, para Deleuze e Guattari (1997), é primordialmente existencial. Ele é recortado por movimentos simultâneos de desterritorialização e de reterritorialização que recobrem o campo de experiência e delimita uma zona familiar territorial e pontas desterritorializantes que se abrem para a exterioridade. A reterritorialização não significa retorno ao território. Este não é o fundamento ou o referencial principal da análise. A desterritorialização e reterritorialização são movimentos relativos e concomitantes. Esses conceitos funcionam, aqui, para descrever os movimentos de subjetivação que acompanham a experiência de deslocamento e para traduzir de maneira espacializada o agenciamento do 'ir rompendo' narrado e pensado pelos quilombolas. O movimento das pessoas pelo espaço é acompanhado pelo movimento narrativo, esse duplo movimento desterritorializa e reterritorializa formas de subjetivação. Essas noções de desterritorialização e de reterritorialização, portanto, não se confundem com os deslocamentos espaciais de ida e volta para Bahia.

[214] O deslocamento para determinadas cidades de "São Paulo" é mediado por uma rede de parentesco secularmente tramada e reativada. Quando acometidos por doenças que exigem tratamento mais complexo ou cirurgias, é mais comum os caetiteenses se deslocarem para o interior paulista do que procurar atendimento nos centros urbanos mais próximos, como Vitória da Conquista ou Salvador.

de barro; o périplo de avós e bisavós nos *tempos da fome*.

É através dos relatos desses deslocamentos que meus interlocutores contam suas histórias de vida. Entre eles, o deslocamento para "São Paulo" constitui o ponto de maior perplexidade, em que a experiência de desterritorialização é sentida de maneira mais vertiginosa.

A ida para São Paulo magnetiza muitos jovens, empuxados pela curiosidade e pela excitação do desafio da viagem e da temerária aventura que é viver em lugar tão diferente. A primeira viagem para São Paulo nem de longe se parece com a melancolia das viagens subsequentes, quando os *sampauleiros* ficam aprisionados nesse itinerário.

A encenação de Leide e Josélia narra o breve momento, entre chegadas e despedidas, da vida dos assim chamados *sampauleiros*, como são referidas as pessoas, em sua maioria homens, que se deslocam para o interior de São Paulo e localidades adjacentes a fim de trabalhar nas lavouras de cana-de açúcar. Quem vivenciou esses deslocamentos, tem sempre uma história para contar[215].

Este capítulo trata, portanto, dessas várias experiências de desterritorialização e de sua tradução nos relatos. A arte de 'ir rompendo' é pensada como um agenciamento que articula o movimento de deslocamento à criação narrativa. Recorro ao conceito de agenciamento[216] (Deleuze e Guattari) e a uma representação diagramática das relações de poder (Foucault, 2010) para acompanhar a teoria quilombola do poder a partir de uma cartografia imaginada e criada por sucessivos deslocamentos. Ao descreverem as histórias de deslocamento, eles vão cartografando pontos de retenção e dispositivos de sujeição e, também, os meios que criaram para atravessá-los. Dito de outro modo, como eles criam continuamente as possibilidades de vida fora desses dispositivos.

Essa experiência de deslocamento, estranhamento e perplexidade fornece a matéria de uma cartografia da alteridade atenta aos riscos pressupostos nessa relação. É caminhando que se cartografa a diferença. Nessas andanças, também se encontram ciladas e armadilhas, dispositivos de sujeição reconhecidos e nomeados como *cativeiro*.

---

[215] Com aquela encenação, Leide e Josélia contam a história de muita gente. Aquela poderia ser a história de seus pais, tios, primos e irmãos mais velhos. Leide tinha vivido essa história enquanto filha de *sampauleiro*. E Josélia passou por aquela experiência quando, ainda criança, morou por dois anos em São Paulo com sua família. A narrativa desliza em uma cartografia e engaja os ouvintes, que sentem aquela história como se fosse a sua própria.

[216] Agenciamento, conforme o conceito de Deleuze e Guattari (1997, p. 218-220), circunscreve para si um território enquanto uma zona da experiência cujas formas de conteúdo e de expressão são o agenciamento maquínico de corpos e agenciamento coletivo de enunciação. O agenciamento descreve movimentos concomitantes de desterritorialização e reterritorialização e de descodificação e sobrecodificação. Assim, pretendo pensar o deslocamento em concomitância com as formas narrativas.

A cartografia apreendida pela experiência de deslocamento e sua narrativa não é apenas uma metáfora espacial que permite pensar os efeitos de poder, mas o meio através do qual se efetuam tanto os dispositivos de captura quanto os movimentos transversais.

A arte de *'ir rompendo'*, portanto, não é apenas um deslocamento no espaço ou no tempo, mas um agenciamento referido em uma cartografia de poder. Trata-se de uma ação em um mapa ou diagrama.

Essas narrativas não se detêm na representação do sofrimento e das dificuldades que tal experiência de deslocamento provoca. O relato das situações limitantes está em função de mostrar o movimento nômade. O narrador se empenha em mostrar como atravessou determinadas situações e se desembaraçou de circunstâncias aprisionadoras e *'foi rompendo'*. Recobrando o sentido do termo deleuziano[217] (2009, 1996), a resistência se efetua como um movimento criativo contra formas de aprisionamento da vida. É importante ir a "São Paulo" "ganhar a vida", aprender coisas novas, mas também conseguir *romper* e não ficar preso às formas de sujeição que espreitam a vida naquele lugar. 'São Paulo', aqui, é tomada como uma designação através da qual se nomeia um ordenamento capitalista da vida e se reconhecem algumas formas de sujeição.

A possibilidade de voltar para a comunidade depende dessa arte de *'ir rompendo'* e de se desembaraçar de situações limitantes e paralisantes. Embora muitos consigam partir para São Paulo, nem todos conseguem voltar a viver na comunidade. Muitos jovens passam a viver no itinerário Bahia-São Paulo e fazem de São Paulo *seu caminho da roça*.

O risco não se limita à possibilidade de ficar submetido a um regime de trabalho extenuante, sem conseguir reunir recursos para voltar para a Bahia. Mas também deixar de articular as diferenças em uma cartografia nômade e passar a viver, pensar e agir segundo uma cartografia estratificada com as coordenadas hierárquicas. Quando, por exemplo, os *sampauleiros* passam a pensar a Bahia e a comunidade rural por outro modo de cartografar, que os georreferência através de coordenadas estigmatizadas de "pobres" e "baianos".

A experiência de *judiação* em São Paulo pode deixar o sampauleiro suscetível a assimilar esse outro mapeamento e, a partir dele, julgar e posicionar a si mesmo e seus parentes. Os *sampauleiros* praticam a habilidade de atravessar esse meio georeferenciado sem assimilar seu ponto de vista totalizador, que tende a apreender a diferença em uma escala de valores

[217] Refiro-me à premissa deleuziana de que a vida se cria fora do poder. Resistência não se reduz a uma reação ao poder, porque ela é efetiva ao criar as possibilidades de vida fora do poder (Deleuze, 2009, 1996). A vida, enquanto potência, é contrária ao poder. Essa noção é explanada por Stengers (2000, p.1): "Se a resistência se torna poder de vida, poder vital, segundo Deleuze, ela pode ser resistência ao poder, mas não pode se deixar definir por um objeto que seria o poder" [tradução minha].

sedimentados e hierarquizados.

Os *sampauleiros* que se submetem a essa forma de segmentação hierárquica, desaprendem a arte da *pirraça* e a arte de *romper*, deixam de praticar o movimento nômade. '*Ir rompendo*' é uma forma de resistência que cria um caminho transversal nesse meio segmentado.

4.2. Romper e 'saber contar'

Eu escutei reiteradas vezes a máxima *"a gente precisa caminhar para conhecer as coisas"*[218]. Aquele que *caminha*[219] é quem '*sabe contar*'. *Contar* e *romper* são indissociáveis, como um saber experiencial incorporado. Apesar de ser buscada e ansiada, andar/conhecer é uma experiência arriscada. Ana de Miúdo traduz a ambiguidade desse modo de conhecer: "*é bom a gente andar que a gente conhece muitas coisas. É bom e ruim*". Há sempre muitos perigos, adversidades e ameaças inerentes ao deslocamento e dos quais o caminhante aprende a se precaver. O andar e o conhecer são análogos aos movimentos concomitantes de desterritorialização e reterritorialização.

Contar reterritorializa e organiza a experiência de deslocamento, ainda que se reconheça a insuficiência ou a precariedade do narrar em relação à intensidade da experiência. As histórias ou casos não cabem no livro ou no gravador, conforme advertiu Edir, da Vargem do Sal: "*Se você vê contando, você não tem espaço pra gravar. Você não tem lugar pra gravar. O povo daqui sofreu. Fosse começar de uma semana, um mês, todo dia*".

Em relação a uma experiência transbordante e infinitamente compartilhada por gerações, o narrador se desculpa e sempre hesita antes de iniciar uma história, como o faz Joaquim: "*De onde eu conheci, se for de como me contaram, eu teria que começar... Pelo que eu conheço é uma coisa mais novato. O que contaram já é muita coisa. Não é que eu vi ou alcancei, é contado*".

Há uma distinção entre "o que se sabe contar" e "o que é contado". Essa diferença

---

[218] Algo parecido é pronunciado pelos interlocutores de Ana Carneiro, no município mineiro Chapada Gaúcha: "quem não caminha, não conhece". 'Saber contar' identifica os conhecedores de um causo. A narrativa dos causos também reencena o deslocamento, já que "um povo ou pessoa é conhecido por seus deslocamentos" (Carneiro, 2010, p.123). Guedes (2011) encontra nessa fórmula, que conecta a caminhada ao conhecimento, parte de uma teoria nativa que toma a mobilidade como valor e código através do qual seus interlocutores pensam o mundo.

[219] Nas histórias que 'o povo conta', assim como o contador também, os personagens muitas vezes não eram conhecidos e assumiam uma descrição sucinta e genérica: "bêbado", "o trabalhador", "o compadre".

marca a relação do narrador com sua matéria-prima, a matéria existencial, a experiência vivida. No início da narrativa de um caso, o narrador não negligencia a distinção entre aquilo que '*sabe contar'*, que '*alcançou'*, e aquilo que '*é contado*'[220]. Nas histórias que '*sabe contar'*, o narrador investe sua própria experiência na narrativa. '*Alcançar*' e '*saber contar*' organizam a experiência em uma forma narrável.

A narrativa é agenciada como uma atividade artesanal, tal como Benjamin[221] (1994) preconizou, sobre a arte de narrar, cuja matéria-prima é a experiência do narrador e de outras pessoas. Mas o que faz com que certas experiências sejam contadas e recontadas? O que coloca em circulação determinadas histórias?

Cada uma dessas narrativas tem um conselho, um ensinamento, uma moral da história, e são esses atributos que a recolocam em circulação. Além dos ensinamentos e conselhos, a narrativa é conduzida pela agitação de emoções e sensações, lembranças de ruídos, cheiros, sabores e arrepios que certos eventos provocam quando são contados. As narrativas, tanto aquelas contadas como as vividas e alcançadas, contêm uma experiência transmissível que atravessa sua narrativa e vai aderir à experiência dos ouvintes.

Entre tudo o que o narrador 'sabe contar', as histórias que valem a pena ser contadas são aquelas que relatam uma experiência de estranhamento e perplexidade em um lugar tão diferente quanto São Paulo ou uma experiência de grande risco em que o narrador 'quase-morre', situações em que a desterritorialização é mais intensa.

4.2.1. 'Ir Rompendo'

A palavra nativa '*romper'* não é mera sinonímia de andar ou caminhar. Ela compõe, na locução verbal, um agenciamento através do qual se atravessam situações de embaraço no movimento e, também, na fala.

O termo nativo '*ir rompendo'* ou '*romper*' denota, ao mesmo tempo, corte e fluxo,

---

[220] Nesse segundo formato, a narrativa oral é introduzida pela expressão "*diz o povo*" ou "*o povo conta*" em sua forma genérica ou é precedida pelo cuidado de certificar quem é o contador e/ou participante do caso que é objeto do relato: "*meu pai contava*", "*eu não alcancei esse tempo, mas meu pai alcançou*".

[221] Essa configuração, para Benjamin (1994), constitui a forma da verdadeira narrativa que, não por acaso, proliferou entre artesãos. Assim, ele chama a atenção para dimensão pragmática dos grandes narradores. "Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. Os narradores gostam de começar sua história com uma descrição das circunstâncias em que foram informados dos fatos que vão contar a seguir, a menos que prefiram atribuir essa história a uma experiência autobiográfica" (Benjamin, 1994, p.10).

desviar ou interromper e abrir caminho. A andança não possui, com a vida, uma relação metafórica[222], mas uma experiência real e constitutiva, a qual permanece desprovida de qualquer sentido teleológico. A ênfase das histórias contadas recai sobre a travessia e a passagem pelo meio.

A expressão nativa '*ir rompendo'* pode ser usada tanto para traduzir uma travessia por situações limitantes quanto para se referir ao curso de um relato, de um diálogo, de um canto ou de um jogo de versos. A pessoa começa a narrar seus casos e 'vai rompendo'. Desse modo, contar também faz parte da arte de 'ir rompendo', de abrir caminho na linguagem para transmitir uma experiência. Essa expressão coloca em relação de continuidade a experiência e sua narrativa.

Muitas vezes, a dificuldade de se locomover em um lugar desconhecido pode comprometer a capacidade de falar, gerando um embaraço na comunicação. A mobilidade e a articulação da fala ficam temporariamente obliteradas em uma experiência de desorientação. Essa perturbação do fluxo da caminhada e da linguagem perpassa o relato de Maria de Epídio sobre sua experiência de caminhar por São Paulo pela primeira vez:

> - *Assim que eu cheguei lá* [Campinas-SP]. *Eu já saí caçando... Ah!, Su, não foi nada, não! Eu levei Nelson nessa época, Nelson tava assim* [mostra a estatura de uma criança]. *Hã! Quando chegou num trevo que tem, onde os ônibus rodam assim pra lá de Taquaral. Aquele central derradeiro de lá que toma um vermelhão pra ir pras clínicas.*
> - *No terminal de Barão Geraldo?,* perguntei.
> - *Ali naquele terminal. Ali eu já cacei minha voz e não achava. Ali eu só segurei a mão de Nelson assim, ói, e fui rompendo...*

Naquela cidade desconhecida, Maria de Epídio se viu presa em um terminal de ônibus, onde não conseguia sequer pedir informações. Atravessou situações em que '*caçava a voz e não achava'*. Contra situações de aprisionamento e de embaraço na comunicação, Maria '*vai rompendo'* na caminhada e na fala, abrindo caminho com seus códigos e disposição espacial específicos.

A cidade de Campinas era um assunto quase sempre presente em nossas conversas[223]. Ao me contar sobre sua experiência na cidade de Campinas, onde procurou tratamento médico,

---

[222] Não me parece que as evocações nativas sobre a caminhada tenham um sentido metafórico ou que representem a história de vida como seu símbolo. É muito comum tomarmos o deslocamento espacial como metáfora do tempo vivido. Mas suponho que não é esse o sentido empregado pelos quilombolas quando contam episódios de sua vida. Bem ao contrário, acho que história está em função da cartografia.

[223] Eu não só conheci aquelas curvas que o ônibus fazia no Hospital das Clínicas da Unicamp, quando morei naquela mesma cidade, durante meu mestrado na Unicamp, mas também 'saberia contar' algo de minha passagem por aquele lugar.

no Hospital das Clínicas da Unicamp[224], para problemas na tireoide, Maria não quis apenas traduzir seu sofrimento em São Paulo ou sua vivência desorientadora naquele lugar, mas me conduzir por seu relato de como se desembaraçou de situações limitantes.

> *Quando chegou naquela primeira portaria, a gente vai… É corredor… é corredor… A gente fica tonto lá dentro, a gente fica tontinha. Eu só dei a mão pro guarda, mostrei pro guarda assim, ói, mostrei o menino. O guarda ficou assim olhando.*
>
> - *Oi, você não é daqui, não, né?,* ele falou
>
> - *Eu não sou daqui, não. Eu sou baiana de Caetité,* [respondeu].
>
> *Aí ele ajudou. Aí, Su, veio duas injeções, aplicou no meu braço, veio dois comprimidos, colocou debaixo da minha língua. Eu passei pelo médico. O médico me levou pro banheiro, que eu nunca tinha ido. Eu tinha uma leiturazinha... Eu ia na praça naquele banheiro soltinho... Tomei os remédios e vim-m'embora.*

Com sua *leiturazinha,* Maria criou um caminho transitável no espaço e na linguagem. *Caçando* o rumo e as palavras, ela foi se inteirando das rotas dos ônibus, decifrando placas e letreiros e aprendendo a se mover pelas ruas de Campinas, por escadas, elevadores e corredores labirínticos do Hospital das Clínicas da Unicamp. Sua narrativa descreve uma travessia que transforma a matéria vivida em experiência transmissível. Os relatos constituem uma nova modulação ao fluxo e ao deslocamento, reterritorializando a experiência incomum em um universo de referência conhecido e compartilhado.

Entre os múltiplos deslocamentos ao longo de uma vida, o itinerário Bahia-"São Paulo" possibilita a experiência de se defrontar com um modo de vida muito diferente, que instiga o pensamento quilombola e exige maior esforço de narração e de tradução. A narração torna essa relação de alteridade pensável e permite agenciá-la em várias comparações[225].

O que coloca em curso e em circulação os relatos dessas experiências não é a necessidade de dar sentido à vida ou representá-la de maneira global e histórica. As narrativas sobre experiências pessoais veiculam, indiretamente, um sentido pragmático de como atravessar uma experiência-limite de desterritorialização. E o narrador busca traduzir a perplexidade e o estranhamento vivenciado e extrair conselhos ou orientações úteis àqueles que, mais cedo ou mais tarde, podem precisar viajar ou morar por um período em "São Paulo".

A palavra "São Paulo" é evocada para se referir a um lugar onde se experimenta o afrontamento com a alteridade mais radical. Isso é perceptível na cartografia nativa, que situa "São Paulo" como uma espacialidade diametralmente oposta à Bahia. Nessa cartografia, São

---

[224] Em Campinas, Maria de Epídio ficou um ano e nove meses, assim bem contados, de 1989 a 1990, na casa de uma prima com quem cozinhava e preparava marmitas para trabalhadores da construção civil.

[225] Devo essa formulação a uma conversa que tive com Suely Kofes, em Goiânia, em 2013, na qual ela me sugeriu que "São Paulo" poderia funcionar como categoria através da qual a alteridade era pensada e narrada.

Paulo e Bahia não correspondem apenas a divisões político-administrativas dos estados, mas a mundos ou lógicas inversas ou radicalmente distintas e distantes. E, nessa composição cartográfica, distância e diferença se combinam. A distância geográfica é acompanhada por uma diferença de maneiras de viver, de se deslocar e de pensar. Mato Grosso do Sul e Paraná, por vezes, são incluídos sob a mesma referência genérica “São Paulo”, que nomeia a alteridade cartografada por essas práticas de deslocamentos.

As histórias são sempre contadas do ponto de vista de quem conseguiu *romper* e retornar à Bahia e despertam fascínio e curiosidade nos jovens para quem, muitas vezes, aquele é um lugar mítico.

4.3. Itinerário Bahia-São Paulo

Imagem 11 – Sampauleiros no giro do terno de reis da Malhada

Silvano segura a bandeira do terno de reis no primeiro plano, o único da turma que ainda não conhece São Paulo

4.3.1. Casos de sampauleiros

Bahia-São Paulo é um itinerário refeito por várias gerações. Trata-se de um itinerário secularmente traçado e retraçado, mas que sempre renova a temeridade e a expectativa inaugural de cada viajante que se coloca a caminho de São Paulo pela primeira vez. Os avós e bisavós dos atuais sampauleiros já cumpriram, a pé e em condições quase inverossímeis, uma longa viagem sem ponto de chegada definido e cujo trajeto se definia ao longo do caminho.

Contam que seus avós e bisavós permaneciam alguns meses nos municípios mineiros, trabalhando em lavouras de diversos gêneros, até obter provimentos suficientes para continuar a viagem. Em São Paulo, seus ascendentes trabalhavam nas lavouras de café e, depois da colheita, partiam em caminhada até encontrar novo trabalho em outro município. Essas andanças pelo sertão de Minas Gerais e São Paulo poderiam durar vários anos. Alguns deles jamais retornaram a Caetité e deles não mais se teve notícia.

A linguagem da fuga também recorta as narrativas dessas viagens. Idosos das comunidades, por vezes, relataram-me sua primeira viagem a São Paulo, quando eram muito jovens, como uma fuga. Contra a relutância dos pais, os jovens partiam de madrugada para sua primeira aventura. A fuga é a maneira como se codifica a experiência de desterritorialização.

A designação "sampauleiro" foi, primeiramente, reservada aos traficantes que levavam os escravos da Bahia para São Paulo. Tal designação foi estendida aos homens que perfaziam o movimento de migração sazonal entre Caetité e municípios do interior de São Paulo, onde encontravam trabalho remunerado em lavouras de diversos gêneros (Neves, 2000; Pires, 2009)[226].

Ao longo de mais de um século, o deslocamento para o interior de São Paulo foi cumprido a pé, de trem, de caminhão e de ônibus[227]. Nos últimos vinte anos, as viagens para São Paulo tornaram-se mais frequentes em razão dos contratos de trabalho nas lavouras de cana-de-açúcar.

Os casos vividos e contados pelos *sampauleiros* atiçam a curiosidade e a expectativa de quem nunca viajou para "São Paulo", como Silvano, que, com seus cinquenta e cinco anos, ainda alimenta uma forte determinação em realizá-la: "*se não for quando eu tiver vivo, minha alma vai*". Ainda que os casos que ele ouviu não fossem muito encorajadores[228], Silvano persiste no propósito de também experimentar esse deslocamento arriscado e desafiador.

As histórias que os sampauleiros contam são envolventes e capazes de reunir a audiência de filhos, netos e vizinhos. São histórias mais suscetíveis de serem gravadas. A autorização do gravador era movida pela percepção nativa de que aquelas seriam histórias dignas de serem contadas e registradas, principalmente pela expectativa do narrador poder se ouvir contando sua própria história. O momento mais aguardado era quando, ao final de um

---

[226] A historiografia ressalta que, nesse itinerário, os escravos traficados para o Oeste Paulista traçavam seus roteiros de fugas para o Alto Sertão, na última metade do século XIX. O itinerário pode ser colocado a serviço tanto de formas de aprisionamento quanto de formas de resistência. Esse mesmo itinerário fora repisado, no final do século XIX, por escravos que eram conduzidos da província da Bahia para a província de São Paulo, sobretudo para a região do Oeste Cafeeiro Paulista, municípios de Araras, Limeira, Araraquara, Ribeirão Preto, Rio Claro e, principalmente, de São Carlos do Pinhal, atual São Carlos (Neves, 2000). A crise na agricultura, associada às secas intensas na região, e a crescente demanda por força de trabalho nas lavouras de café de São Paulo tornaram o tráfico interprovincial um negócio lucrativo para as elites de Caetité. Os escravos que escapavam ao longo desse trajeto descreviam o caminho inverso.

[227] Aquelas distâncias eram inicialmente vencidas a pé até ser construída a estação ferroviária de Montes Claros, em 1926.

[228] Ele compara seu vaticínio com o de sua vizinha e comadre Pretinha. Depois de voltar de uma temporada de quatro anos de trabalho no corte de cana, no município de Palmares Paulista, Pretinha vaticinou que enquanto estivesse viva jamais voltaria para São Paulo e se, depois da morte, sua alma resolvesse voltar, "*era porque não tinha vergonha*". Silvano se previne das decepções dos sampauleiros e planeja sua ansiada viagem para depois de sua aposentadoria.

relato, toda a gravação era paciente e atentamente escutada.

Algumas pessoas me pediam cópias de tais gravações e retransmitiam aquele relato em seu aparelho de som. Assim, elas admiravam mais uma vez seu desempenho como contador de história. E, na maioria das vezes, fui eu que provoquei, com meu gravador, a narração das pessoas que, em outro momento, haviam relatado fragmentos de suas experiências em "São Paulo".

A maioria dos relatos foi provocada no contexto de encontros da parentagem, na varanda das casas. Ali, amigos e parentes aproveitavam para palpitar, reagir às narrativas curtas e episódicas ou acrescentar outras. São experiências que mereciam ser contadas por, normalmente, descreverem um movimento de desterritorialização atordoante em que o narrador-protagonista se arrisca a ponto de *quase-morrer*.

A temeridade da viagem e da travessia de um longo período em terras alheias é sintetizada na observação de Teresa: "*quem vai para São Paulo não sabe se volta vivo ou morto*". Essas narrativas tratam de histórias de uma viagem longa e perigosa em direção ao encontro com o desconhecido. Uma experiência desafiadora que expõe as convencionalizações disponíveis de limite e que, ao mesmo tempo, propicia a invenção e a criatividade.

O estranhamento produzido pelo relato torna essas narrativas ainda mais envolventes: modo de vida muito diferente, comidas estranhas, novas palavras e artefatos, riscos e aventuras de atravessar ambientes desconhecidos. Um mundo onde há *lei* e hora para tudo.

A primeira percepção daquele outro lugar passa pela experiência sensorial de como a *vontade* reage aos cheiros e sabores. Maria de Epídio e sua filha, Ana de Miúdo, contam que, nos primeiros dias em São Paulo, foram acometidas por uma repentina falta de apetite. A *vontade não dava* para comer o *de-comer* do lugar ou, ainda, a debilidade da *vontade* era remetida à solidão e à saudade dos filhos. Com o passar dos meses, a comida estranha, sem cheiro e sem sabor, tornou-se monótona. E, a partir de então, a comida da Bahia passou a ser *diferente,* conforme Ana relatou para mim:

> *O feijão lá, Su, é azedo. Você põe o tempero, ele não agradece. É diferente um pedacinho do toucinho da Bahia pra lá. Você põe um pedacinho ali no feijão já recende na roça inteira. "Fulana está com diferença, com comida diferente, é da Bahia, tem alguma coisa da Bahia aí na bolsa". E pode saber que é mesmo. A gente sabe pelo cheiro.*

No entanto, a experiência mais desterritorializante é a constatação de outra orientação espacial e outras condições atmosféricas e meteorológicas. A chegada a "São Paulo" aturde a orientação espacial e temporal dos recém-chegados. Ana de Miúdo e sua mãe disseram que

sentiram tontura e sufocamento em razão do *astro do tempo*[229] ser baixo e da diferença de altitude. Em outras condições topográficas e atmosféricas e em outra orientação cartográfica, dizem que algumas pessoas ficam *variadas,* perdem as contas dos dias da semana, esquecem-se das convenções do calendário e precisam reaprender a contar o tempo.

Ana atenta-se às flagrantes diferenças em relação ao regime e à formação das chuvas:

> *Agora a chuva lá eu achei diferente. Porque aqui a gente fala "tá bonito de chuva". E a gente olha ali, tá aquela família de chuva. Nós pega a enxada e vai pra roça trabalhar normal que a chuva vai demorar. Lá não, se formou ali assim, ó, pode tirar a roupa do varal. É de repente [...]. Eu cheguei lá... eu não tinha esse costume. Para mim era igual lá na Bahia, eu não sabia.*

Maria não se esquece de comentar sobre os fenômenos meteorológicos nunca antes vistos:

> *Eu achei complicado lá foi um assunto: o gelo, a friagem. Um dia, eu coloquei cinco pés de meia. Ó, Su, quando eu cheguei na Unicamp, quando foi passando no bar da Marlene, eu cheguei assim, no meio da pista, tava que nem a geladeira, aquele caiazão... eu disse: "Ói, será que despejaram tapioca no meio da rua?".*

Nas serras de Caetité, opera-se com três pontos cartográficos: Norte (poente), Sul (nascente) e Gerais (equivalente ao Oeste e indica a direção das serras)[230]. Em "São Paulo", os quilombolas da Malhada sentem falta da serra que acostumaram a tomar como referência de orientação espacial. Como muitos asseguram, lá se avista o sol em uma posição diferente e a direção dos ventos é completamente distinta. Os recém-chegados não conseguem reconhecer a direção norte, a qual não encontra correspondência com os pontos cardeais "paulistas".

Dodô, da Lagoa do Mato, narra que, quando chegou ao município de Palmares Paulista, ainda zonza pelo efeito da viagem e pela mudança no *astro do tempo,* sua primeira providência foi procurar saber qual era o lado da Bahia e, assim, definir uma nova orientação cartográfica. Depois de vários meses de trabalho em São Paulo, Dodô começou a vacilar na sua orientação cartográfica, em que um dos pontos cardeais fundamentais era o "lado da Bahia". Perder essa última referência espacial seria como se desaparecesse a possibilidade de retomar o caminho de volta. E ela se afligia com a sensação de estar presa àquele lugar:

> *Quando olhava pra aquele lado dali eu gritava "ô, mãe!, ô, Zé!, eu vou m'embora!". Daí agora como é que nós vamos fazer sem dinheiro de passagem!?*

---

[229] O 'astro do tempo' não se refere a corpos celestes, mas a um estado do firmamento que define as condições atmosféricas de altitude e de temperatura. Imagino que quando dizem que o astro do tempo de São Paulo é baixo estejam se referindo à sensação da variação da pressão atmosférica. Uma variação notada por quem está acostumado a viver nas serras, a mais de mil metros acima do mar.

[230] Nascente e poente não correspondem aos pontos cardeais convencionados como Leste e Oeste. Nessa outra orientação cartográfica, a direção Norte é matricial, a partir da qual todas as outras são deduzidas. O sol faz o movimento Norte, como me explicou Joaquim. Também é norte o sentido dos ventos que trazem a chuva.

> *A igreja ajudou nós levando cesta básica. É duro, é duro. Porque o aluguel era caro, a luz, minha Nossa Senhora! Aí chegou uma mulher lá em casa falando:*
>
> *- "Ô, Lurdes, pra você poder melhorar", para quem já tava com depressão, doida era a mulher [comentou Dodô], "pra você esquecer, vai trabalhar lá em casa, você arruma a casa e têm dois meninos. Só que assim, meu marido trabalha à noite e você não pode deixar os meus meninos fazer barulho enquanto ele estiver dormindo durante o dia".*
>
> *- Eu disse, "tá bom, enquanto eu tiver ganhando dinheiro..." [*sacudiu os ombros*].*
>
> *Eu ia cedo varria a casa e falava pros meninos, "vocês calem a boca que o pai de vocês está dormindo. Vocês deixem eu ganhar dinheiro pra eu ir pra Bahia". Esses meninos iam pra fora vadiar e eu chinelava nas coisas e fazia tudo. De repente, eu fazia tudo. E lá tinha um muro de caco de vidro, eu subia lá e olhava pro lado de cá, ói, e água corria, água corria e soluçava. Meu cabelo foi caindo, foi dando um cinzeiro nos pés e uma vontade de revoltar. Josélia ficou assim miudinha [...]. E aí nós viemos na estrada e as menininhas tudo deitada no corredor do ônibus. Mudou de ônibus, perdi minhas panelas tudo. Quando eu vi assim chegando perto de Caetité, eu já queria descer. Quando cheguei, aí eu pulei. Se eu tivesse ficado em São Paulo, eu tinha ficado doida. Quando eu via aquele povo cortando cana, a chuva, e não podia parar. Jogava um garapão um fedor de cana que ninguém aguenta. Quando ele* [Zé, seu marido] *tirava a comida da marmita era um fedor, porque ficava tampado. Sofrimento. Corta perna, corta braço. Que riqueza eu trouxe?! O que que eu trouxe de São Paulo?! Foi meu marido que cortou a mão arriscando a vida. São Paulo não deu comigo, não!*

Quando Dodô percebeu que a vida em São Paulo, com sua articulação ecológica especifica, não fazia bem a ela e nem a sua família, o retorno à Bahia se impôs como uma necessidade inadiável. Ela percebeu sua força de agir despontencializada, viu-se presa a um lugar e sem poder *romper*. O fato de suas filhas estarem magras era sinal de que o *sangue não combinou* com aquele lugar. Seu marido se acidentou no trabalho de corte de cana. Estava na hora de retornar. Ainda que o trabalho de empregada doméstica fosse evitado por muitas mulheres que buscam emprego em "São Paulo", essa foi a "saída" que Dodô encontrou para comprar as passagens dela, do marido e das três filhas.

As pessoas e suas referências mudam quando chegam a "São Paulo". Zequinha, ao procurar um rato que fizera ninho no armário da casa de Teresa e Joaquim, encontrou umas fotos antigas. Mostrou-me uma delas e perguntou: "*quem você acha que é?*". Na fotografia, via-se uma pessoa vestida da cabeça aos pés: botas, calça, camisa de manga longa, chapéu e um pano cobrindo metade do rosto. Os olhos mal eram vistos, encobertos pela fuligem da cana queimada. Era impossível saber quem era aquela pessoa. Ele, então, disse-me que a pessoa paramentada como um *peão* do corte de cana era ele mesmo. E aproveitou para ressaltar que seu nome, durante o corte de cana, fora substituído por um número, através do qual os fiscais registravam sua produtividade diária, e seu apelido, Zequinha, pela designação genérica "baiano".

Não importa a partir de que situação limitante ou experiência de perplexidade a

narrativa se inicie, busca-se sempre descrever a passagem, a descrição dos meios buscados para atravessar desafios e conseguir cumprir a viagem de volta.

4.3.2. Aprendendo manhas e tretas

A decisão de partir para São Paulo é relatada como um ato de ousadia e como um desafio. Zequinha conta como tomou essa decisão e atravessou essa experiência temerária:

> *Eu só sei que quando foi pra eu ir daqui, ouvia o pessoal falando: "não vai, não, que lá é ruim. Muita gente que foi daqui, o que é que trouxe? Não trouxe nada. Vendia as coisinhas tudo para ir e, no dia que ia embora, não tinha dinheiro pra ir embora. Você vai fazer o que lá? O povo que vai, quando vem, tem que tomar dinheiro emprestado". Eu não sei, só sei que eu vou lá ver. "não, mas lá é ruim". Eu falei: "nem que é ruim, eu vou". E pai mais mãe dizia que não, eu não ia. Aí eu arrumei um dinheirinho comprei as coisas minhas tudo, roupa, passagem. Eles não acreditavam que eu é-ia mesmo, não. E eu vazei. Fui eu e um bocado de gente daqui. Foi eu, Paulo, compadre Marco, Zé Maria, Epídio... Formou a turma e nós fomos embora. Chegou lá e nós arrumamos serviço. E é-vai, é-vai. E daí os meninos:*
>
> *- Ó, cuidado que vai dar canguri, vai dá canguri.*
>
> *- Qual'é mané canguri?* [os novatos desafiavam]
>
> *E os homens pegou dando câimbra. E os meninos:*
>
> *-Ó, não, cê tá devagar, você vai mandado embora.* [diziam os colegas de trabalho]
>
> *-Então pode mandar embora porque o serviço por enquanto é desse jeito!* [Zequinha respondia]
>
> *Daí os meninos:*
>
> *-Ah, não, neguinho, então, cê vai embora.*
>
> *- E por que?* [Zequinha pergunta]
>
> *- Porque você tá trabalhando devagar.*
>
> *- Se vocês quiser arroiar o pau, vocês arroia, eu trabalho dentro do meu fogo. Por causa que, eu falei com eles, vocês pega e mete o cacete agora e quando for mais pra frente vocês não aguentam.*
>
> *- E aí fiscal como é-vai? quantas toneladas que é a minha?*
>
> *– É doze toneladas.*
>
> *- E a dos meninos?*
>
> *-É doze e meia.*
>
> *-Então, por que você quer mandar eu embora? Por que você quer que eu esforce mais?*
>
> *-Não, porque aqui a turma é boa, não pode ter peão mais ruim, não.*
>
> *-Eu perguntei lá que tem mulher com 7 toneladas e homem de 6 toneladas.*
>
> *-Ah, é porque a turma lá é mais fraca.*
>
> *- Então você fala que a turma é mais fraca e não porque precisa atingir isso daqui, não.*
>
> *Cê besta! Os meninos estavam com treze, treze e meia quando foi no meio da safra voltou pra 12. E eu continuei, eu fui embora, fui pra 13, 15. Eu meti o cacete. Porque uma coisa que a gente não tem costume tem que ir devagar, porque se for de vez aí... Eu piquei o pau e é-vai, é-vai. Parece que foi no mês de abril, no mês*

de maio que a gente saiu daqui. Só sei que pra vir, eu lembro, foi mês de outubro.

Os sampauleiros raramente vão sozinhos para São Paulo, mas acompanhados de seus *procuradores*[231]. É providencial ter alguém com quem contar quando se está deslocado de seu lugar e longe dos parentes. Aqueles que já trabalharam e aprenderam a viver em outro lugar *levam os novatos* em sua primeira viagem. Epídio *levou* Zequinha e Miúdo. Zequinha, por seu turno, *levou* seu irmão Diu e seu cunhado Bide. Miúdo *levou* sua mulher, Ana, e, no ano de 2015, *levará* seu filho mais velho.

Cabe aos *procuradores* ajudar o *novato* a passar por essa experiência tão desorientadora quanto arriscada. O *procurador* ensina a fazer compras no mercado, a utilizar utensílios domésticos, as convenções, o ritmo e o traquejo do trabalho nas lavouras de cana. É essa figura auxiliadora que, ao chegar a "São Paulo", aconselha o *novato* a comprar um despertador e organizar toda a rotina à marcação do relógio: acordar às três horas da madrugada para cozinhar e preparar a marmita, tomar o ônibus às quatro horas e cinquenta minutos, não perder um domingo de trabalho para ganhar o "avulso" (um pagamento extra que pode socorrê-lo em casos de doenças). Suas orientações apontam os meios menos traumáticos de se adaptar e docilizar o corpo ao ritmo de trabalho.

É com o *procurador* que se aprende a dosar esforço físico, dinheiro e comida e a lidar com os fiscais da lavoura através da arte da *treta:* um traquejo ou astúcia necessária para cumprir todos os meses de trabalho na safra, administrando o desgaste físico, suportando doenças diversas, escondendo a gravidez e prevenindo-se do terrível *canguri*, mal mortal decorrente da exaustão no trabalho[232].

Ana de Miúdo me disse que:

> *É facinho saber que está dando canguri no corte de cana. O sol tá quente e você esforça, esforça. Que esforçar mesmo tudo dá. Eu mesma já dei. Você vai trabalhando e vai suando e qualquer um suor é normal. Mas esse não: Você sua e sente um gelo no seu corpo. Aí se você gelar, você não esforça, não. Se suou e gelou, você cuidado! Aí você para, você vai aí devagarzinho, ó, pode deixar os outros ir embora... Aí agora não: Se eu suei e quero ir embora, aí, pensar que não, depois do suor, sobe feito uma dormência nos seus pés assim, ó, tchuuuu. Daí agora aperta o coração. Depois que aperta o coração, aí você não pode morgar, se morgar assim aiiiiii! Mas é dor, Su!*

---

[231] Consta nos livros de tabelionato analisados por Pires (2009), que a designação 'procurador' também era dirigida aos sampauleiros traficantes de escravos do século XIX. Constituía uma prática comum a nomeação de procuradores para o comércio de escravos que se organizavam em firmas de agenciadores. O uso do termo 'procuradores' visava burlar o pagamento de impostos de transmissão de propriedade. O sentido do termo extrapolou a referência judicial e o termo 'procurador' foi recodificado no léxico quilombola e, atualmente, constitui o modo como o neófito se refere a um parente ou amigo que o acompanhou na viagem e foi responsável por conduzi-lo e acostumá-lo à vida em um lugar tão diferente como São Paulo.

[232] Existem muitos agenciamentos da *treta.* Neste capítulo destaco um deles, manejado no curso das rígidas relações de trabalho no corte da cana. Outros agenciamentos da *treta* serão discutidos no capítulo 5.

> *Se arribar assim, dói seu corpo todinho, aquela dor com a câimbra. Aí você endurece, a língua até enrola. Aí tem que pôr sal. Se não achar um que põe o sal na boca, morre em cima do eito. Aí quando chega assim todo mundo tem que levar seu salinho na bolsa quando vê que um está dando o canguri tem que correr e colocar o sal na boca.*

Desse modo, Ana ensinava a identificar os primeiros sinais do *canguri* e a tomar medidas para não sucumbir a esse mal. Para atravessar todo o período de safra sem se expor aos riscos do esgotamento físico e de doenças e evitar, ao mesmo tempo, descontos no pagamento, é preciso lançar mão de algumas "*tretinhas*".

> *Nem que tá doente, Su, tem que ir na roça. Eu vou falar a verdade, já chegou no ponto de eu tá sentido dor, doente e ia pra roça sentindo. Chegava lá, começava a cortar cana. Quando fosse assim uns 5, 10 metros que eu via que já marcava o ponto, aí agora falava: "não aguento trabalhar mais, não". Pois tinha que arrumar uma ambulância pra levar na casa ou no médico. Ou, às vezes, dava a desculpa de que adoeceu na roça. Tem que ter essas tretinhas porque não pode perder o ticket. E aí agora vai doente, ruim mesmo, tem uns que vão deitado dentro do ônibus pra não perder o ticket[233]. Chegando lá, nem que o outro corte o eito pro amigo.*

No trabalho quantificado por produção, os peões não podem falhar sequer um dia de trabalho, sob pena de perder o pagamento integral dos rendimentos pela produtividade e pela assiduidade. "*Tem que dar uma de leitão pra arrumar uma deitada*", assim Ana reproduz a máxima que aprendera a praticar.

4.3.3. A chegada dos sampauleiros

Um mês antes de minha viagem de volta para o Rio de Janeiro, em setembro[234], Maria de Bezim me inquiriu: "*você não vai ficar para a chegada dos sampauleiros?*". Aquele era um evento muito esperado pelas mães, namoradas, esposas e filhos dos sampauleiros. O mês de outubro inauguraria uma temporada de festas nas comunidades.

Na véspera do retorno dos *sampauleiros*, Maria de Bezim falava com seus filhos pelo celular e não disfarçava a preocupação e a ansiedade, enchendo-os de perguntas e zelo: "*Está fazendo o seu de-comer? Está gordo? E a coragem? E a saudade? Está esforçando muito?*". E concluía com uma enfática recomendação: "*Não esforça demais não, porque Deus é de nós*

---

[233] O ticket de que fala Ana era a garantia de que o *peão* receberia um salário fixo integral no final do mês, além dos rendimentos, calculados com base na produtividade.

[234] Os Sampauleiros começam a chegar em outubro, mas a maioria chega em dezembro.

tudo, não vá querer ser Deus sozinho, não, ô, meu fiinho, meu anjo". Assim, Maria previnia seus filhos dos males do esgotamento por trabalho excessivo e exortava para que tivessem paciência para conseguir atravessar a última etapa de uma longa temporada de trabalho. Mas não se despedia sem uma *brincadeira*: *"E aí, está chovendo… Que é bom para lavar esse seu toba fedido*". Então, ela desliga o telefone, satisfeita porque muito em breve poderá conversar com eles presencialmente.

Depois de pouco mais de um ano que havia retornado ao Rio de Janeiro, na última semana de dezembro de 2013, voltei à Malhada, onde fiquei até penúltima semana de janeiro de 2014. Então, pude conhecer a inquietude, a pressa e a excitação dos *sampauleiros* recém-chegados. A presença dos *sampauleiros* ali deu outro ritmo à vida social. O silêncio habitual foi rompido por um enxame de motos que riscavam, diariamente, as estradas rurais. Mesmo depois de chegar, os *sampauleiros* não paravam de se movimentar. Atravessavam diariamente as estradas que cortam as comunidades e não mediam distância para visitar parentes, rever madrinhas e padrinhos, comprar *agrados* na cidade, negociar a compra de animais, de tijolos para construir ou ampliar suas casas.

Durante o dia, a acústica das serras ressoava música, ao estilo do arrocha, estrondosamente alta. À noite, o barulho redobrava com a aparelhagem de som que animava alguma festa na vizinhança. Mesmo à noite, as motos não paravam de circular, sempre em alta velocidade.

Com a presença dos *sampauleiros*, há mais alegria e movimento na comunidade, mais doces, iogurte e mortadela para as crianças, *agrado* de uma dose de pinga para compadres e padrinhos, o consolo às mães que passaram tantos meses de apreensão. A chegada deles é comemorada intensamente até o dia de partir novamente para "São Paulo". É um brevíssimo intervalo de um movimento incessante de ir e vir. Aliás, é uma nova forma para o movimento, já que a presença dos *sampauleiros* nas comunidades é reconhecida, justamente, por uma movimentação incessante. *Sampauleiro* é um nome para o movimento, visto da perspectiva de quem permanece nas comunidades.

Nos meses de janeiro e fevereiro, muitos jovens, homens e mulheres partem para trabalhar nas lavouras de cana-de-açúcar do interior paulista. O destino mais comum é o município de Palmares Paulista[235], embora muitas *turmas* também sejam distribuídas entre os

[235] Há uma concentração significativa de pessoas de Caetité na cidade de Palmares (10.934 habitantes, segundo dados do Censo 2010) durante o período da safra. Esse afluxo de trabalhadores interfere no funcionamento dos estabelecimentos comerciais, alguns dos quais são fechados na entressafra, durante os meses de dezembro, janeiro e fevereiro, quando os baianos retornam ao seu município de origem.

municípios do Noroeste de São Paulo, como Catanduva e Olímpia. Algumas *turmas* de trabalhadores são remetidas às lavouras de Aparecida do Taboado, no Mato Grosso do Sul, e a municípios do interior do Paraná.

A partir do mês de março, há um grande decréscimo na população masculina das comunidades. As decisões e a condução das tarefas nas comunidades, durante os seguintes meses de seca, ficam ao cargo das mulheres e dos poucos homens que se aposentaram, encontraram outras opções de trabalho na região ou apostaram no trabalho em suas próprias roças.

Para muitos jovens, essa viagem constitui um rito de passagem à vida adulta. Aos dezessete anos, muitos garotos não disfarçam a ansiedade e providenciam logo os documentos trabalhistas para, assim que completarem a maioridade, partir com a próxima *turma* de *sampauleiros* para a primeira de várias viagens em direção ao sul do país.

São Paulo e Bahia representam valores antitéticos, como observam os *sampauleiros*. Em São Paulo, tem trabalho, mas não tem *divertimento*; na Bahia, tem *divertimento*, mas não tem trabalho. De volta à comunidade rural, eles lotam os botecos e as vendas das comunidades e do Junco. Sua chegada coincide com o *tempo das águas* que, geralmente, estende-se de setembro a fevereiro. Muitos deles aproveitam ao máximo o tempo de que dispõem para realizar algum trabalho em suas lavouras próprias, para construir mais cômodos na casa, cuidar da manutenção de currais e para celebrar, com festas, o convívio com parentes e amigos.

Um momento de diversão muito esperado é o giro dos reiseiros[236]. Da madrugada de primeiro de janeiro ao dia seis, jovens *sampauleiros* acompanham os ternos no *giro* pelas casas. Os rapazes solteiros aproveitam esses dois ou três meses de entressafra para investir no namoro com uma das moças das comunidades. Nesse período, na manhã seguinte a quase todas festas e novenas, torna-se mais frequente a circulação de notícias sobre *fuga* de alguma moça. Numa noite de festa, a moça *foge*[237]para a comunidade do namorado, conforme vimos no capítulo 1.

---

[236] Por sete dias, os reiseiros e seus companheiros, jovens sampauleiros que os acompanham, cantam de casa em casa e recebem, como agrado, o dinheiro para a festa de Santo Reis e uma cortesia do dono da casa: garrafa de refrigerante ou pinga. As bebidas são distribuídas com todos os companheiros, inclusive mulheres e crianças que acompanham o grupo. Dizem que, enquanto estão nessa função de devoção, a pinga que ingerem não os deixa bêbados, apenas dá força e energia para suportar a caminhada e o cansaço de muitas noites mal dormidas. Os preparativos das festas de reisado e o percurso dos ternos de reis constituem a ocasião mais marcante de sociabilidade dos homens. Durante parte desse percurso dos ternos de reis, as crianças se iniciam na prática dos instrumentos e cantos.

[237] São Paulo se tornou um dos destinos da fuga dos casais de namorados de que tratei no capítulo 1. É o começo de muitas famílias e a condição prévia da constituição de uma nova unidade doméstica. O interesse de se casar motiva a viagem de muitos rapazes. Depois que um casal de namorados foge para a casa dos pais do rapaz, o trabalho nas lavouras do sul é normalmente o próximo destino do rapaz. A moça permanece na casa dos sogros até que o rapaz consiga reunir dinheiro suficiente para construir uma casa.

4.3.4. Agenciamento Sampauleiro

O *sampauleiro* não se confunde com o migrante, pois seu movimento se completa com o retorno à comunidade de origem. Como a designação[238] sugere, ele habita um itinerário em que Bahia e São Paulo são pontos de alternância.

Mesmo dizendo que não '*sabe contar*', seu Joaquim inicia sua narrativa sobre os *sampauleiros*. Assim como Silvano, ele é um dos poucos homens da comunidade que nunca pisou em São Paulo e o que conhece desse lugar é, como ele mesmo disse, *contado*:

> *Isso aí é dos mais velhos que falava quando iam a pé daqui pra São Paulo trabalhar. Aí diz que ia de chinelo porque não tinha condições, né? Diz que ia falando "pataca vintém, pataca vintém"* [Som das chinelas estralando no calcanhar]. *E a hora que vinha de lá pra cá diz que vinha de sapato no pé, diz que ia falando "um conto e quinhentos, um conto e quinhentos"* [ruído da borracha da botina].

Assim, Joaquim reporta as características dos *sampauleiros de primeiro* do ponto de vista de quem fica na comunidade. Sob essa perspectiva, as pessoas que regressam de São Paulo ostentam condição monetária privilegiada[239]. O nome *sampauleiro* é uma designação perspectivada, ou seja, é a apreensão desse deslocamento do ponto de vista de quem olha da Bahia para São Paulo. Enquanto os chinelos identificam quem faz o movimento Bahia-São Paulo, os sapatos caracterizam a expectativa de sucesso financeiro de quem volta. O contraste de chinelos e sapatos reporta à criação de uma assimetria no tecido do *socius*. O sampauleiro não volta só com mais dinheiro e calçados novos, ele volta com a intenção de demonstrar distinção em relação aos conterrâneos. O ruído dos sapatos, no caso contado, literalmente conta o que seu dono quer mostrar. A expectativa de ganho não é reprovada, mas as atitudes de afetação e arrogância são rechaçadas.

Antes da contratação em massa das lavouras paulistas de cana-de-açúcar, havia poucos *sampauleiros* e eles eram identificados pelos sapatos, pela *sabedoria*, pela *linguagem*. Silvano

---

[238] O termo não faz referência ao território de origem, como gentílico formado com o sufixo "eiro", mas sim a um itinerário. Com exceção ao gentílico "mineiro", o referido sufixo é mais comum na formação de designações de profissões. Assim como há jornaleiro, porteiro, cozinheiro, os sampauleiros fazem da viagem para São Paulo uma profissão, um modo de ganhar a vida. Sentido condensado na expressão de Seu Joaquim "*tem gente que a roça dele é o caminho para São Paulo.*"

[239] Tal característica também é apontada pelos interlocutores da pesquisa de Ely Estrela (2003), realizada no final da década de 90. A geógrafa se ampara nessa imagem do *sampauleiro* para identificá-lo a um agente modernizador no sertão, acionando a clássica oposição sertão-litoral ou nordeste-sudeste. Nesta tese, entretanto, o deslocamento para São Paulo é tomado como uma experiência de alteridade. Interessa-me, aqui, apreender esse deslocamento do ponto de vista das comunidades quilombolas, ou melhor, de quem olha da Bahia para São Paulo. O *sampauleiro*, portanto, constitui o agenciamento de uma relação de alteridade.

recorda que, quando ele era jovem[240], "*os meninos quando iam para São Paulo voltavam com outra linguagem que ninguém entendia. Chegava com aquelas calcinhas que fazia quina e com bota de bico fino. Quem olhava dizia que era rico, mas se procurasse na algibeira, não tinha nada*". Silvano conta que, *de primeiro*, o sampauleiro era o único na comunidade a ter radiola. Depois, o povo '*pegou indo direto'* para São Paulo e todo mundo foi adquirindo rádio. A botina ou sapato e o rádio eram os principais signos que distinguiam os *sampauleiros*.

Atualmente, a esses dois signos, adiciona-se outro objeto de desejo dos *sampauleiros*, a moto. Todo sampauleiro que se preze trabalha com a determinação de voltar para a comunidade com uma moto, marca maior de seu sucesso e de sua dedicação. Ana, do Lajedinho, que também nunca pisou em "São Paulo", observa que, quando o *sampauleiro* não traz uma moto, ele se sente envergonhado. Aqueles rapazes que não conseguem trazer, em sua bagagem, um aparelho de som potente e uma moto, tentam negociar ou comprar um desses itens na cidade de Caetité.

O som alto, ao ritmo do arrocha[241], nas casas identifica a presença dos *sampauleiros*. Tanto o barulho quanto a velocidade caracterizam o agenciamento sampauleiro que encontra na música do arrocha um agenciamento coletivo de enunciação. As músicas do arrocha contam as histórias de amor dos sampauleiros, as festas, os namoros e a saudade e, muitas vezes, são produzidas por eles[242].

Som alto e velocidade fazem parte do regime de signos do agenciamento[243]*sampauleiro* e combinam com a inquietude, a inconstância e a impaciência, paixões das quais Maria de Bezim prevenia seus filhos pelo telefone celular. As mães tentam

---

[240] É importante observar que as características desse movimento Bahia-São Paulo mudavam de geração a geração. Na época em que Silvano e Joaquim eram jovens, há mais ou menos 30 anos, os sampauleiros se empregavam em lavouras de diversos gêneros, em cidades do Oeste Paulista e outras próximas de São Paulo. Muitos deles tiveram uma passagem pelo trabalho na indústria. Demoravam muito mais tempo em São Paulo do que os atuais sampauleiros, que trabalham durante as safras da lavoura de cana-de-açúcar. A partir dos anos 2000, principalmente a partir do Governo Lula, as lavouras sucroalcooleiras experimentaram um intenso crescimento em São Paulo, Mato Grosso do Sul, Goiás e Paraná, em razão da reativação do programa Proálcool (Programa Nacional do Álcool, lançado em 1975), através do Programa Nacional de Biodiesel.

[241] Gênero musical muito ouvido no sudoeste da Bahia. Os cantores mais ouvidos, além de Sandro Matos, de Vitória da Conquista, são artistas locais, geralmente ex-sampauleiros que compraram um teclado ou uma aparelhagem de som. Há muitos artistas locais, como Cigano e a dupla Claudia e Rose, do vilarejo de Juazeiro, em Caetité, cujas músicas são muito ouvidas nas comunidades rurais.

[242] Sentimentos e histórias condensadas na musica de Sandro Matos, por exemplo: "*São Paulo é longe/ vou tomar um ônibus pra te encontrar./Estou indo praí,/a saudade apertou e me fez chorar*".

[243] O agenciamento sampauleiro faz do itinerário um território. A figura do sampauleiro é caracterizada a partir de seu movimento, que encontra na paixão da inconstância e da impaciência e nos signos da moto e da música, respectivamente, sua forma de conteúdo e sua forma de expressão. Esse agenciamento territorial se propaga por linhas de desterritorialização que produz uma forma de subjetivação singular, cuja reterritorialização, sempre secundária (a reterritorialização no trabalho do corte de cana e a reterritorialização da volta à comunidade são provisórias), traduz-se na impermanência desse movimento pendular.

moderar um pouco essa energia de desterritorialização potencialmente arriscada[244].

O agenciamento *sampauleiro* é consolidado pelos movimentos concomitantes de desterritorialização e reterritorialização. No entanto, esse movimento pode se tornar um *looping*, uma circularidade que imobiliza o sampauleiro, da qual é difícil de desembaraçar ou traçar uma linha de fuga[245]. Há homens que contam catorze safras em "São Paulo" e, assim também, contabilizam os anos que permaneceram longe de sua família. Para esses, as viagens para "São Paulo" se tornaram uma árdua e extenuante rotina, o itinerário passa a ser visto como um aprisionamento que eles buscam atravessar. Essas pessoas que ficam presas em "São Paulo", sem condições de voltar ou presas a esse itinerário, identificam essa situação a um *cativeiro*. As lavouras do município de Palmares Paulista se tornam um *cativeiro* para aqueles que não conseguem '*romper'*.

Algumas vezes, o deslocamento do sampauleiro se torna a condição de possibilidade para a manutenção da vida no Alto Sertão em tempos de seca e crises de abastecimento. E esse deslocamento institui uma nova forma de rendimento, conhecida como 'dinheiro de filho', algumas vezes indispensável para a criação dos irmãos mais novos e de toda a família. Os jovens *sampauleiros* partem com a incumbência de ajudar toda a família, uma inversão da relação pai e filho que comove Silvano: "*eu não criei meus filhos, eles é que acabaram de criar eu*".

Se em algumas circunstâncias, o deslocamento para "São Paulo" funciona como uma linha de fuga de situações limitantes nas comunidades, em outras ocasiões essa mesma rota de trabalho pode se tornar um *cativeiro*. Mas isso só se reconhece pragmaticamente.

Sampauleiro é aquele que se movimenta visando aumentar seu potencial de agir e de se movimentar, sempre traçando uma linha de fuga. Parte da comunidade para debelar as *complicâncias* da *parentagem*, a jurisdição contenciosa de mães e madrinhas, para escapar do

---

[244] Não é apenas o risco de acidentes que preocupa essas mães, mas também o risco de perder o juízo, destrambelhar. Contaram-me alguns casos de sampauleiros que enlouqueceram e precisaram voltar para se curar.

[245] Linha de fuga ou linha de desterritorialização, na acepção de Deluze e Guattari (1998), abre-se para outra articulação possível, que é também capaz de transformar inteiramente a situação ou estado de coisas dado. Como ressalta Zourabichvili (2004), a ênfase dessa noção recai mais sobre o movimento de fazer fugir, fazer algo passar ou mudar, do que sobre a fuga em si. E fazer fugir é reorganizar o campo do possível. No caso do agenciamento *sampauleiro* contra uma situação vista como limitante, traça-se uma linha de fuga ou desterritorialização que abre para outras possibilidades que desorganizam essas situações e as formas de subjetivação. A viagem para São Paulo pode possibilitar isso aos jovens que querem sair do domínio da *parentagem*, por exemplo. Contudo, quando o *sampauleiro* fica preso ao itinerário, o trabalho em São Paulo deixa de abrir possibilidades e passa a ser uma nova situação limitante. Nesse caso, a linha de fuga se transfigura em linha de destruição. A questão não é morar em São Paulo ou viver como paulista, mas se desterritorializar como *sampauleiro* que atravessa São Paulo.

trabalho por diárias e criar condições para criar sua própria família e construir a própria casa, uma disjunção necessária e criativa. Ele retorna à comunidade, onde ele tem espaço para se divertir e para se desembaraçar provisória ou definitivamente de um regime de trabalho extenuante, quebrar uma forma de impotência e imobilidade. Os *sampauleiros* atualizam um nomadismo essencial de quem não se submete nem às formas de aprisionamento que eventualmente emergem na comunidade, nem às formas de sujeição com que eles se defrontam ao longo de seu deslocamento.

4.4. Inversão de rota

4.4.1. 'Topando coisa'

Escutei, certa vez, Maria de Bezim, uma de minhas mais constantes companheiras de andanças, explicar para outra pessoa o que eu fazia: "*Ela precisa andar muito para conseguir as palavras para o livro dela*". A caminhada e a narrativa escrita eram os meios de meu trabalho, que Maria definiu com rara precisão. Foi também Maria quem me fez perceber que meu trabalho era um tipo de errância semelhante àquela dos *sampauleiros*, dos *andrejos*, ciganos, romeiros e missionários católicos que chegavam ocasionalmente às comunidades.

E caminhar era necessário para que eu aprendesse a contar histórias. Depois que eu voltasse para minha terra, dizia Maria, eu '*saberia contar*' para meu povo como era o povo da Bahia. É caminhando que a pessoa vai '*topando coisa*', '*vai rompendo*' e aprendendo ao mesmo tempo a viver e a contar o que viveu, como artes inextrincáveis.

Por conhecer muito bem as dificuldades que os baianos enfrentam quando estão longe de casa, Maria, Teresa e Joaquim imaginaram que eu, em rota inversa, também precisasse de *procuradores* para me ensinar a viver em um lugar muito diferente do que estava acostumada.

Eles me fizeram notar que, assim como os sampauleiros, eu também era uma caminhante. E me contaram aquelas histórias imaginando que eu soubesse, por minha própria experiência, dimensioná-las, compreendê-las e, também, recontá-las. Foi assim que eu aprendi a criar um caminho através da arte etnográfica da tradução, que também é uma arte da passagem entre a caminhada e a narrativa.

4.4.2. Os perigos de "São Paulo" e o retorno a Bahia

Se, para seguir a turma de sampauleiros, não é preciso muito mais do que a carteira de trabalho, a volta é árdua e incerta. O retorno é uma conquista muito batalhada, que nem todos conseguem alcançar, conforme conta Ana de Miúdo:

> *Pois é desse jeito lá em São Paulo. Dá um lucrinho, mas esse lucrinho é cativado. É sofrido, Su. Tem gente que vai pra São Paulo e não volta mais, não. Quantas horas a gente tá na turma nossa e passa as cartinhas lá nos ônibus de gente querendo voltar! Miúdo mesmo já ajudou dois a voltar. Vai trabalhando, passa a dever, casa, aluguel, mercado. Os donos da casa despejam na rua, dorme debaixo dos ônibus, quando é cedo tem que sair dos ônibus.*

A gestão das contas não é o único *atrapalho*. Em "São Paulo", alguns baianos ficam mais suscetíveis a doenças. Maria de Epídio adverte que "*lá é complicado*" e Ana de Miúdo confirma: "*gente aqui da região nossa não acostuma. Diz que está sentido uma dor. Eles não arrijece do clima de lá. Eles não arrijece*[246] *e tem que voltar. É complicação no ar, no astro e no serviço*". Dizem que lá os baianos engordam ou emagrecem, tornam-se mais fortes ou mais fracos conforme as interações da sua *vontade* ou *natureza* com o lugar, o ambiente, a comida e as pessoas do lugar. O trabalho no corte de cana também apresenta seus riscos. Males como estoporo e *canguri* podem acometer o *peão* e levá-lo à morte.

As pessoas que *se dão*, porém, com "São Paulo", engordam, ganham dinheiro e o fruto de seu trabalho rende. Mas, para outras, essa é uma experiência de provações insuportáveis. Em conversa depois do almoço, Zequinha relembra das várias safras de trabalho na cidade de Palmares Paulista. Ele *rompeu* pela primeira vez no ano 2000. Nas duas primeiras safras, conseguiu se adaptar ao ritmo de trabalho, engordou e, com muito trabalho, reuniu um bom dinheiro que *rendeu* os alicerces de sua casa, um terreno, algumas ovelhas e uma moto comprada em sociedade com seu compadre.

No entanto, no ano 2003, sua sorte em São Paulo começou a mudar. A partir do episódio de um incêndio em um lote de cana, as coisas começaram a *desandar* para Zequinha. Um amigo e ele tinham sido designados para colocar fogo na cana com maçarico. O fogo se propagou rápida e descontroladamente em uma parte da plantação. Eles avisaram aos fiscais, que, desconsiderando os riscos da quentura e de queimaduras, obrigaram-nos a entrar no meio das canas fumegantes para apagar o fogo. Exercitando a desobediência e a *pirraça*, os dois rodearam o lote de cana incendiária, não para apagar o fogo, mas para agravar o incêndio e,

---

[246] Provável uso inventivo do verbo *arrijar*, que significa convalescer, revigorar, fortalecer.

assim, obrigar os fiscais a chamar os bombeiros.

O incêndio tomou grandes proporções e, para escapar do fogo que se alastrava, a *turma* teve que atravessar um rio nadando, com o corpo ainda quente. Depois desse dia, Zequinha foi acometido por *estoporo* e a sucessão de males começou. Contraiu caxumba e várias doenças que o deixaram prostrado e sem forças para se levantar da cama por dois meses. A usina *botou a polícia*[247] *atrás* para tirar a limpo suas faltas no trabalho. A administração da usina lhe negou o acerto e a única coisa que conseguiu foi sua carteira de trabalho de volta, com a qual pode se empregar em outra usina, levantar a quantia necessária para pagar as contas que se acumularam durante aqueles dois meses de convalescência e comprar a passagem para Bahia. Para atravessar aquela situação e trilhar o caminho de retorno, Zequinha teve que passar mais quatro meses se arrastando no trabalho. Mesmo depois de ser hospitalizado em Catanduva, não obteve melhora em seu estado de saúde e chegou a recorrer a uma benzedora de Palmares, que também não conseguiu combater o mal, recomendando-lhe procurar outro benzedor.

Zequinha voltou para Bahia ainda muito doente e, inexplicavelmente, ele só tinha *vontade* de trabalhar no domingo, numa completa inversão do ritmo normal de trabalho. Sua *vontade* estava fraca e descompensada. Um amigo o levou a uma curadora e, com ela, ele se tratou várias vezes, até se curar definitivamente do *estoporo* e da sucessão de males. Depois daquele ano fatídico, nunca mais foi para São Paulo.

As pessoas se arriscam e se testam até saber se sua *natureza* ou *vontade* se *dá* com São Paulo. Isso se torna, muitas vezes, uma verificação pragmática contínua. A história de Zequinha, como tantas outras, relata como, algumas vezes, o itinerário pode funcionar e combinar com a vontade de forma constitutiva e criativa e, outras vezes, pode girar ao contrário, de modo a enfraquecer e destituir o *sampauleiro* de suas forças de agir ao ponto de *quase-morrer*. O retorno se impõe como uma medida necessária para restaurar a força e a saúde.

O trabalho em "São Paulo" começa a não se dá com o sampauleiro quando vai de encontro com a *vontade* dele (no sentido preciso do termo nativo discutido no capítulo 3). Não se trata da vontade enquanto determinação pessoal, mas sim da *vontade* como força de vida que não encontra condições de realização em situação de sujeição ou aprisionamento. É a partir do momento em que Zequinha foi obrigado a agir contra a *vontade* que sua força de existir foi colocada em risco e se tornou vulnerável a uma série de males e acontecimentos funestos. Trabalhar, nessas condições, torna-se um dispositivo *contra-vontade*. O itinerário Bahia-São

[247] Fiscais e gatos que agem como policiais, controlando e coagindo os trabalhadores.

Paulo começa a ser encarado como *cativeiro* quando a pessoa se sente impossibilitada de '*ir rompendo'*, de continuar o movimento criativo de constituição da vida.

4.4.3. "José não sabe mais brincar"

No mês de maio de 2012, parou um carro em frente à porta da casa de Joaninha, na Vereda dos Cais. Pela frequência com que passam e param veículos ali, pensava ser mais um viajante como tantos outros que aguardam, cotidianamente, o ônibus para Paramirim, de frente a casa dela, naquele ponto da *estrada de rodagem*, ou alguém da cidade que, às vezes, aparece em sua casa para ser benzido. Com a vista curta de uma octogenária, mal conseguiu distinguir, de dentro de casa, o semblante do homem que saiu do carro e retirava dele uma foice, dois espetos, um violão, uma sanfona, um pandeiro, uma caixa de panelas, um balaio com garfos e uma mala pequena de roupas. Joaninha pressentiu que aquela parafernália não era própria dos viajantes, mas de alguém de mudança para a Vereda dos Cais e, muito provavelmente, um *sampauleiro*. O homem andou na direção dela, chorando e a chamando de mãe. Era José, seu filho mais velho, que há 10 anos não mandava o consolo de uma carta ou de um recado. Um silêncio que a atormentou e a fez pensar que, talvez, ele estivesse morto.

Depois de tantos anos sem comunicação, sua chegada foi um alivio para Joaninha, mas poderia não ser o ponto final da jornada de José. Antes de partir para São Paulo pela primeira vez, em 1973, José trabalhou abrindo estradas nas frentes de trabalho da DNOC[248] e recorreu ao trabalho nas lavouras de algodão, no Vale do Iuiú[249] durante duas grandes secas que ocorreram na década de 60. Como filho mais velho de Dona Joaninha, durante uma estiagem prolongada que desabasteceu toda região, no início dos anos 1970, ele partiu para "São Paulo" *fugido*, contrariando os protestos de seus pais. De seu trabalho nas lavouras de diversos gêneros e em vários municípios paulistas, ele remetia parte de seu rendimento para seu pai *agasalhar*

---

[248] A crise do final de 1960 e a grande seca de 1978 foram amenizadas por frentes de trabalho criadas pelo DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra a Seca), que recrutou muitos homens e mulheres das comunidades rurais para o trabalho na abertura de estradas e construção de poços artesianos e tanques. Com o pagamento por esses serviços, comprava-se arroz e distribuíam entre parentelas inteiras. Em sua atuação no âmbito das políticas públicas de combate à seca no semiárido, o DNOCS criava frentes de trabalho para construção de obras e abertura de estradas para empregar a população local que sofria os efeitos de secas cíclicas. Sobre políticas públicas de combate à seca e a máquina pública relacionada à "indústria da seca" Cf. Taddei e Gamboggi (2010).

[249] Nos anos 1970 e 1980, muitas pessoas das comunidades rurais de Caetité e de outros municípios adjacentes se encaminharam, muitas vezes, com suas famílias para trabalhar durante a safra do algodão, no Vale do Iuiú, no município de mesmo nome, próximo a Carinhanha na Bacia do Rio São Francisco.

os irmãos e incrementar a roça de mandioca. Alguns anos mais tarde, o pai de José enviou-lhe uma carta onde dizia que as coisas na roça tinham melhorado e, por isso, a família não precisaria mais de sua ajuda em dinheiro. Desse modo, poderia retornar a Vereda dos Cais ou trabalhar para "*fazer sua vida*". José, por sua vez, optou por dar início a uma longa peregrinação pelo centro-sul do país:

> *Eu fui morar sozinho, criar galinha, plantar mandioca e milho. Aprendi a tirar leite com uma turma lá que gostava de mexer com gado. E vai e vai. Colhi 400 sacos de amendoim e 6 carros de milho lá em Santa Fé do Sul na divisa com Mato Grosso. Fui pra lá e lá fiquei 6 anos. Depois vim pra passear. Vim quase de muda. Cheguei aqui, não acostumei. Voltei pra lá. Porque tinha uma menina que eu gostava dela, uma tal de Fátima. Fui pra esse sertão Goiás, Brasília, eu remexi... Eles [a família] tinham eu como morto. Não recebia carta minha. Fui trabalhar como retireiro[250]. Daquele tempo pra cá peguei o retiro, morei 10 anos sozinho, tratava do porco do meu patrão, galinha minha, um alqueire de café e meio de milho. Trabalhava colhendo café [...] Eu morei em São Paulo [capital], não gostei, fui embora para Jales. São Paulo é muito atacado, muito perigoso, fui roubado duas vezes. Fiquei um ano no CEASA carregando saco de batata, verdura [...] Eu fui mexendo nessa vida. Depois eu inventei de casar com uma mulher, fui pra Americana. Aí complicou minha vida e… mulher não me ajudou, virou a cabeça por causa da família dela. Umas tranqueira, é inveja. As outras casaram lá, mas os maridos delas só viviam nos boteco. Muita gente teve inveja de mim. Fiz minha casa sozinho trabalhando em firma e catando papelão. Trabalhava e depois catava papelão… Morava na cidade. Nesse tempo que morei em Americana trabalhei na indústria e à tarde fazia uns bicos, eu catava papelão e uns ferros. E guardando, e vai e vai… Lutei!*

Entre idas e vindas, José contabilizou mais de quarenta anos de "São Paulo". José surpreendeu a audiência de irmãos, primos e amigos, que foram até a casa de sua mãe para revê-lo. Seus parentes se deparam com um homem *judiado*, magro, cuja roupa sobrava no corpo. Um homem que aparentava ser mais velho do que a idade declarada de 63 anos. Como muitos sampauleiros, possuía duas argolas de borracha nos punhos e tornozelos para prevenir câimbra e o temido *canguri*[251].

José conversava sem parar, movido pela alegria de estar de volta e pela ansiedade de contar tantas histórias que não cabiam num dia. Além da vasta coletânea de histórias que viveu e, por isso, sabia contar, justificava-se por não ter muito que mostrar na vista dos parentes. Não trouxe dinheiro, mas dizia que receberia uma boa quantia da venda de uma *posse*. Se o dinheiro não fosse depositado até setembro, conforme tinha sido acordado com o comprador, ele precisaria ir à cidade de Jales para buscar o dinheiro.

Cada cicatriz em seu corpo tinha uma história. Na varanda, ele relatava os assaltos violentos

---

[250] José me explicou que *retireiro* é como são conhecidos aqueles que trabalham na função de tirar leite da vaca.

[251] *Canguri* é um mal que acomete o trabalhador do corte de cana e pode levá-lo à morte. O trabalho excessivo provoca uma câimbra que vai tomando conta de todo o corpo. Como a câimbra é concebida como um problema energético, as borrachas isolam a propagação desse mal pelo corpo.

que sofrera, as enfermidades, a solidão e as amizades que fizera, sem se esquecer da saudosa companhia do cavalo Trovão, que o auxiliou durante a função de recolher material reciclável.

Entre as idiossincrasias do sotaque de paulista do interior, José incorporou à sua fala cotidiana as palavras 'senhor', 'senhora' e 'dona'. Lançava mão desses pronomes de tratamento para se referir às pessoas que pudessem ocupar, mesmo que virtualmente, a posição de dominância segundo os critérios hierárquicos de cor, classe social e escolaridade. Esse novo hábito linguístico incomodou sobremaneira sua mãe e suas irmãs, em especial, Teresa.

Quando José começou a me dispensar o tratamento 'dona', Teresa logo interferiu, recobrando a simetria da nossa relação e fustigou seu irmão: "*Por que você está chamando ela de dona? Ela nem é dona de filho. E ela é novinha, não tem idade para ser chamada de dona"*. José ficou constrangido com aquela *apertada* incisiva de sua irmã e desculpou-se comigo dizendo que estava tão acostumado a chamar pessoas "*que têm leitura*" de 'dona' que não conseguia parar de usar esse termo. Para Teresa, a única distinção legítima que justifica o uso desse modo de tratamento é uma diferença etária. Eu concordei com Teresa e, para não aumentar o constrangimento de José, falei que não era mesmo dona de nada, literalizando a palavra "dona" como se faz nas *brincadeiras.*

O uso desse termo de tratamento por José fez Joaquim se lembrar de um termo que seu pai utilizava. O pai dele, Ângelo, tinha o hábito de chamar qualquer um, de criança a idoso, de *patrãozinho* ou *patroinha*. Mas, diferentemente dos termos que José usou, a maneira como Ângelo os empregava quebrava a reivindicação de hierarquia e distinção e não era vista como um modo assimétrico de tratamento. Seu Joaquim nos contou que, certa vez, um fazendeiro se sentiu ofendido com o modo de tratamento que Ângelo lhe dispensava. Interpretou-o como uma ironia e um aviltamento deliberado e quis tomar satisfação. O pai de Joaquim subvertia a hierarquia e neutralizava as reinvindicações de distinção social ao colocar esse modo de tratamento no diminutivo e gastar essas palavras de modo a destituí-las de sua especificidade e de sua respeitabilidade.

Se a atitude de José foi reprovada por sua família, que reafirmava e recobrava o princípio de simetria da *pirraça*, ele, por seu turno, também se sentia desconfortável com as *brincadeiras* das mulheres na cozinha. Com um jogo de insinuações sexuais, suas irmãs incluíam, em suas *brincadeiras*, quem quer que frequentasse a casa de Joaninha. José assimilou a *pirraça* como uma prática de provocação desrespeitosa e ficou muito incomodado quando Dalci, Teresa e sua sobrinha, Jean, me *pirraçavam*. Ele repreendia as atitudes de suas irmãs e sobrinha e reivindicava "respeito". Uma reivindicação sem sentido, visto que, conforme discuti no capítulo 1, a *brincadeira* é uma maneira de diferenciação adequada das relações de

parentesco, afinidade e compadrio, além de se constituir em uma maneira de construir novas relações de amizade. A simetria instituída pela *pirraça* soava aviltante e desrespeitosa aos ouvidos desacostumados de José.

Contra a censura de José às irmãs, Joaninha repreendeu o filho mais velho: "*Ficou, bobo, José!? É brincadeira!*". Teresa emendou a fustigação da mãe com um lamento: "*José não sabe mais brincar!*". E, desse modo, ela não apenas demonstrou compreensão da atitude estranha do irmão como também constatou que, depois de tantos anos vivendo longe, José não era mais o mesmo. O que aconteceu com José? E o que significa 'não saber mais brincar'?

José deixou de praticar a *pirraça* e tornou-se vulnerável à assimilação da hierarquia racial, escolar e cultural. Também deixou de ser sampauleiro, perdeu o movimento e parou de professar a arte de 'ir rompendo'. Não que ele tivesse ficado muitos anos em um único lugar. Sua história corrobora que o hábito de deslocar era regra e não exceção em sua vida. Não se trata, aqui, de uma distinção entre aqueles que caminham e aqueles que se fixam em um ponto. O nomadismo não se reduz ao deslocamento incessante e ao movimento dispersivo no espaço, ele rebate no pensamento e nas atitudes.

A arte de '*ir rompendo*' é o correspondente análogo da *pirraça*, dois desdobramentos de um mesmo princípio nômade. Enquanto a segunda desloca no *socius* a diferença para um plano simétrico das relações, a primeira desloca e descentra relações hierárquicas já consolidadas para administrar a diferença transversalmente. Se a *pirraça* conjura a hierarquia antes que ela se institua, a arte de '*ir rompendo'* é uma estratégia operada dentro de relações hierárquicas instituídas que busca abrir um caminho pelo meio, sem se sujeitar a elas.

Permanecer muito tempo em "São Paulo" permite assimilar a hierárquica vertical entre as pessoas. A segmentaridade agonística móvel da *pirraça* pode ser suplantada e sobrecodificada pela segmentação hierárquica fixa. Assim, José não somente ficou tempo demais em "São Paulo", "preso", como também foi capturado por um modo de segmentação hierárquica.

A arte de 'ir rompendo' agencia, portanto, uma relação transversal com a alteridade que se opõe, tanto à verticalidade da segmentação hierárquica quanto à horizontalidade da segmentação simétrica da *pirraça*.

4.4.4. “Nossa Bahia já está virando São Paulo”

O transcurso dessa discussão sobre as variadas formas de apropriação do itinerário Bahia-São Paulo nos levaria ao equívoco de identificar São Paulo a um ponto referencial em um mapa e de supor que os deslocamentos de que tratei são meramente espaciais. Mais do que um lugar ou uma direção ao Sul, “São Paulo” contém os fluxos de descodificação do capitalismo e a sobrecodificação do Estado, alinhados no léxico nativo às palavras *dinheiro* e *lei*.

A descodificação fomentada pela centralidade do dinheiro, em “São Paulo”, provoca mudanças nas relações de parentesco. “*Em São Paulo, parente não dá ousadia pra gente. É cada um na sua casa*”. Essa descodificação oblitera a hospitalidade e a reciprocidade que recarregam as relações de parentesco e de amizade. O convívio com os parentes chega a ser evitado por alguns jovens sampauleiros, como Bené, sobrinho de Maria de Bezim, que um dia de fevereiro, na véspera da partida, passou rapidamente por sua casa para fazer uma ligação com o intuito de transferir sua viagem de Palmares para Aparecida do Taboado, justamente para ficar longe dos parentes. E ele se justifica: “*parente é bom aqui, lá não*”. Os mecanismos de regulação das relações de parentesco que vigoram nas comunidades, como a fofoca, são vistos como um entrave para o *sampauleiro* que está em “São Paulo”. A vida nesse outro lugar é mais propícia às relações de amizade do que às relações de parentesco. Em “São Paulo”, o *procurador* é um substituto análogo ao parente e tem um papel decisivo na adaptação do recém-chegado. Além disso, no novo meio social, torna-se muito difícil reproduzir as obrigações de hospitalidade.

Ana de Miúdo explica que “*lá é tudo no dinheiro, se você tiver dinheiro. Não pode fazer um almoço pra muita gente que fica muito caro.”* A alimentação torna-se individualizada e fora do circuito redistributivo. A comida em casa de peão “*é a conta certinha”*. Ana se lembra de que a única vez em que pode oferecer hospitalidade em sua casa de Palmares foi quando sua mãe, Maria de Epídio, enviou-lhe uma caixa de sebo de gado da Bahia. Com esse item culinário exclusivo, Ana preparou um caldeirão de pirão de sebo e chamou toda a *peãozada*, num domingo, para comer em sua casa.

A comida que vem da Bahia é considerada mais saudável, nutritiva e *rende* muito mais. Na segunda-feira, todos aqueles que se serviram do pirão, como observou Ana orgulhosamente, derrubaram o dobro da metragem de cana habitual. O pirão de sebo não estava somente em função da produção e da atualização de relações de amizade, mas também foi visto como um importante incremento da força de trabalho.

A descodificação das relações de amizade e de parentesco pelas relações de trabalho é sentida no reconhecimento da hierarquia daquele regime de trabalho.

> Tem o fiscal do eito e tem o fiscal geral mesmo. Se tiver alto o eito, ele chega e fala com o geral. Todo dia é o mesmo número. Cada um tem um número. O fiscal não sabe nem meu nome, ele sabe meu número. Na hora que ele mede os metros de cana ele olha: 'esse aqui é o número 6'. Mas esse negócio de ficar mandando, não, por isso não. O fiscalzinho da roça a gente passava ele. Você vai lá e conversa. Mas o fiscal geral não, ele corta. Ele olha pra você de longe, ele fala com outro amigo: "*vai lá, tira aquele eito que tá alto que aquela mulher deixou que eu te passo três metros*". Ele não fala nada não, ele só corta. Ele descontou três, eu fiquei com vinte dois[252].

Desse modo, Ana observa a impessoalidade e a disposição hierárquica que singularizam as relações capitalistas de trabalho. Mas também descreve a forma pela qual se rompe ou se fura um pouco dessa segmentação rígida. Com o *fiscalzinho* ainda é possível a negociação e a amizade.

O trabalho na INB atualiza a mesma segmentação hierárquica experimentada em "São Paulo". Embora preferisse esse emprego ao trabalho do corte de cana, por ficar mais perto da família, um funcionário[253] que trabalha na empresa, certo dia, se justificou para mim: "*sei que não é bom trabalhar assim, mas é por precisão*". O trabalho como "*auxiliar de serviços gerais*" é um exemplo extremo de trabalho *mandado*. Ele explica que quem trabalha nos "serviços gerais" precisa fazer tudo que lhe mandam, inclusive, ficar à disposição para trabalhar na mina de urânio sempre que for necessário. Além dos riscos que esse trabalho envolve, ele se incomoda com o regime fortemente hierárquico: "*tem hora que vejo esses trabalhadores de alto salário com cigarro na mão sem trabalhar. Como é que eu me mato de trabalhar para ganhar bem menos do que esse homem?*". Trata-se de um tipo de trabalho em que os *estudados* ocupam posições de poder e prestígio e cobram, cotidianamente, o reconhecimento desse critério hierárquico.

Outro *assunto* complicado para o baiano que está em São Paulo é a polícia. Como também observou Ana,

> Polícia não gosta de baiano, não. Coitado do baiano que as polícias pegam lá em São Paulo. E se baiano fizer uma coisa errada lá, elas levam lá pro meio da cana. Tem uns que ainda vêm em si, mas tem uns que ficam lá e lá mesmo morre. Ah, diz que lá tem um baiano brigando? [a polícia fala]: -'Deixa eu pegar ele, levar nas canas que ele não é gente mais nunca'. E andar de grupinho? Tem certos lugares que não pode andar de grupinho. Lá em Palmares eles não ligam, não, que sabe que os baianos daqui só andam lá de grupo. Em outros lugares, não aceita andar de grupinho, que se andar de grupo eles pensam que é aquelas pessoas, malandro querendo quebrar as coisas, assaltar de grupo.

---

[252] No ano 2005, quando Ana trabalhou no corte da cana, eram pagos 25 centavos por cada metro de cana cortada.

[253] Observando os cuidados que os funcionários têm de "não falar mal" da *Urana*, optei por não identificar o referido funcionário.

Não é a farda que identifica a polícia, mas sim a violência, a coação e o controle sobre os peões. A violência singulariza a relação da polícia, ou de quem age como tal, com os baianos. Para se prevenir dessa inclinação quase patológica da Polícia Militar em perseguir os baianos, observa-se o cuidado de andar pelas ruas de um modo específico, desagrupado. Outra característica de "São Paulo" que não passa despercebida pelos sampauleiros é as convenções que devem ser observadas por quem trafega pelas ruas. Em outra palavra, a observância da *lei* no modo de se deslocar.

Redirecionando sua análise, Ana comenta: "*Agora volta aqui na nossa Bahia já tá virando São Paulo. Já tá virando São Paulo*". Como a Bahia pode virar São Paulo? Ana exemplifica tal conversão com a recente normatização do trânsito de Caetité:

> *De primeiro, se você soubesse dirigir daqui a Caetité, Maniaçu, você ia embora. Você diz assim: eu sei dirigir. Aí vinha um carro daqui, outro dali. Hoje não, cada um tem que ter sua mão onde é que vai. Hoje tem que obedecer às ordens tudo, tem os guardas que tem que obedecer. De primeiro não tinha nada disso. Era uma coisa, assim, solta.*

"São Paulo" se faz presente na estratificação do espaço, numa sobrecodificação da cartografia. A *lei* de "São Paulo" representa uma estratificação sobre um espaço liso, que tende a sobredeterminar o modo de transitar. A substituição de um espaço liso por um espaço estriado e normatizado e regulado. A polícia de "São Paulo" reaparece em Caetité na figura do guarda e na exigência de obediência às leis exteriores. De onde vêm essas leis? De "São Paulo", dessa categoria através da qual os efeitos de poder do Estado e do capitalismo são cartografados pelos quilombolas.

4.5. Arte de lutar e de fugir do *cativeiro*

4.5.1. A luta, o ganhão e a boa vontade do bêbado

Ana, do Lajedinho, prepara-se para contar uma história que sua prima, Maria de Bezim, também 'sabe contá-la'. "*Por que que é dito luta? Por que que é dito luta? Porque ela* [Maria de Bezim] *sabe, ela alcançou…*". Intercaladamente e ao mesmo tempo, as duas

começam a reportar episódios do tempo[254] no qual elas e várias pessoas das comunidades tinham necessidade de trabalhar como diaristas nas lavouras de mandioca para fazendeiros da região. Enquanto técnica artesanal, a narrativa pode ser confeccionada a várias mãos. Como a *luta* não se leva solitariamente, o ato de contar também é repartido.

Contam que, durante muitos anos, Maria partia para buscar o *ganhão*[255] em localidades muito distantes, no Baixio, enquanto sua prima, Ana, ficava em casa e se dedicava ao cuidado das crianças pequenas, que não tinham condições de acompanhar os pais no trabalho. Ana explica que: "*quem só não sentou nesse colo aqui foi só meu irmão mais velho que já morreu, mas os outros tudo sentou, tudo, tudo. Passou tudo aqui, ó*". A criação de filhos, sobrinhos e irmãos passa pelo colo e pelas mãos das mulheres que ficam nas comunidades. Os filhos de Maria de Bezim, por exemplo, necessitaram do cuidado de sua mãe, Leonilda, de sua irmã, Mailde, e de sua prima, Ana. Todos passaram pelas mãos delas, condição para que Maria pudesse sair da comunidade atrás do *ganhão.*

Dentro e fora de casa, a *luta* mobiliza toda a família e se faz pelo duplo movimento de quem permanece e de quem se desloca. Para se enraizar nas serras e criar os filhos e netos, é preciso se deslocar, muitas vezes, para caçar o *ganhão*, o de-comer e, até mesmo, provimentos de água.

Quando meus interlocutores narram episódios de sua história, eles associam a palavra *luta* à passagem por situações de dificuldades, geralmente acentuadas nos períodos de seca ou de desabastecimento. Contar sua própria história enseja a reencenação do resistir enquanto um movimento de criação da vida contra variadas formas de aprisionamento.

Chamam de *luta* a busca por meios de alimentar os filhos, a qual ainda se faz presente dentro e fora da comunidade. A evocação da *luta* aparece com especial destaque em relatos das experiências de trabalho, principalmente o chamado trabalho *mandado* (que coloca o trabalhador sob o julgo do patrão, segmentação hierárquica fixa) e o trabalho por diária (segmentação hierárquica um pouco mais flexível, porém também constitui uma modalidade de 'trabalho para os outros', que se contrapõe ao 'trabalho por conta própria')[256]. Nesses casos, a

---

[254] Há cerca de 15 ou 20 anos, havia muita oferta de trabalho por diária nas comunidades próximas. E na Malhada não havia ainda casa de farinha. Com as sucessivas crises ecológicas da falta de chuvas, associadas à redução do suprimento de água, a atividade agrícola reduziu significativamente, impelindo também a redução da oferta de trabalho para as comunidades quilombolas. A construção de casas de farinha permitiu que as pessoas da Malhada fabricassem a farinha por conta própria. O dinheiro dos sampauleiros é investido no rebanho de ovelhas e gado.

[255] Trabalho contratado mediante o pagamento por dia.

[256] Além do trabalho por conta própria, há outra modalidade mais simétrica: o chamado *digitório*. Um vizinho pede um *digitório* para outro e fica obrigado a oferecer um dia de serviço quando for necessário. Assim, *ambos trocam* dias de serviço. Se Joaquim dá um dia de serviço para ajudar um compadre a rebocar a casa, na próxima

luta não é identificada ao trabalho, ela é, antes, evocada para descrever uma travessia ou uma abertura de caminho numa situação vista como sem saída. A *luta* constitui o meio através do qual se atravessa o *cativeiro*, identificado aos mecanismos de aprisionamento.

As múltiplas evocações do *cativeiro* esboçam uma teoria nativa sobre as formas de sujeição. Essas situações que conspiram contra a vida não podem durar muito tempo, é preciso saber atravessá-las. Os relatos mobilizam os sentidos do *cativeiro* para recontar experiências de sujeição ao trabalho nas usinas sucro-alcooleiras no interior paulista e nas lavouras de algodão do Vale do Iuiú, na Bacia do Rio São Francisco, e o círculo vicioso da experiência de trabalho diarista em fazendas próximas às comunidades quilombolas, nas quais o agricultor, por ter que se submeter ao *ganhão*, via-se impossibilitado de *tocar* a própria roça. O trabalho por diárias é assimilado a uma procura contínua sem descanso.

Embora se orgulhe de contar sessenta anos e nunca ter experimentado o trabalho *mandado*, Joaquim já precisou trabalhar pelo *ganhão* ou pela comida em várias empreitadas de produção de farinha[257]. Devido a essa experiência, ele 'sabe contar' do *cativeiro* por que passou: "*dependendo do serviço, ficava pelo troco da boia, da abóbora.*"

O trabalho por *ganhão* enreda a pessoa por efeito de um tipo de *ilusão*. Ao relembrar dos tempos em que trabalhava por diárias, Silvano, assim como Joaquim, identifica essa ilusão na própria palavra '*ganhão*': "*falava que estava ganhando, mas estava, na verdade, perdendo*.".

Joaquim exemplifica os mecanismos traiçoeiros do ganhão através da narração de um caso do tempo em que Jesus Cristo andava na terra. Jesus carregava uma cruz pesada quando, pelo caminho, topou um trabalhador diarista e pediu-lhe ajuda. O homem se negou a ajudá-lo, justificando que necessitava trabalhar para que pudesse receber o pagamento no final do dia. Cristo prosseguiu sua caminhada até, mais adiante, topar um bêbado e a ele também pedir ajuda. Mesmo cambaleando e tropeçando nas chinelas, o bêbado lhe ajudou a levar a cruz até o ponto indicado. Cristo abençoou o bêbado e disse-lhe que, a partir daquele dia, jamais lhe faltaria o dinheiro da pinga. Por outro, lado amaldiçoou o trabalho diarista. Seu Joaquim conclui que ali está a razão pela qual nunca falta, ao bêbado, o dinheiro da pinga, enquanto que o trabalhador diarista nunca consegue dinheiro suficiente para suas necessidades e seu dinheiro acaba rapidamente. Leonilda também reconta esse caso, corroborando a mesma lição inferida por Joaquim: "*o bêbado, Deus abençoa. O bêbado tem milagre e tem boas obras*". Para ambos, é a *boa vontade* do bêbado que o protege da privação.

---

quinzena, o compadre pode dá um dia para Joaquim, ajudando-o a consertar uma cerca, por exemplo.

[257] Nos tempos em que a farinha tinha bom preço, Joaquim trabalhou pela terça (de três partes, o trabalhador recebe uma), pelo quarto, pela quinta e até pela sexta parte.

A pessoa *mandada* ou refém do *ganhão* perde a *boa vontade*, uma disposição necessária para propiciar a frutificação e o fluxo da *riqueza* (tema a ser explorado no capítulo 6). É preciso exercitar a *boa vontade* para manter o fluxo criativo do trabalho e para que seus frutos *rendam*. Quando o *cativeiro* é identificado a uma situação de trabalho *mandado*, outro aspecto é adicionado a esse campo semântico. Nesses casos, o *cativeiro* desponta como um dispositivo *contra-vontade*.

Maria de Bezim chama de *cativeiro* outro tipo de situação-limite, de fome e esgotamento das plantações, em que ela e suas irmãs eram impelidas a fabricar vasilhas de barro para vender na Canabravinha, Jacaré, Caraíba, Tanque do Padre, localidades do município de Paramirim. Muitas mulheres da Malhada e do Lajedinho se dedicaram à olaria, mas esse ofício tornou-se *cativeiro* no momento em que apareceu como a única fonte de suprimentos para toda a família, durante as crises da seca. Nessas circunstâncias, equilibrando sobre a cabeça os potes, elas percorreram grandes distâncias a fim de vender as pesadas vasilhas. Quando vendiam, compravam rapadura, que mal dava para suprir a fome e o desgaste da viagem. Tanto o trabalho pelo *ganhão* quanto o trabalho impelido por circunstâncias ecológicas limitantes são sentidos como uma modalidade de aprisionamento e referidos nos relatos como *cativeiro*.

Quase todo mundo atravessou uma experiência de cativeiro e, por isso, '*sabe contar*'. Algumas pessoas o reconhecem na experiência de trabalhar pelo *ganhão*, outras sentiram o *cativeiro* se acercar na experiência da fome. Mada, da Vargem do Sal, por exemplo, *alcançou* o '*tempo da fome*'[258]:

> *Alcancei o 32, o 39. Em 32 nós foi lá pra… fica pro lado de Caetité, no umbuzeiro, foi morar lá no mato e comer raiz de ticum, mucunã, umas batatinhas que dava em roda do umbuzeiro, ô, meu Deus! Aí quando nós voltou pra casa, o milho que ficou pra trás foi uma milharada para todo mundo. [...] eu já topei coisa*[259].

Leonilda também 'sabe contar' do *cativeiro* do 'tempo da fome':

> *Tinha hora que ficava assim sentado aí tudo na beira. Quando alembro assim... Eu deitava de fome. Já passou coisa por mim que eu dizia que eu não aturava nada, não […] E aí agora foi nessa luta assim e foi indo, foi indo… Deus abençoou que as coisas foram melhorando e não precisou ir na cidade, não. Nós alcançou fome, mas esses aqui não alcançou, alcançou assim o amanhã-tem, o hoje-não-tem. Mas, no tempo de*

[258] Nesses tempos difíceis, as famílias recorriam à extração do pó da palha do uricuri, à produção de carvão vendido às cerâmicas de Caetité e à coleta de semente de mulungu para ser usada pela indústria farmacêutica.

[259] As crises relatadas guardam certa correspondência com as datas das secas mais intensas registradas na historiografia, embora eles atentem-se ao detalhe segundo o qual os anos bissextos eram mais secos e propensos à crise. Apesar dos longos períodos sem chuvas, a água dos poços era farta e minavam, ao pé das serras, pequenos córregos das pedras. As crises mais detalhadamente narradas foram a de 32 e 39. Os quilombolas me contavam sobre um tempo de calamidade, genealogicamente mais próximo, vivido por seus pais e avós, em que as lavouras de mandioca foram inteiramente perdidas com o atraso das chuvas e a criação de animais minguava dia a dia. Os animais de caça, sobretudo pássaros, também debandaram.

> *eu, era assim como eu tô te falando, até palminha de coqueiro nós comia cruzinha. Quieta, mô!.*

Assim, Leonilda conjura o *cativeiro* da fome, para que não encontre seus netos, crianças ou jovens que nunca atravessaram situações-limite como as que ela experimentou. Cada *tempo* tem seu vetor de risco e faz variar o grau de afetabilidade das pessoas. Dessa forma, torna-se mais plausível o sentido da preocupação de Leonilda com relação aos seus netos. Ela não apenas se preocupa com a possibilidade do 'tempo da fome' retornar[260], mas com o fato de os mais *novatos* não aguentarem passar por uma situação como aquela que ela vivenciou, por não terem a paciência que os mais velhos precisaram ter. O povo antigo aguentou certas situações que o povo de hoje talvez não tolerasse.

Mais do que um ponto de referência histórico, esses tempos descrevem modos de vida que pervertem e, por vezes, invertem as relações de parentesco e de vizinhança vigentes no presente. As incursões a episódios do tempo dos mais velhos veiculam uma comparação implícita ou explícita com relação ao presente.

O 'tempo da fome', o 'tempo dos revoltosos' e o 'tempo do *cativeiro'* saltam dentro de uma montagem de fragmentos que compõem a narratividade dessas passagens no tempo e no espaço. Sendo uma atividade artesanal, a narrativa se faz com técnicas de montagem de várias imagens justapostas. Esses tempos representam momentos de imobilidade, fraturas no tempo e no fluxo da vida cotidiana[261]. Eles constituem pontos de retenção no movimento de criação da vida e, em cada um deles, a saída é traçada por um movimento de dispersão ou fuga.

Dizem que houve um tempo em que os deslocamentos eram constantes e os pontos de parada eram provisórios e circunstanciais. Os episódios do tempo antigo, que são mobilizados nos relatos, possuem um traço de excepcionalidade e descrevem modos de viver e modos de comer excêntricos e invertidos em relação à socialidade das parentelas quilombolas no presente.

Esses tempos impõem outro ritmo e formato à vida social e variações na dieta e na culinária. Os três tempos também delineiam movimentos de desterritorialização cujos motores

---

[260] Conforme observaram Leonilda e Maria de Epídio, o primeiro sinal do retorno próximo do 'tempo da fome' é a falta de farinha. As pessoas estão deixando de produzir a farinha e reconhecem nesse fato tanto mudanças no astro do tempo, no sol e no regime de chuvas, que têm dificultado a produção de mandioca, quanto mudanças na *natureza* das pessoas. Esse é um dos vários sinais de que a *Era está mudando* (tema que será retomando no capítulo 7).

[261] Longe de instituir uma relação de continuidade e de progressão entre presente e passado, esses tempos me parecem mais próximos do sentido das imagens dialéticas de Benjamin (2006), por se configurarem como uma relação dialética entre o ocorrido e o agora. Embora esse conceito tenha sido desenvolvido para interpretar o sentido histórico de fotografias como uma convenção imagética da modernidade, a ideia de imagem dialética exprime um pouco da maneira como apreendo esses tempos, porque essas imagens dialéticas são caracterizadas justamente pela imobilidade, uma dialética que conduz à imobilidade. Imagino esses tempos como pontos de retenção no fluxo da vida e também das histórias.

variam: a fome, o *cativeiro* e os revoltosos. E, dessa forma, esses casos nomeiam cada dispositivo de aprisionamento contra o qual descreveram movimento de fuga.

O tempo da revolta ou *dos revoltosos* sublinha o horror experimentado pelos pais e avós dos quilombolas de hoje, que presenciaram a violenta passagem da Coluna Prestes pelos *gerais* de Caetité, no final dos anos 1920[262]. Ao menor sinal da presença dos revoltosos, as famílias fugiam para as matas. As narrativas sobre os revoltosos descrevem uma forma de *judiação* perpetrada contra os negros.

Há muitos relatos acerca de episódios em que os revoltosos pregavam o beiço das pessoas negras que encontravam em um portal de madeira, *"só pra judiar"*. Obrigavam-nas a dançar e cantar para diverti-los. Recrutavam, à força, jovens para integrar a tropa e saqueavam todo o provimento de alimentos que as famílias possuíam. Frequentemente, obrigavam os vizinhos a delatar onde os outros haviam escondido o gado e demais bens. Durante a fuga, as famílias mal tinham tempo de aprovisionar alimentos, panelas e fogo. Ficavam nos esconderijos por semanas ou meses. Ali, preparavam o de-comer em pedras, cacos de potes ou fojos que encontravam no mato.

O medo dos revoltosos, ao que parece, durou vários anos. As gerações seguintes temiam o retorno dos revoltosos sempre que escutavam ruídos de tropa de cavalos. Joaquim, da Malhada, aprendeu com seu pai uma oração que Deus deu ao povo para enfrentar o revoltoso, lidando com o levante militar como uma presença diabólica[263]. Os revoltosos encarnam um dispositivo de sujeição e, assim como o *cativeiro*, conspiram contra a vida e a autodeterminação da *vontade*, ou melhor, na definição de Maria de Epídio, são '*contra-vontade*.' A experiência de sujeição transmitida pelas narrativas circula por entre gerações.

O tempo da fome também é marcado por uma forte desterritorialização. E, no plano do parentesco, há a perda da reciprocidade e do reconhecimento dos parentes. No tempo da fome, os irmãos brigavam, agrediam-se e até matavam uns aos outros na disputa por um punhado de raspa de mandioca. Os compadres não se reconheciam como tal. Negavam a

---

[262] A Coluna Prestes foi uma revolta tenentista contra o governo da Primeira República do Brasil e os grupos oligárquicos que a apoiavam. No ano de 1924, sob o comando do capitão Luís Carlos Prestes, um levante militar partiu do município de Santo Ângelo, no Rio Grande do Sul, em direção aos estados do norte do país, recortando transversalmente o estado da Bahia até o município mineiro de Montes Claros de onde descreveu nova rota, passando pela Bahia até a fronteira com a Bolívia, onde o levante foi derrotado, em 1927. Os revoltosos pretendiam recrutar um grande número de pessoas para combater os ataques de jagunços e das forças do governo republicano (Cf. Sodré, 1978).

[263] A Oração se desenrola como um diálogo: "*- Lá vem argoso, Senhor. - Deixa vir João, manso virão, por mim passarão. Se tiver olho não há de me enxergar, se tiver boca não há de me falar, se tiver mão não há de me ofender, ponta de faca para mim não é ferrão, arma de fogo, água corre no cano e os feixes batem no chão. Assim faça eu, meu Deus, que todos os irmãos meus, tudo quanto eu puder, amém*".

distribuição e roubavam os tubérculos das roças uns dos outros. Os outros parentes, muito fragilizados, não eram capazes de render ao morto as honras fúnebres necessárias e carregá-lo em cortejo até o cemitério da Jiboia, no Baixio. As pessoas que morreram nesses anos de crise eram enterradas em matas e capoeiras e, quando a crise passava, alguns mortos eram levados, finalmente, ao cemitério.

Embora o "*tempo do cativeiro"* seja menos narrado do que o "*tempo da fome"*, ele tem uma acepção equívoca. Quando os quilombolas são inquiridos sobre o tempo do *cativeiro*, em referência direta à escravidão, desculpam-se por não se lembrarem de um tempo que não alcançaram e, assim, não poderem contar casos sobre ele. No entanto, apenas me adiantavam que, segundo os mais antigos contaram, era um tempo de muito sofrimento para os negros. Os relatos sobre os escravos[264], dado o horror dessa condição, compõem-se em casos de terror ou casos de assombração.

A referência ao *cativeiro* não se detém exclusivamente ao período de escravidão, "*tempo do cativeiro*". Ramifica-se por outros marcos temporais da trajetória da pessoa ou da parentela, sempre em alusão a uma experiência de sujeição e de sofrimento extremo. Antes de ser traduzida como uma ruptura, o *cativeiro* é permeável e indefinidamente extensível.

Mais do que unidades de um tempo histórico, esses "tempos" são dispositivos 'contra-vontade' através dos quais os quilombolas traçaram uma linha de fuga.

[264] A recusa ou a dificuldade de se falar sobre a escravidão também é notada por outros pesquisadores (Losonczy, 2004, 2006; Malighetti, 2007; Rosa, 2000; Santos, 2007).

4.5.2. O cativeiro e a fuga

Imagem 12 – I Encontro Quilombola de Caetité
As pessoas da Lagoa do Mato chegam ao Encontro na Malhada

Inicialmente, tive a impressão de que *cativeiro* aparecia na fala dos narradores como um sinônimo de sofrimento. Tentava apreender *cativeiro* como uma noção ou conceito, uma categoria que ajudava a pensar alguns processos. Mais tarde, percebi que *cativeiro* denotava uma situação em relação de exterioridade com a subjetividade e estava longe de evocar estados emocionais. A palavra 'cativeiro' caracterizaria melhor situações do que estados subjetivos. Seguindo a orientação pragmática nativa, percebi que importa mais nomear ou identificar o *cativeiro* em situações do presente ou do passado do que relatar episódios de sofrimento ressaltados em uma biografia individual ou familiar. Movem-se em uma cartografia política em que o *cativeiro* constitui um dispositivo de aprisionamento da vida.

A experiência do *cativeiro* não é evocada, portanto, para ressaltar o que o narrador sofreu, mas para relatar como ele passou por aquela situação-limite. O mais importante não é mostrar ou atestar situações quase inacreditáveis de privação e de dificuldades, mas descrever a travessia por elas. Os pontos dos relatos que descrevem o *cativeiro* e o sofrimento são sussurrados e recitados em voz muito baixa. A evocação do *cativeiro* é uma maneira de nomear

um dispositivo de sujeição da vida com o qual não se compõe, apenas se atravessa.

A vida se cria em um movimento para fora do *cativeiro*. Como o *cativeiro* conspira contra a vida, torna-se necessário conjurá-lo. Tentando acompanhar a pragmática nativa, substituí a minha questão, de saber o que o *cativeiro* representa ou significa, pela inquirição de ordem prática sobre o que fazer para não sucumbir ao *cativeiro* ou, em outras palavras, como atravessar o *cativeiro* e '*ir rompendo'*, reativando o nomadismo exterior às formas de sujeição.

Outro equívoco que a palavra 'cativeiro' suscitava era a conexão histórica com a escravidão dos negros, abolida em 1888. Quando eu pedi para Leonilda falar sobre o "primeiro *cativeiro*" de que se teve notícia, evocando a experiência histórica da escravidão, aquela anciã de oitenta e quatro anos riu não apenas do caráter inverossímil da minha demanda, mas, talvez, do meu equívoco: "*ô, moço, os começos do cativeiro eu não sei falar porque eu não alcancei. [...] O cativeiro que eles falam só pode ser que vinha acabar com gente*".

Cativeiro era uma palavra equívoca no nosso diálogo. Era impossível que alguém 'soubesse contar' sobre o começo do *cativeiro*. Dificilmente alguém que passou pelo tempo da escravidão estivesse ainda vivo para contar, mas, principalmente, porque o *cativeiro* é anterior à escravidão dos negros. A objeção de Leonilda sugere que o *cativeiro* não se caracteriza por uma experiência histórica de referência, mas por um dispositivo "*que vinha acabar com gente*".

O *cativeiro*, portanto, não se reduz à experiência da escravidão e suas formas análogas ou extensíveis. Trata-se de uma ameaça muito anterior que abarca também o *cativeiro* bíblico de que Moisés ajudou seu povo a escapar. Desse modo, atravessar o *cativeiro* reencena o movimento minoritário dos povos nômades que, desde tempos imemoriais, buscam escapar das várias formas de aprisionamento da vida. Não se trata de um evento histórico acabado, mas de uma ameaça constante contra a qual o povo se defende para criar a possibilidade de vida. O *cativeiro* figura como uma virtualidade que se atualiza parcialmente em alguns momentos da trajetória pessoal e familiar.

Se o *cativeiro* é uma virtualidade, sua aparição é reconhecida pragmaticamente. É preciso nomear as situações em que se vislumbra a atualização do *cativeiro* para se prevenir desse dispositivo. E nomear o sentido pragmático de prevenir as pessoas de seus riscos e conjurá-los. Não é possível atribuir uma definição de *cativeiro*, isso só pode ser decidido em cada situação específica. 'São Paulo', por exemplo, pode ser a direção de uma linha de fuga para jovens que querem se desembaraçar das *complicâncias* da *parentagem* ou, ainda, pode ser visto como a *luta*, ou seja, o meio através do qual se consegue incrementar a própria *casa da roda* para produção de farinha ou pequenos rebanhos para, dessa forma, não precisar mais de

trabalhar por diárias[265]. No entanto, em situações específicas, quando o baiano se vê paralisado, sem condições de trabalhar, de romper e de retornar, 'São Paulo' se torna um *cativeiro*. Como não se compõe com as formas do *cativeiro* é preciso descrever um movimento transversal para continuar *rompendo*.

Para as mulheres, o *cativeiro* muda de figura. Elas identificam o trabalho doméstico[266] ao *cativeiro* e muitas preferem cortar cana. Mariinha, da Malhada, acredita que *cativeiro* "*é quando a pessoa faz as coisas mandado"*, já que "*Ninguém pode ser mandado*". Com essa afirmação, ela justifica porque trabalhar como empregada doméstica é rejeitado. Embora o serviço doméstico seja reconhecido como um trabalho "*mais leve*" e poupado da "*quentura*", por ser um trabalho *mandado*, nele a pessoa está mais sujeita à patroa.

O primeiro trabalho assalariado de Ana de Miúdo foi em casa de família. Mas antes mesmo de completar uma semana de serviço ela se demitiu. E logo se recrutou ao trabalho no corte de cana. A *vontade* de Ana *dava* para o trabalho na lavoura de cana, mas *não dava* para trabalhar em casa de família. O regime de trabalho da lavoura sucroalcooleira é mais tolerado porque a pessoa faz o que a *vontade dá*, porque a remuneração é proporcional à produção individual. Como Ana me explicou, o trabalhador faz seu próprio dinheiro e não deve favor ou obrigação a ninguém. O motor da disposição para trabalhar é aquela *pirraça* de não deixar que um se sobreponha ao outro em termos de produção. Ana conta que cada um trabalha de olho no serviço do outro.

Durante os meses que residi na casa de Teresa e Joaquim, em uma das raras vezes em que assistimos a um telejornal, programação com baixa audiência na comunidade, Teresa me disse que seu maior medo era ser *judiada* na cidade. E acrescentou que apenas vai à cidade por necessidade, mas que jamais moraria lá. O trabalho doméstico oferecido em "São Paulo" e frequentemente reservado às mulheres da roça é visto por elas como um tipo de *cativeiro* caracterizado pela *judiação*. Por várias vezes, muitas pessoas em Palmares ofereceram a Teresa trabalho de empregada doméstica. Ela recusou todas as ofertas. E essa não foi a única vez em que escapou dessa modalidade de trabalho. Teresa se lembra de que, quando era criança, várias

---

[265] Vários ex-sampauleiros encontraram, no ofício da construção civil, uma alternativa ao trabalho em São Paulo. Acompanhando as frentes de trabalho de construção de cisternas de captação de água das chuvas e de moradias rurais, alguns trabalhadores deixaram o itinerário Bahia-São Paulo para trabalhar como pedreiro nos municípios do sudoeste e centro-sul baiano. Comparativamente ao trabalho nas usinas sucroalcooleiras, o trabalho como pedreiro permite conciliar o trabalho na construção civil com o trabalho na roça própria.

[266] A visão do trabalho doméstico como um trabalho aprisionante e como lugar de sujeição persistente também é referido em etnografia de Suely Kofes (2001), baseada em pesquisa com as mulheres que se dedicavam ao emprego doméstico na cidade de Campinas, São Paulo. Certas relações de trabalho são categorizadas pelas trabalhadoras como escravidão, um tipo de relação de trabalho da qual buscavam se prevenir.

pessoas da cidade ou de fazendas da região apareciam na casa de seus pais para oferecer esse mesmo tipo de trabalho a ela e suas irmãs, como um ato de benevolência capaz de aliviar a família das dificuldades do período de estiagem. Sua mãe e seu pai jamais permitiriam que levassem suas filhas para esse tipo de ofício.

O serviço doméstico, nessas condições, representa uma brutal desterritorialização para as mulheres que são reterritorializadas em outra ordem familiar, com *lei* própria. Nessas circunstâncias, o *cativeiro* passa a regular sua própria vida. Não há mais uma relação de exterioridade com o *cativeiro*, ele passa a determinar as condições de possibilidade da vida. Não é por acaso que muitas moças que partem para trabalhar em casa de família no interior de São Paulo não conseguem voltar para a comunidade, a não ser no período de férias. Ocorre uma inversão completa de seus referenciais cartográficos. A comunidade se torna uma breve passagem e o trabalho *mandado* se torna permanente. Esta é uma situação de que muitas mulheres se previnem.

Vimos, na seção anterior, o alerta de Ana de Miúdo para outra situação em que a *lei* de "São Paulo" estaria tomando conta da Bahia. No entanto, as formas de controle e de regulação de que falou Ana proliferam na cidade de Caetité e ainda estão longe de regular as comunidades rurais. A cidade de Caetité pode até virar "São Paulo", mas isso não vai interferir significativamente na rotina das comunidades rurais. O que mais preocupa é a possibilidade de o *cativeiro* acercar-se da comunidade e passar a regular suas possibilidades de vida. Essa ameaça começou a ser considerada plausível com a chegada das empresas de energia eólica.

Então, podemos, finalmente, retomar o alerta de Odetida em relação à volta do *cativeiro* e aquela reunião de janeiro de 2012. Naquele momento, ela nomeou o *cativeiro* para conjurá-lo e se prevenir dele. As pessoas ali reunidas observaram com preocupação e receio a instalação de uma cerca em uma grande área de Queimada e as placas penduradas ao longo dessa cerca, nas quais estava escrito "propriedade privada". Algumas pessoas suspeitaram que pudesse existir câmeras para monitorar a área. Um mecanismo de vigilância que permitiria que os funcionários da empresa agissem como polícia todas as vezes que alguém entrasse no espaço monitorado.

Dentro do terreno, foi construída uma torre de teste, cuja armação metálica foi identificada a uma grande armadilha. Mas esta é apenas uma das técnicas ou dispositivos de vigilância e captura. Como experientes caçadores, as pessoas da Malhada sabem que, para a armadilha funcionar, o elemento do engodo é imprescindível. Nos contratos de arrendamento de terra oferecidos pelas empresas de energia eólica, constava um pagamento anual por cada

torre instalada[267]. Nas reuniões que se seguiram àquela de janeiro, Joaquim, Ageu e Zequinha preveniram toda a comunidade em relação aos contratos: "*eles querem laçar o povo*", "*grampear o povo*", "*comprar o povo*". Das várias reuniões da Associação em que se conversou sobre aquela ameaça premente, surgiu uma palavra de ordem como medida de prevenção contra a captura dos contratos de arrendamento: "*Ninguém assina nada!*".

As tentativas da empresa de construção de aerogeradores de se apropriar das terras da Malhada através de contratos são vistas como uma ameaça de o *cativeiro* dominar as possibilidades de vida da comunidade. O *cativeiro* que, até então, parecia ser exterior à vida na comunidade, ameaça agora aprisioná-la sob o julgo da empresa de instalação de aerogeradores, sob uma *lei* que lhe é extrínseca.

Com a garantia dos contratos de arrendamento, se forem instaladas as torres gigantescas, ninguém mais poderá pastorear o gado, construir casa, esticar cercas, plantar mandioca onde quiser. Sequer poderá caminhar ou atravessar as serras fora do circuito predefinido pelo desenho do parque eólico. Todo o espaço estará regulado pela *lei* da empresa. As torres se imporão e, juntamente com elas, suas formas de regulação e controle próprios.

O que fazer agora para conjurar esse *cativeiro* que se avizinha da comunidade? Não é possível compor com esse *cativeiro* sem ser capturado. Nenhuma forma de contrato ou de medida compensatória pode contornar a assimetria flagrante dessa situação. Não há possibilidade de negociação, porque não há um plano simétrico, o que faz da aceitação dos contratos uma contradição em termos. Esse *cativeiro* precisou ser conjurado, observando as duas máximas de que "*ninguém pode ser mandado*", principalmente em seu próprio espaço, e de que os dispositivos '*contra-vontade*' são contrários à criação da vida. Conforme sua representação cartográfica das formas de sujeição, se o movimento da vida é o deslocamento, o *cativeiro* é o dispositivo que cinde esse movimento. Recitando Leonilda "*o cativeiro só pode ser aquilo que vem acabar com gente*", porque domina inteiramente a condição de possibilidade da vida. E esse é seu maior perigo.

Foi assim que começou o movimento de resistência das comunidades quilombolas. Mas é preciso aqui hesitar diante da associação automática entre quilombo e um sentido reativo de resistência. Não se trata de "resistir" como uma força de conservação diante de uma oposição ou de uma invasão externa. Nem mesmo "resistir" no sentido de manter-se igual a si mesmo e organizar-se politicamente em torno de uma identidade coletiva. Essa resistência não descreve

[267] Inicialmente, essa quantia não ultrapassava o valor do salário mínimo, no ano de 2012, quinhentos reais por ano. No entanto, versões mais atuais dos contratos propõem o pagamento anual de 6 mil reais por cada torre instalada.

um movimento de retorno ao passado ou um reencontro com uma identidade. Não se trata de um impulso de conservação ou de uma política da identidade, mas uma prática criativa no sentido preciso da criação do possível diante de uma ameaça de captura, de imobilidade e de fechamento.

Era preciso atravessar aquela ameaça do *cativeiro* com meios apropriados. Desde 2005, o processo administrativo aberto na Fundação Cultural Palmares referente à certidão quilombola da comunidade da Malhada estava parado e inconcluso. A partir do momento em que a comunidade se viu encantoada por aquela cerca e sua declaração de propriedade e pelo dispositivo armadilha-engodo em que a torre era a armadilha e os contratos eram o ceveiro, entre 2011 e 2012, a certidão quilombola passou a ser aventada como um meio através do qual se poderia criar novas formas de conjurar aquele *cativeiro*.

Nessa tarefa, eles passaram a contar com minha colaboração. Aquela minha atividade de escrever o tempo todo poderia ser útil, agora, na redação das atas das reuniões, das inúmeras cartas à FCP e à CDA[268], para que essas instituições fossem informadas sobre aquela situação. O gravador também saiu das minhas mãos para se tornar um instrumento político nas mãos de Joaquim, uma forma de reter as palavras dos *mandados* da empresa. Assim, suas ameaças e até mesmo suas *tretas* poderiam ser gravadas. Um meio de participar das formas de registros daquela situação em que o contrato cifrado em mais de catorze páginas já não era mais a única forma.

Além da certidão quilombola, outro meio é o título de propriedade coletiva. Contra a desterritorialização que aquele empreendimento de energia eólica impunha, a reterritorialização e recodificação da propriedade parecia algo inevitável. O território quilombola apareceu como um efeito dessa desterritorialização. Essa sobrecodificação da propriedade foi rejeitada por muitas pessoas e impôs sérios dilemas a toda a comunidade, os quais serão mais bem apresentados no capítulo 6.

Mas o carimbo da FCP na certidão quilombola, conforme uma observação farmacológica da situação, foi bom e ruim. Por um lado, apontou a possibilidade de criação de um meio através do qual se poderia atravessar uma situação aparentemente sem saída. Por outro, ofereceu novos termos ao “inimigo”. Se pelo agenciamento dispersivo da *pirraça* nenhuma instância de acordo era possível, agora a FCP poderia se colocar como uma instância mediadora. O agenciamento micropolítico ‘contra-estado’ é sobrecodificado por uma modalidade de

[268] Respectivamente, Fundação Cultural Palmares e Coordenação do Desenvolvimento Agrário do Estado da Bahia.

organização política reconhecida e instalada dentro do Estado. Como comunidade quilombola, a Malhada foi mapeada pelo Estado e conectada a uma representação institucional.

No curso do processo de reconhecimento quilombola, a empresa descobriu que aquelas comunidades tinham "cultura" e começou a colocá-la também na negociação. Entre as medidas compensatórias, a empresa propôs criar, por exemplo, um centro de capoeira, que encontrou, entre os quilombolas, uma grande indiferença. O reconhecimento de uma "cultura" também inspirou nos *mandados* da empresa a ideia de criar "o primeiro parque eólico quilombola" da história. Uma ideia que não somente dava vazão a uma inclinação megalomaníaca como também se servia da "cultura" para articulá-la a um mecanismo de captura. A palavra "quilombola" colada ao nome do parque eólico simulava uma pretensa convergência e uma dissolução das diferenças. No entanto, para o povo da Malhada, essa mesma palavra nomeava a dissidência e fazia aparecer uma divergência[269].

Independentemente dos usos e apropriações que a empresa e seus aliados pudessem fazer da palavra "quilombola", essa referência deu o tom de todas as ações subsequentes. Essa palavra reapareceu no nome do "Primeiro Encontro Quilombola de Caetité", no dia 9 de setembro de 2012, realizado pelos moradores da Malhada, da Vereda do Cais, da Lagoa do Mato, de Sapé e de Contendas, no prédio escolar da Malhada, para contar o que estava acontecendo aos representantes da FCP, SEPROMI, INEMA, SEPPIR[270], convidados com aquelas cartas que eu havia escrito. Naquela ocasião, eles não apenas tornavam audível seu grito de rechaço à instalação das torres de energia eólica como também conectaram, através daquela poesia de Leide e Josélia, aquela luta a tantas outras que eles 'sabem contar'.

[269] Mais tarde, com o insucesso dessas negociações em novos termos, os *mandados* da empresa ainda tentaram mimetizar meu trabalho etnográfico, voltando à comunidade não mais requisitando assinaturas e reuniões, mas visitando as casas para perguntar sobre os curadores e as histórias dos escravos.

[270] SEPROMI (Secretaria da Promoção da Igualdade Racial), INEMA (Instituto de Meio Ambiente e Recursos Hídricos do estado da Bahia), SEPPIR (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial).

Capítulo 5 A Arte da Treta

Ao cair da tarde, no dia 11 de maio, Teresa e eu regávamos os canteiros na horta quando ouvimos o barulho de uma moto se aproximando de sua casa.

– *Deve ser Dedé do Jatobá*, Teresa prognosticou.

Juntamos o regador e os baldes na horta e subimos apressadamente para evitar que os cachorros atacassem a visita. Mas, daquela vez, ela não havia acertado a adivinhação. O dono da moto era Dema, da comunidade do Riacho da Vaca, um líder camponês muito conhecido por sua luta política contra a *Urana*. Queria falar com Joaquim, que já estava para retornar de seu dia do trabalho na roça. Dema tomou um copo de café com xiringa enquanto aguardava o naco de tempo suficiente para Joaquim chegar.

Muito embora seja amigo da família, Dema não é uma visita costumeira na casa de Joaquim e Teresa. Esbarravam-se, com certa frequência, na feira da cidade, nas reuniões do sindicato rural, mas, principalmente, nos encontros do movimento ambiental articulado pela CPMA, da qual Dema passou a participar depois que as INB instalaram a mina a menos de oitocentos metros de sua casa.

Dema e Joaquim Bandeira, um camponês que se distanciou há alguns anos da roça para viver da política na cidade, já vinham tentando, juntamente com outros camponeses, convencer o padre Osvaldino a se candidatar a prefeito para representar o povo da roça. Ao se aproximar o *tempo da política*, eles redobraram a articulação dentro do Partido dos Trabalhadores e argumentavam que aquela candidatura era inadiável e, portanto, havia chegado a hora de passar da luta política dos movimentos sociais para uma luta através da política institucional. Os apelos foram engrossados pelos pedidos das mulheres da comunidade quilombola de Sapé e dos camponeses da associação do distrito de Caldeiras para que ele "salvasse o povo". Em uma reunião no Centro Paroquial, juntaram-se a eles várias lideranças políticas, comerciantes e empresários da cidade, a fim de insistir para que o padre se candidatasse. Naquela reunião, o padre cedeu aos apelos e colocou seu nome à disposição para que aquelas lideranças construíssem sua candidatura.

A candidatura do padre pelo Partido dos Trabalhadores, ao qual muitos camponeses eram filiados, em grande medida pela mediação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Caetité, era vista como uma oportunidade de interromper o revezamento no poder municipal de

dois grupos políticos, conhecidos como *Jacus* e *Cocás*[271], que representavam a continuidade do poder oligárquico dos coronéis, grandes proprietários rurais e traficantes de escravos do passado. Dema, Joaquim Bandeira e outros camponeses acreditavam que o padre poderia se tornar o representante do povo da roça, capaz de quebrar a polarização da política institucional do município entre dois grupos políticos igualmente vinculados à elite rural.

Maio era o mês da convenção do PT que iria definir a candidatura do padre Osvaldino. Dema e os outros camponeses estavam muito entusiasmados com a candidatura e precisavam reunir, com urgência, o maior número de apoio entre os filiados do PT para votar a favor do padre durante a reunião do partido.

Na varanda da casa de Teresa e Joaquim, Dema aguarda ansiosamente o momento de pedir esse apoio à Malhada. Joaquim chegou em casa, salvou o amigo e puxou um banco para ouvir Dema que, sem muita demora, explicitou os motivos que o levaram até ali. Ele disse a Joaquim que fazia aquela visita com a incumbência de saber se o amigo, enquanto coordenador da Associação da Malhada, poderia convocar, na comunidade, as pessoas filiadas ao PT para votarem na convenção do partido a favor da candidatura do padre, que havia aceitado se tornar candidato.

Joaquim fitou o amigo surpreso, pois ainda não sabia da anuência do padre à candidatura, depois abaixou a cabeça meditativamente. Naquele período de silêncio, Joaquim escolhia as palavras para dizer a Dema, de maneira polida, que não poderia atender àquele pedido e disse:

– *Se eu mesmo não respondo por minha mulher e por meus filhos, como posso responder por toda a comunidade?*, disse Joaquim. E, esquivando-se do pedido urgente e "*em cima da bucha*", Joaquim se desculpou:

– *Está difícil arrumar uma solução para o que você quer*.

Dema não conseguiu esconder a decepção. Ele tinha a expectativa de que Joaquim agisse como "presidente" da Associação e que, utilizando de seu "mandato" de coordenador, aceitasse "puxar" outras pessoas para a convenção. No entanto, como eu perceberia mais tarde, o que mantinha Joaquim na coordenação da associação da Malhada, por várias gestões seguidas, era justamente sua recusa a encarnar a representação política. Daquele modo, Joaquim evitava '*falar pelos outros*', um tipo reconhecido de *treta*.

---

[271] Jacu e Cocá são nomes de duas aves galináceas muito conhecidas na região do Alto Sertão Baiano. Antes de Cocás e Jacus, enfrentavam-se os grupos políticos denominados Morcegos (aliados ao coronel Cazuzinha e aos irmãos da família Tanajura) e Caititus (apoiadores das lideranças das famílias Teixeira e Rodrigues Lima), nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras três décadas do século XX. Deocleciano Teixeira, pai do educador Anísio Teixeira, apoiava os Caititus (Santos, 1998).

Para não perder a viagem, Dema pediu para que, ao menos, Joaquim e sua família concordassem em participar da convenção do partido, mas Joaquim continuou em silêncio. Além de não poder '*falar pelos outros'*, Joaquim precisava manter uma boa relação com todos seus aliados. A possível candidatura do padre o colocava em uma situação delicada. E, naquele momento, os compromissos decorrentes da relação de compadrio pareciam falar mais alto.

Dema interpreta o silêncio de seu amigo e coloca na voz um tom de desânimo ao reconhecer o vínculo de Joaquim com Genilton, seu compadre e presidente do sindicato de trabalhadores rurais, que sairia candidato a vice de Ricardo Ladeia, candidato do grupo dos jacus, pelo PSDB. Dema se despediu desapontado e colocou sua moto no caminho de volta ao Riacho da Vaca.

Joaquim, Teresa e seus dois filhos se filiaram ao PT conduzidos por Genilton que, há menos de um mês, havia se desligado do PT para entrar no PP, partido pelo qual iria se candidatar a vice-prefeito. A saída de Genilton daquele partido representou o recuo das alianças do Sindicato com o PT.

Para aquela convenção, o apoio dos filiados estava sendo disputado por dois grupos que se rivalizavam dentro do PT: o grupo de Lira e o grupo de Joaquim Bandeira. Lira é uma liderança camponesa, coordenadora do Movimento de Mulheres Camponesas de Caetité, e havia filiado muitas pessoas das comunidades rurais ao partido, na mesma época em que ajudou a providenciar os títulos de eleitor delas. Joaquim Bandeira, por seu turno, durante o tempo em que foi presidente do Sindicato, nos anos 1990, ajudou a criar várias associações de trabalhadores rurais nas comunidades. Naquela nova convenção, Lira articulava apoio à reeleição do atual prefeito, enquanto Joaquim Bandeira fazia campanha para que o partido lançasse candidatura própria. Os dois buscavam reunir o maior número de filiados para a votação na convenção do dia 29 de maio.

As pessoas da Malhada evitavam, como podiam, participar dessas convenções. Mas, alguns dias após a visita de Dema, o celular tocou na casa de Joaquim e Teresa. Era Joaquim Bandeira, que refazia o convite de Dema. Teresa, então, aconselha Joaquim e seu filho mais velho a atenderem à solicitação. Ela os relembra que, há quase 20 anos, fora Joaquim Bandeira quem os acudiu quando iam perder a terra da Queimada, período em que ele ajudou a criar a associação da Malhada. Teresa prossegue aconselhando:

– Se ele tá precisando de nós agora, é bom atender. A gente tem que caçar onde está a cabeça! Agora Joaquim dá o voto para Joaquim, quando chegarem às eleições, ele dá o voto para outra pessoa, porque o de Joaquim Bandeira já foi dado. Com aquela explicação, Teresa aponta uma maneira de conduzir as alianças com diplomacia. Joaquim e Zequinha decidiram,

então, participar da convenção do partido onde a candidatura do padre foi aprovada por 135 votos contra 88.

***

A política eleitoral e a participação política no âmbito dos movimentos sociais estão no campo de ação e de reflexão quilombola. É no afrontamento com esse modo de ação política que se tornam mais nítidos os pressupostos de uma teoria política quilombola. A arte da *treta* descreve o modo como a ação política coletivizante é observada pelo ponto de vista quilombola.

A originalidade dessa perspectiva não reside em uma posição marginal ou alheia à política que poderia nos levar a crer que os quilombolas conheceriam e experimentariam participação política apenas no período eleitoral. A teoria política quilombola demonstra, ao contrário, um profundo e atento conhecimento das convenções de nosso pensamento político Ocidental, mais ou menos difundido entre aqueles que tomam o Estado como referente último de toda ação política. Os quilombolas participam, cotidianamente, de variadas formas de mobilização, seja no âmbito dos movimentos sociais, seja no âmbito das articulações político-partidárias.

Pretendo, neste quinto capítulo, enunciar as teorizações nativas da *política* estimuladas pelo afrontamento com a ação dos movimentos sociais e, principalmente, com as convenções da *política*, sobretudo, com a proximidade do período das campanhas eleitorais municipais. A *treta*, a divisão e o *desaforo* são categorias estruturantes da teoria política quilombola que orientam e dão sentido a suas ações no *tempo da política* e no contexto da mobilização dos movimentos sociais.

Vimos, no capítulo 4, que a *treta* era agenciada como um modo de distender um pouco as rígidas regulações do trabalho nas lavouras de cana-de-açúcar de “São Paulo”, abrindo uma pequena margem de manobra que permitia ao peão passar por aquela situação de dominação. Neste capítulo, a *treta* identifica operações do engano das quais é preciso se prevenir.

Este capítulo, portanto, concentra-se na elucidação desse dispositivo, denunciado pelas expressões: “isso é *treta*”, “Fulano está com *treta*”. A política ou o tempo de política é aqui abordado na medida em que evidencia os mecanismos simbólicos da *treta*. Recorro à semiótica de Wagner (2010) para apreender a *treta* e a acusação da *treta* a partir de movimentos de criação simbólica convencionalizantes e difenciantes.

A acusação da *treta* manifesta contradições entre princípios opostos, presentes nos processos de criação simbólica vigentes em diferentes culturas, cuja dinâmica foi elucidada por

Wagner (2010) como uma dialética entre convencionalização e diferenciação na produção do sentido. Para traduzir em uma linguagem wagneriana, a *treta* aparece como a maneira pela qual o modo de simbolização convencional (coletivizante) – presente nos diálogos e discursos que proliferam no *tempo de política* ou na mobilização dos movimentos sociais (que conclamam a ação coletiva) – é percebido do ponto de vista da simbolização diferenciante quilombola.

A arte da *treta* é operante no cotidiano. Mas é no *tempo de política* que ela se torna proliferante e é mais frequentemente constatada ou denunciada. O período das campanhas eleitorais torna mais nítido esse dispositivo, que é objeto de acusação dos quilombolas. Há muitas formas reconhecidas de *treta*, mas, neste capítulo, vou tratar de duas delas, recorrentemente identificadas na *política*: '*querer falar a mesma língua*' e '*querer falar pelos outros*'.

Nesse duplo mecanismo da *treta* e da acusação da *treta*, são afrontados dois modos de simbolização que operam com convenções diferentes de socialidade. A apreciação quilombola sobre a política é entendida na medida em que ela se confronta com outro sistema simbólico convencional, que subvenciona uma compreensão majoritária em torno da política, da representação e da participação política. Não se trata de interpretar como os quilombolas concebem a disputa eleitoral ou a política, mas como a *política*[272] coloca em relação dois modos de simbolização e duas maneiras de conceber a socialidade.

O que mobilizo nesse capítulo como *política* está referido no modo como as pessoas das comunidades rurais percebem e experimentam o *tempo de política*, enquanto uma temporalidade em relação de ruptura com o tempo cotidiano[273]. Assim como perceberam Moacir Palmeira e Beatriz Heredia (2009), entre outros pesquisadores do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP, 1998; Chaves, 2003; Borges, 2003), também aqui a *política* é vista como algo que invade e contamina a vida social e tem o potencial de colocar em suspenso o tempo cotidiano. A *política* subverte as convenções cotidianas nas comunidades rurais ao bloquear ou restringir o agenciamento crucial na produção e singularização das relações sociais:

---

[272] A *política* é concebida, do ponto de vista nativo, como uma lógica ou um modo de convencionalização específico. Contudo, essa lógica torna-se mais evidenciada no *tempo de política*. Por vezes, no texto, *política* e *tempo de política* podem ser coincidentes e guardam paralelos com o conceito de tempo da política de Heredia e Palmeiras (2009), ao destacar-se do cotidiano e manter com ele uma relação de oposição ou ruptura.

[273] Esse dilema da continuidade-descontinuidade temporal perpassa a impermanência da política, assim descrita por Heredia e Palmeira (2009). O tempo da política, marcado pelo evento eleitoral, é visto em suas relações ambivalentes com o cotidiano. O tempo da política constitui um momento em que as pessoas são reposicionadas ao manifestar adesão (através do voto) a um dos lados da disputa eleitoral. Na vivência da política associada a um período de marcantes divisões, nos termos dos autores (Heredia e Palmeiras, 2009, p. 27), "aparece com as eleições. E aparece subvertendo o cotidiano". Vista sob esse aspecto, a política apresentar-se-ia como uma ameaça ao cotidiano e, por esse motivo, ela precisa ser circunscrita e precisamente delimitada em um período específico.

a *brincadeira*.

A ênfase do Núcleo de Antropologia da Política nos eventos e em uma configuração temporal da política[274], além de evitar definições prévias e normativas do que é apreendido como "política", também evita abordagens totalizadoras e sistêmicas. A pesquisa deixa de ser regida pela questão de "como funciona a política" para se interessar pela questão de como a política acontece, como é experienciada por atores sociais distintos. A busca por um ponto de vista outro possui implicações políticas importantes ao introduzir categorias e valores excluídos da definição formalista de política.

Para os quilombolas, a *política* representa outra forma de convencionalização das relações sociais, que recobre a disposição cotidiana. Na *política*, as relações sociais, as convenções do diálogo e da interação social são moduladas em outra frequência. A *política* se atualiza como outra lógica, que vem de fora e interfere – e aqui entendo interferência no sentido análogo à radiofrequência – na dinâmica ou na "sintonia" das interações sociais nas comunidades rurais. Essa interferência restringe a possibilidade criativa dos equívocos e torna a *brincadeira* mais suscetível a mal-entendidos e ofensas.

Dentro dessa larga margem de mal-entendidos, a *treta* sinaliza um engano ou uma ação deliberada de enganar, tramada na linguagem. No entanto, o engano aqui é concebido como um efeito do afrontamento de dois modos de simbolização com lógicas muito diferentes, que eu poderia distinguir, provisoriamente, como uma teoria política quilombola e uma teoria vulgar e muito difundida entre nós sobre como a política representativa deveria funcionar. A acusação da *treta* agencia não só a maneira como os quilombolas detectam os mecanismos implícitos desse outro modo de convencionalização da política com que operam os políticos e os ativistas dos movimentos sociais, como também mostra um "gap" ou um espaço liminar entre esses dois modos de simbolização, onde se efetua a *treta*.

No capítulo 2, contrapus a *treta* à *pirraça* situando a primeira como um mecanismo irônico e a segunda como um agenciamento do humor. Mas há mais a ser acrescentado nessa distinção. A *pirraça* é mobilizada para mostrar as divergências que a *treta* se esforça em encobrir pelo artifício do consenso, reputado como um ideal transcendente. O acordo e o

[274] Nesse programa de antropologia da política, a particularidade dessas pesquisas desloca nossa noção comum de "campo" do paradigma territorial, para uma configuração temporal. A temporalidade da política passa a ser mais decisiva na circunscrição do trabalho de campo e da experiência etnográfica. Conforme apontam algumas etnografias (Borges, 2003; Teixeira, 1998), em determinado momento da pesquisa, o campo, aparentemente familiar e ainda não problematizado, é "aberto" por um evento que modifica a relação do pesquisador com ele. Essas indicações que perpassam as etnografias demonstram como uma investigação antropológica da política exige uma contínua articulação, composição e recomposição do trabalho de campo ao longo da trajetória da pesquisa.

consenso são os artifícios da *treta*. A acusação da *treta* é, quase sempre, mobilizada para denunciar a intrusão do Um, no sentido clastresiano, a intromissão do princípio de convergência e de unificação que o "nosso" entendimento de ação ou participação política pressupõe e subvenciona.

Se, no *tempo de política*, um tempo dominado por uma rivalidade agressiva, a *pirraça* torna-se uma prática recessiva, a *treta* configura-se como o agenciamento predominante de se lidar com um tipo muito específico de antagonismo agenciado na disputa eleitoral. A *pirraça* acaba onde a *violência* começa, quando a rivalidade conduz à dominância ou sobreposição. Se os antagonismos cotidianos nas comunidades rurais são modulados na frequência do humor, o antagonismo da disputa eleitoral entre jacus e cocás, dramatizado na cidade e irradiado para todo o município, é modulado na frequência da *violência*, entendida aqui como uma lógica intrínseca à *política*, uma vez que o dualismo é agenciado em função do triunfo do Um, da sobreposição de um lado por outro.

A política é violenta, recuperando o sentido nativo de *violência* discutido no capítulo 2, porque ela é governada pela expectativa da conquista, da dominação, momento em que "*um só quer ganhar*", "*um quer falar sozinho*", quando é, finalmente, negada a possibilidade de reciprocidade do diálogo e do antagonismo. O antagonismo é mobilizado nas disputas eleitorais para, no fim do processo, ser destruído ou superado em favor da dominância de um dos lados sobre o aparelho municipal. A agressão física das brigas incendiadas nos comícios é apenas uma das várias formas de negar e destruir o outro lado.

Penso que não é a divisão instaurada pela política que é vista como problemática, mas sim o desfecho culminante dessa divisão que redunda em um problema de distribuição. Os comentários dos quilombolas sobre a *fome dos políticos* mostram, através do uso metafórico e literal da "fome" e do "comer", que o triunfo de um dos lados no desfecho eleitoral faz da política uma forma de má distribuição em que "*um quer comer sozinho*".

5.1. Do movimento ambiental aos sinais do 'tempo de política'

No mês de outubro de 2011, cheguei ao município de Caetité interessada nas atividades políticas do movimento social ambiental de maior protagonismo na região. Um grande protesto ocorrido em maio de 2011 havia me instigado ao ponto de motivar uma pesquisa de campo em Caetité.

Naquele primeiro mês de pesquisa, circulei por várias comunidades camponesas e participei de encontros e reuniões promovidos pelo movimento ambiental do município articulado pela CPMA. Mas foi somente a partir de janeiro de 2012, no contexto de mais uma articulação política mediada pela CPMA, que minhas visitas à comunidade da Malhada ficaram mais frequentes. Mais especificamente, depois de uma reunião convocada pelas pessoas da comunidade como uma tentativa de criar meios suficientes para refrear a apropriação de terras da Queimada por fazendeiros que buscam vendê-las à EPP, uma empresa de construção de aerogeradores. Ao participar daquela reunião, ao invés de ser assimilada como uma visitante vinda de fora, eu passei a me integrar efetivamente à sua rede de aliados[275].

As pessoas da Malhada viam na CPMA um importante aliado que, como uma grande caixa de ressonância, propagava e endereçava demandas e queixas aos órgãos públicos, e também um *enfrentante* capaz de render oposição à *Urana*, um dispositivo totalitário que estendia seu escopo de controle às comunidades vizinhas.

Enquanto a INB se amalgamava ao aparelho municipal de modo a confundir suas ações com a da prefeitura, através da figura de seu funcionário e atual prefeito Zé Barreira, e de ações conjuntas entre empresa e prefeitura na construção de obras de infraestrutura, o movimento ambiental[276] atuava fora do aparelho municipal, criando dissidência e meios de enunciá-la e repercuti-la de forma audível a um amplo público.

Contra o discurso de autoridade da INB que assegurava para si o controle enunciativo sobre tudo o que se falava acerca da energia radioativa, o movimento social quebrava esse controle propalando denúncias de recorrentes vazamentos nos tanques de lixiviação na usina e enunciando a inquietante observação da alta incidência de casos de câncer no município, percepção corroborada também por muitos moradores. A cidade se dividia entre aqueles que se alinhavam ao padre e à CPMA em suas suspeitas da contaminação das águas do município e aqueles que preferiam confiar no discurso dos técnicos e nos relatórios da INB, que extraiam

---

[275] Durante os primeiros meses de pesquisa de campo, enquanto eu apenas acompanhava as atividades da CPMA, o padre Osvaldino, coordenador da comissão, chamou-me para participar de uma reunião na comunidade de Malhada, no dia 11 de janeiro de 2012. As pessoas da comunidade haviam reunido seus aliados para ajudá-las a resolver aquele problema: além do padre, também Suzane, coordenadora da Cáritas e membro da CPMA, e Genilton, presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Caetité. Depois do relato das queixas dos moradores da Malhada, o padre traçou uma estratégia. Como aquela era uma comunidade negra que tinha aberto um processo de certidão quilombola, era preciso levar esse fato ao conhecimento do procurador do Ministério Público Estadual para que não fosse efetuada nenhuma negociação de terra antes que a comunidade tivesse sua situação territorial regularizada. Esse encaminhamento foi designado a mim que, enquanto antropóloga, poderia, "naturalmente", cuidar das questões mais diretamente relacionadas à certidão quilombola. Eu, juntamente com Joaquim, providenciei a redação do ofício que foi entregue ao MP estadual.

[276] A Comissão dirigia as denúncias contra as práticas das INB ao Ministério Público e ao IBAMA e contava com apoio do Movimento Paulo Jackson, da Rede de Justiça Ambiental e da organização alemã Misereor.

sua autoridade da posição enunciativa agenciada “em nome da Ciência”.

Embora houvesse outros empreendimentos recém-chegados ao município que perturbavam a rotina das comunidades rurais, a oposição mais premente era, sem dúvida, aquela em que se enfrentavam CPMA e INB. Se com outras empresas o diálogo ainda era possível, embora não houvesse acordo, com as INB o embate era direto e inconciliável.

Para mim, até então, a CPMA encarnava uma forma clássica de resistência política que articulava uma extensa rede de organizações ambientais e tinha um alto potencial de mobilização, demonstrado em várias ações de protesto contra as INB.

A mobilização política antinuclear foi um importante chamariz para que eu conhecesse, mais tarde, a resistência mais radical das comunidades quilombolas, que colocaria em outros termos não somente as convenções de quem falava “em nome da Ciência” e da “Natureza”, mas também as convenções da *política*.

Aquele movimento ambiental também contava com o apoio de muitos camponeses do distrito de Maniaçu. Muitas pessoas da Malhada participavam dos encontros e reuniões das lutas antinucleares e mostravam-se sempre dispostos a ajudar a CPMA a fortalecer essa oposição às INB. Mas, mesmo nesse âmbito das mobilizações ambientais, havia uma diferença ainda não problematizada.

O fato de as pessoas das comunidades quilombolas participarem dessas mobilizações e se posicionarem contra a atividade da mina de urânio não garantia que ativistas e quilombolas partilhassem do mesmo contexto convencional através do qual simbolizavam sua ação. Os quilombolas agiam como aliados políticos, mas ‘*não falavam a mesma língua’* que os ativistas do movimento social. O pensamento quilombola apresentava um modo de simbolização exterior ao modo de convencionalização, tanto das ciências modernas quanto da política institucional e dos movimentos sociais.

Com a proximidade das eleições municipais, as ações dos movimentos sociais foram ficando cada vez mais discretas. As lutas políticas cotidianas canalizadas pelos movimentos sociais eram, paulatinamente, obliteradas pela envolvente e acirrada disputa eleitoral. Conforme notou Helenilde, moradora da comunidade de Riacho da Vaca e destacada ativista nas lutas antinucleares, nos anos das eleições municipais, a política eleitoral contamina tudo e as ações de mobilização são absorvidas no empenho de aumentar a influência de um candidato e difamar o outro.

Inicialmente, a política eleitoral era algo distante que, mais cedo ou mais tarde, tornaria-se o assunto inescapável que dominaria a rotina do município já não muito sossegado. No Dia das Crianças, em outubro de 2011, era possível reconhecer os primeiros sinais do ‘*tempo*

da política' em uma pequena multidão que se aglomerava na praça para participar da distribuição de sorvetes patrocinada pelas INB e das brincadeiras estimuladas por palhaços que vestiam macacão com patrocínio da BAMIN (Bahia Mineração), CDL (Confederação dos Lojistas) e INB[277]. O colorido da festa ficava por conta das faixas com que a prefeitura agradecia o apoio das empresas.

Naquele mês de outubro, dois outdoors também tinham sido instalados, um deles de frente para a catedral católica e outro na Rua Santana, uma das principais ruas da cidade. Aquele de frente para igreja fazia propaganda de um projeto de construção de uma adutora de água para Maniaçu pelas INB, em convênio com a prefeitura. E o outro outdoor, da Rua Santana, continha uma publicidade acerca da campanha contra o câncer de mama, "Outubro Rosa", promovida pela enfermeira Fabiana Públio e também esposa do médico e ex-prefeito, Ricardo Ladeia. Os nomes, adversários da disputa de logo mais, começavam a surgir nas entrelinhas.

Logo na entrada de janeiro de 2012, a festa de Reis na cidade recebeu ternos de reis de inúmeras comunidades rurais, que se juntaram a uma multidão de espectadores, alguns deles se espremiam no palanque que foi reformado para caber tantos convidados ilustres. Havia prêmios, homenagens aos reiseiros mais velhos, distribuição de refrigerantes, comida e transporte para os integrantes de cada terno e suas famílias. As siglas das empresas estavam estampadas na camiseta de vários reiseiros. A multidão ruidosa que se avolumava naquela praça indicava que o tempo de política estava se aproximando. A série de festas públicas se alongou até o final de janeiro, quando começou uma micareta de três dias conhecida como "Lavagem da esquina do padre", em referência ao ato tradicional em que se jogavam jatos d'água sobre um cordão de jovens que participavam daquela festa, esbanjando a água que faltava nas torneiras das casas da cidade, que vivia uma grave crise de abastecimento.

Nos meses seguintes, as feiras na cidade foram crescendo em movimentação e volume de pessoas, na medida em que mais ônibus circulavam entre a roça e a cidade, e aumentava o número de convites aos moradores das comunidades rurais para participarem de diversas reuniões no Sindicato de Trabalhadores Rurais de Caetité ou na sede do Movimento de Mulheres Camponesas.

Quando chegou o mês de maio, as mobilizações que antecediam as convenções dos partidos para decidir os postulantes aos cargos executivos e legislativos não deixavam dúvidas

[277] Também se notava certo tumulto em razão da indignação de alguns pais e crianças, especialmente aqueles que vieram da roça e da periferia para participar do evento divulgado pela rádio e que esperavam uma distribuição equânime do sorvete. No entanto, o sorvete somente foi distribuído àqueles que tinham fichas entregues pelos comerciantes aos pais que compraram presentes para o dia das crianças. Assim, as crianças que não puderam ganhar brinquedo no dia das crianças, também ficaram sem o sorvete.

de que o tempo de política havia chegado. "*Agora é hora de um maltratar o outro*", disse Joaquim, ao voltar da convenção do PT, reconhecendo o sinal inegável do *tempo de política*.

As pessoas da cidade começaram, então, a definir seus lados. Uma parte se alinhou aos Jacus, outra parte, aos Cocás. Os Jacus acompanhavam o médico Ricardo Ladeia, candidato da oposição pelo PSDB, e ressaltavam as cores azul e branca e o número 45, enquanto os Cocás ostentavam as cores amarela e vermelha e o número 40, para defender o engenheiro Zé Barreira, candidato pelo PSB à reeleição. Algumas pessoas carimbavam pintinhas brancas sobre a lataria de carros e motos de cor preta para fazer referência à plumagem da ave cocá, também conhecida como galinha da angola. A cidade estava partida e essa divisão entre cocás e jacus era indisfarçável.

Em razão dessa tensão que atravessava os diálogos e as interações, o *tempo de política* é visto como um tempo de brigas e desassossego. Enquanto a cidade agita-se ao embalo da rivalidade entre os dois grupos políticos que se revezam no poder executivo do município, na comunidade da Malhada, as *pirraças* vão se tornando cada vez mais contidas e menos insinuantes.

Assim como os tempos do cativeiro, da fome e dos revoltosos, mencionados no capítulo anterior, o '*tempo de política'* também é reconhecido por seus riscos e pela desterritorialização que provoca nas relações cotidianas. Esse risco se insere nas relações de amizade, nas *brincadeiras* e nas *pirraças*. As provocações, que cotidianamente não apenas são aceitas como esperadas e valorizadas, tornam-se perigosas no período em que se enfrentam Cocás e Jacus. As *brincadeiras* tendem a ser reabsorvidas nesse antagonismo agressivo. Essas provocações, que escapam ao registro da *brincadeira*, podem ser interpretadas como insulto, colocando em risco a amizade.

Enquanto a *política* estiver contagiando o cotidiano, os quilombolas observam certos cuidados ao agenciar suas formas de antagonismo, como a *pirraça*, porque nesse período a margem de mal-entendidos é maior, já que as *brincadeiras* ficam mais suscetíveis à interferência da *violência* da política. Um diálogo que surge como uma *brincadeira* pode ser interpretado pelo interlocutor como uma provocação ofensiva e culminar no confronto direto. A rivalidade assume a forma violenta, tanto no dialogismo da *judiação*, provocações agressivas entre os dois lados, quanto no confronto ou nas brigas que podem ser inflamadas por essas provocações. Os quilombolas engajam-se em um dos lados do confronto, porém, com a cautela de não levar muito a sério essa disputa e suas provocações.

5.1.1. Judiação

As provocações buscam ativar, constantemente, a tensão agonística. Mas, diferentemente da *pirraça*, essa modalidade de enfrentamento verbal visa afirmar a preeminência de um dos lados que o desfecho eleitoral distinguirá entre vencedor e vencido. Enquanto as *brincadeiras* tensionam o fio da vergonha sem, no entanto, rompê-lo, as provocações recíprocas entre Cocás e Jacus encontram satisfação na humilhação pública do adversário.

A rivalidade é alimentada pela reciprocidade de provocações. No entanto, o efeito esperado não é o riso compartilhado, mas o insulto arrematado por um riso de desprezo. O jogo de provocações coloca em cena acusações e depreciações recíprocas.

Essa tensão agonística subsiste nas provocações das propagandas eleitorais, nas trocas de acusações nas rádios e nas conversas corriqueiras. Mas é nos comícios que as provocações atingem seu mais alto grau de agressividade. Os comícios encenam a preeminência de um dos lados, o que faz com que as provocações do outro lado sejam intoleráveis. A violência dos comícios começa com a negação da reversibilidade dos diálogos e da reciprocidade das provocações.

Em um comício dos Jacus[278], por exemplo, toda a área da praça do Junco era dominada por correligionários, territorializada com número e cores dos Jacus. Em alguns pontos, a praça chegava a ser cercada por alambrados, onde eram pendurados cartazes e faixas dos candidatos a vereador.

Qualquer provocação vinda do outro lado era potencialmente explosiva. Constituia grave afronta se um Cocá entrasse naquela área impregnada de símbolos dos Jacus, com adesivo, camiseta, bandeira ou quaisquer objetos que simbolizassem seu lado. Tanto Cocás como Jacus frequentavam os comícios uns dos outros, especialmente daqueles nos quais estava programado um show de forró no final do evento. Para não perder uma boa festa, participavam do comício “disfarçados de Jacus ou de Cocás”. Os donos do comício e do show do dia identificavam os infiltrados e fiscalizavam com olhar vigilante as possíveis provocações.

Naquele comício, a *jacuzada* balançava suas bandeiras ao ritmo de paródias de sucessos do arrocha e do forró que utilizam rimas para desqualificar e desmoralizar o outro

[278] Na política, todos têm lado e a consideração dessa divisão é rigorosa. Jacus não participam de comícios dos cocás e vice-versa, a menos que aceite o risco de confronto. Por mais que eu não demonstrasse preferência por nenhum dos lados, não existia um lugar do meio ou fora desta divisão em que eu pudesse me situar. Portanto, eu pude acompanhar apenas os comícios dos Jacus, lado apoiado por Teresa e Joaquim.

lado. No palanque, os candidatos se revezavam na artilharia de acusações e de insultos contra os Cocás, secundados por uivos e assovios da plateia de Jacus. O adversário era achincalhado e destruído com palavras.

Durante o comício, Joaquim observava aquela tumultuosa cena de imolação pública do adversário com reserva e seriedade. Quando um grupo de Jacus mais exaltado rasgou cartazes dos Cocás, Joaquim não esconde sua desaprovação. Ele se lembra de um episódio que presenciou em outro comício. Na eleição municipal anterior, os Cocás armaram uma arapuca gigante e, dentro dela, colocaram as fotos dos políticos Jacus e atearam fogo. Queimar ou danificar a imagem de alguém não lhe parecia uma simples encenação da hostilidade, destruição ou imolação metafórica do lado adversário. Aquela cena macabra impressionou muito Joaquim, para quem aquelas ações poderiam *fazer mal* efetivamente às pessoas representadas nas fotos.

Observando toda aquela animosidade, Joaquim me disse não gostar dos comícios por considerá-los muito violentos. A violência é patente nessas performances de insulto público. Assim como outras pessoas da Malhada, Joaquim evitava participar de comícios. Quando o fazia, normalmente, era para atender ao convite de algum amigo ou compadre. No entanto, sempre cuidava de ir embora mais cedo, antes que o pessoal começasse a combinar pinga, comumente distribuída por apoiadores e cabos eleitorais, com provocações e insultos em uma mistura explosiva, capaz de conduzir um conflito a agressões físicas.

Essa forma de dialogismo agressivo, difundida nas propagandas eleitorais rotineiras e concentrada nos comícios, veiculava a intenção de maltratar ou *judiar* do adversário. Os insultos eram penetrantes e ofendiam as pessoas que se tornavam seus alvos. Nessas provocações sem humor, cada adversário ocupava, alternativamente, o lugar do juiz que julga, desqualifica e condena. Nesse sentido, a política parece-lhes sem graça e perigosa, pois empuxa esses enfrentamentos à agressão e acena sempre a possibilidade de um desfecho violento.

É como se a política alterasse a frequência das trocas de provocações, aumentando a intensidade da agressividade e diminuindo a reversibilidade entre os interlocutores e a margem para a criação com equívocos. O humor e a violência são dois modos distintos e inconciliáveis de culminação das tensões e rivalidades. A *política* propiciaria a segunda modalidade[279], que

[279] A relação constitutiva entre política e violência é observada pelos propositores do projeto do NUAP (1998, p. 21), que se manifesta na violência política, nas perseguições e ameaças. Assim, a violência não é vista como aquilo que extrapola a política, como uma ação excessiva, mas como uma de suas formas que precisa ser considerada como parte da disputa eleitoral. A violência das disputas eleitorais é relatada pela historiografia na constituição de milícias e ordenanças que sustentavam o poder oligárquico rural em Caetité (Neves, 1996) e em todo o estado da Bahia (Pang, 1979) A observação do pessoal da Malhada sobre a política chama a atenção para o fato de que essa relação é constitutiva, também, no plano lógico e discursivo. A violência expressa o modo pelo qual os quilombolas observam as interferências da política no cotidiano.

exacerba a agressividade, inviabilizando a *pirraça*. Pois a *pirraça*, acompanhando o limiar de oscilação que Clastres (2011) traçou para a guerra indígena, opõe-se tanto à hostilidade aniquiladora, violência que levaria à dominação, quanto à paz ou acordo transcendente, os quais, no capítulo 2, estão representados pelo contrato e pela Justiça. A *pirraça* se opõe a essa modalidade pragmaticamente e não moralmente. Tanto o acordo transcendente quanto a violência constituem os limites da *pirraça*, que não prolifera nessas circunstâncias que negam a reversibilidade do diálogo.

Por essa condução singular do antagonismo, a *política* ameaça a amizade. Teresa e Joaquim estavam do lado dos Jacus, mas não tomam essa divisão de maneira muito rígida. Mesmo no *tempo de política*, Teresa continuava a conversar e a brincar com seus amigos Cocás, como fazia habitualmente, e se aborrecia muito quando alguém do lado dos Jacus a reprovava por isso. A esses Jacus, capturados pela tensão agonística da política, ela respondia que não iria deixar de falar com seus amigos *por mode política*. Teresa sabe dos riscos de *pirraçar* os Cocás, por isso, ela preferia brincar com as próprias convenções da política: "*Pra quem você vai dar seu partido? Pra Ricardo ou pra Zé Barreira?*". Assim, Teresa prosseguia *pirraçando* suas amigas, brincando com a ambiguidade de sentidos das palavras. Para continuar brincando, era preciso não levar a *política* a sério demais.

Corria-se o risco de uma *brincadeira* mal administrada ou mal interpretada ser assimilada como uma provocação agressiva, o que conduziria ao fim de uma amizade. Para evitar que isso acontecesse, as pessoas, principalmente os homens, moderavam as *brincadeiras*. A política invadia o cotidiano como outro contexto de significação que, fazendo-o vibrar em outra frequência de significação, interferia no modo de simbolização vigente nas comunidades quilombolas.

A agressividade da *judiação* é orientada para a negação ou silenciamento do outro, ao humilhá-lo e submetê-lo ao seu julgo ou arbítrio. Lembrando que o silenciamento é um dos efeitos que identificam a *violência*, segundo o sentido nativo explorado no capítulo 2. A *judiação* é, portanto, uma forma dialógica que inviabiliza a reversibilidade do diálogo.

Mas o fato de se tratar de "agressões com palavras" não reduz o poder de afetação dessa agressão. As *palavras* nunca são apenas palavras, não são inocentes, sobretudo quando são *más palavras* ou *palavras erradas*, como foi discutido no capítulo 3. Elas se efetuam como afetos e possuem uma agência própria que não se confunde simplesmente com as intenções do sujeito.

A televisão era algo ainda muito recente na casa de Teresa e sempre que assistia à novela Avenida Brasil, da TV Globo, ela ficava indignada com tanta *judiação*. Ao saber que a

novela se passava no Rio de Janeiro, ela me disse: "*Eu não acho que você mora num lugar tão feio! E esse povo é muito esquisito! Não acho que você mora com esse povo!*".

Teresa comentava algumas cenas da novela que mais a impressionavam: "*Esse homem é lambido por várias mulheres!*". Então, resolvi perguntar-lhe o que achava de mais estranho. Teresa não titubeou a responder: "*É essa judiação. Esse povo judiando uns dos outros!*".

Em uma das cenas da novela, não suportando a agressividade dos diálogos, Teresa virou-se de costas para a TV e soltou um desabafo: "*Como pode alguém falar umas coisas dessas! Que lugar chato! Olha o sofrimento desse povo!*"

Baia, nora de Teresa, que havia recentemente retornado do município paulista de Catanduva, onde morou por cinco anos, também assistia à TV, riu-se daquele comentário e tranquilizou Teresa:

> – *Eles não estão sofrendo nadinha.*
>
> – *Não está sofrendo cuma? Estão rasgando a boca daquele jeito!* reagiu Teresa.
>
> – *Tudo isso aí é de mentira. Essas mulheres aí são pagas para fazer isso,* explicou Baia.

Mas a explicação da nora só intensificou ainda mais a perplexidade de Teresa:

> – *E eles aceitam tudo isso por dinheiro! (...) para judiar? Deve ser um dinheiro lascado! Você acha que o povo faz tudo isso só para filmar a novela?!*

O que mais escandalizava Teresa era a opressão a qual os personagens da novela submetiam uns aos outros. Mesmo compreendendo as convenções da ficção, para ela era inadmissível que alguém pudesse se submeter a tanta *judiação*, ainda que fosse em troca de muito dinheiro. Independentemente da representação dramatúrgica, a *língua*[280] estava atuando e seus afetos continuavam vivos.

Era com essa mesma perplexidade que Teresa e Joaquim reprovavam a troca de insultos nos comícios, mesmo que fosse encenada como uma representação teatral. Apesar do clima festivo, das músicas, da dança e da pinga, os comícios encenavam a *judiação*. Joaquim ficava horrorizado com as *chateações* que um grupo endereçava ao outro "*só porque é contra*". Ele dizia: "*o pessoal do outro grupo chateia demais, ninguém aguenta!*".

Os agenciamentos da *língua* atingem, ferem e insultam independentemente das intenções meramente performáticas do locutor. A *língua* pode ser manejada tanto para *judiar*

---

[280] Como veremos a seguir, a *língua* é entendia em sentido negativo como uma máquina de *má palavras* e afetos ruins. "*A língua da gente é chicote na bunda*", assim era enunciada a advertência para se tomar cuidado com as palavras que se dizem. A língua fustiga e maltrata como um instrumento de castigo. A *língua* também tem suas manobras insidiosas para enganar. "*Querer falar a mesma língua*" identifica aqueles que usam a *língua* para provocar a ilusão da unidade e da identificação.

quanto para enganar ou iludir, ao armar suas emboscadas através do agenciamento da *treta*.

5.2. A *Treta*

A primeira vez que reconheci na palavra *treta* um mecanismo de acusação foi no Encontro Microrregional do Semiárido, no Centro Paroquial de Caetité, quando apenas iniciava meu trabalho de campo, em outubro de 2011. O encontro reuniu quase uma centena de moradores das comunidades rurais da região sudoeste da Bahia beneficiados pelo Programa de Construção de um Milhão de Cisternas e pelo curso de agroecologia oferecido pela Articulação do Semiárido (ASA).

Como no segundo dia do encontro eu cheguei atrasada, sentei num banco de madeira ao fundo do pátio e ao lado de Domingos, um camponês de Monte Alto. A palestra do Frei Luciano, clérigo italiano residente em Salvador, já havia começado, mas ainda tive tempo de ouvir uma parte de seu discurso, no qual enunciava os problemas ecológicos do planeta e chamava a atenção dos camponeses para a necessidade de suspender as diferenças entre religiões a fim de que prevalecesse o objetivo comum e a união de forças na luta política.

Essa menção à "união de forças" pareceu forçada a Domingos, que soltou um cochicho como quem quisesse alertar uma recém-chegada como eu: "*Esse aí está com treta. (...) Eles também disputam entre eles que eu sei. Do lado de cá, eles brigam por cisternas e recursos*". Domingos me disse que sabia dessas coisas porque, desde 1970, ele atuava no sindicato. Já foi perseguido e preso, em 1981, pela ditadura e, por isso, era capaz de reconhecer a *treta*. "*Muita gente ligada à ditadura morreu e hoje os seus filhos vêm bater nas minhas costas fingindo falar a mesma língua… Na eleição, aparece muita gente querendo falar a mesma língua*", disse ele, esclarecendo os artifícios desse agenciamento.

A acusação da *treta* serviu para fazer aparecer a dissidência frente a um discurso que proclamava uma pretensa unificação. As fraturas e divisões constituíam o contexto subsumido no discurso do frei, tornado visível pela acusação da *treta*.

A *treta* é reconhecida em manobras da *língua*, nas insídias da linguagem, por seus artifícios usados para enganar. Saber identificar essas operações da linguagem é crucial para não cair em suas ciladas. O engano é, portanto, feito, tramado por alguém, embora seja reconhecido por seus efeitos.

As convenções retóricas mobilizadoras, antes de serem toleradas como uma propriedade estilística do discurso de alguém, aqui são percebidas como uma ação deliberada de enganar. Mais do que a expressão da intenção de alguém, o engano diz respeito ao modo

como é percebida uma convenção do modo de simbolização da *política* que, deslocada de seu contexto controlado, é denunciada como um ardil. O engano, portanto, não é aqui entendido como causa motivadora da ação do locutor, mas como um efeito do afrontamento de dois sistemas simbólicos. Como Teresa indica com seus comentários sobre a *judiação* nas telenovelas, não se analisam as palavras a partir das intenções dos atores ou dos personagens, mas por afetos e efeitos da *língua*.

Mas, diferentemente das situações relatadas no capítulo 2, nas situações agitadas pela interferência do *tempo de política*, não é muito comum se responder à *treta*, nem com a ironia do discurso crítico, nem com o humor da *pirraça*. Não se trata de literalizar, desmontar ou desmistificar seus artifícios. Aqui parece importar mais identificá-la do que responder a ela. Nesse caso, a *treta* é detectada para interromper ou "cortar" o efeito do engano sem, no entanto, ser contra-atacada. Ninguém efetivamente frustra as expectativas daquele que opera uma *treta*. Essas operações apenas são denunciadas em rumores e cochichos que, dificilmente, chegam aos ouvidos do operador da *treta*.

A simbolização convencional da ação coletiva e da ação política é vista por meus interlocutores como uma enganação ardilosa e considerada ilegítima. Enquanto o agenciamento da *treta* mascara as dissidências e divergências, a acusação da *treta* obvia[281] a unificação pretendida.

5.2.1. 'Querer falar a mesma língua'

No tempo de política, escutei com mais recorrência as pessoas da Malhada enunciarem a distinção entre *fraco* e *forte*[282]. Como é possível que as mesmas pessoas, que manuseiam com destreza a *pirraça*, aceitem solicitamente participar dessa assimetria de *fracos* e *fortes*? Ao mesmo tempo, parece igualmente curioso que, no *tempo de política*, os políticos reivindiquem

[281] Seguindo a semiótica Wagneriana (Wagner, 1986), a obviação constitui uma transformação do sentido, assimilando-o em uma outra expressão, como uma reversão figura e fundo. Neste caso, quando os quilombolas denunciam ou identificam a *treta*, eles obviam ou colocam em colapso a unificação pretendida pelo discurso do político ao mostrar o contexto subentendido das divergências.

[282] A etnografia de Christine Chaves (2003) parece corroborar essa convenção da identidade e da igualdade da política vista desde o sertão. A política, enquanto uma festa, é situada em relação de descontinuidade com o plano cotidiano da vida social no município mineiro de Buritis. Não apenas constitui um momento especial da sociabilidade sertaneja, como também é regido por um princípio de igualdade, distinto da flagrante desigualdade que perpassa as relações sociais cotidianas. Em sua duração, a festa põe em suspenso a configuração rotineira das relações sociais e altera as medidas de distância e proximidade entre as pessoas. Frente a um cotidiano desigual, a política encenaria a igualdade.

proximidade com o "povo", enquanto que as pessoas da Malhada, ao remarcarem a distinção entre *fracos* e *fortes*, obviem a identificação pretendida, repondo a diferença hierárquica no discurso dos políticos.

Os candidatos operam com as convenções da igualdade e da identificação e, em suas campanhas eleitorais, encenam a comunhão, ao buscar beber e comer da mesma comida e bebida que o "povo" e demonstrar hábitos simples. Como observa Teresa, no dia-a-dia, as visitas são recebidas na varanda, mas, no *tempo de política*, os candidatos e seus apoiadores não querem sair da cozinha.

Também era uma prática comum os candidatos a vereador se arrancharem no quarto da varanda das casas do eleitorado rural. Alguns deles se hospedavam nas casas de seus eleitores ao longo de semanas a fio sem, contudo, contribuir com quaisquer tipos de alimentos ou serviços da casa, como o de buscar água no poço ou lenha para esquentar água para o banho. Durante esse período de acomodação, eles almoçavam na casa de cada um dos vizinhos, circulavam pelas comunidades rurais próximas, onde costumavam ser recebidos com café e xiringas. Os anfitriões escolhiam as verduras mais frescas e vistosas de suas hortas, matavam um frango gordo e, por vezes, tomavam emprestadas, na vizinhança, porções extras de arroz e macarrão, para completar o banquete que reunia, muitas vezes, além do candidato, vários cabos eleitorais.

Os candidatos aceitavam ser servidos abastadamente e pareciam ver, nessa atitude hospitaleira, a encenação de um representante político aclamado pelo "povo", que parecia lhe render um tratamento especial. Certa vez, escutei uma ex-vereadora exclamar que "*o povo é bom, o que estraga é o político*"[283]. Com essa proposição, ela contrastava o gesto generoso do "povo", que os recebia com regalias, ao gesto interesseiro dos políticos para angariar votos. Para ela, a hospitalidade daqueles que ela classificava na categoria dos "pobres" é a expressão da "humildade" das pessoas, que se sentiam honradas com visita de gente tão "importante" em suas casas.

Mesmo se dizendo comovida com a "bondade dos pobres", a ex-vereadora havia abandonado a política. Depois das eleições, as posições de anfitrião e visita tendiam a ser invertidas. Eram seus antigos anfitriões que procuravam pouso em sua casa. E ela não mais correspondia a essa exigência de reciprocidade.

---

[283] Assim ela parecia fazer uma transformação da máxima do "bom selvagem" rousseauniana (o homem nasce bom e a sociedade o corrompe). Anotei fragmentos de uma conversa que tive com uma ex-vereadora quando eu procurava uma casa para alugar, no início de meu trabalho de campo. Ao saber de minha pesquisa em comunidades quilombolas, a ex-vereadora começou a fazer, para ela, um relato dos costumes que ela mesma observava no curso das campanhas eleitorais.

Essa interrupção no fluxo de reciprocidade é motivo da queixa de uma anciã de uma comunidade vizinha da Malhada. Todas as vezes que estava de passagem pela comunidade, a mulher do prefeito parava na casa da anciã para uma conversa que levava quase uma hora. A anciã tinha aquela mulher como uma amiga. No entanto, quando foi à cidade, resolveu retribuir a visita. Passou na casa da mulher do prefeito, mas quem lhe atendeu no portão foi a empregada. Explicou que se tratava de uma amiga da mulher do prefeito que morava na comunidade rural. A empregada pediu para esperar um pouco enquanto ia lá dentro da casa, foi quando a anciã escutou a mulher instruir a empregada a dizer que ela não estava em casa.

Também repugnavam, a essa anciã, as atitudes das mães e esposas dos políticos. Ela observava que, na época em que Dácio de Oliveira, uma liderança mais antiga do grupo dos Cocás, ainda disputava as eleições municipais, a mulher dele lavava as mãos sempre depois de pegar nas mãos dos negros. Ela se recorda com muita indignação de outro episódio ambientado no *tempo de política*, o dia em que procurou ajuda de Ricardo Ladeia, então candidato a prefeito do lado dos Jacus, para tratamento médico de seu filho, José, que havia sofrido um acidente. A anciã chegou à porta da casa da mãe do candidato coincidindo com uma pequena multidão que havia ido buscar os colchões prometidos pelo candidato. A mãe do candidato apareceu no portão e disse: *"Bom dia, negrada! Tomara que acabe logo as eleições para que acabe essa negrada pedindo coisa para Ricardo!"*. Naquela hora, a anciã pensou: *"olha só o que eu vim ganhar aqui!"*.

Com as visitas e a hospedagem nas casas dos eleitores, os políticos buscavam criar uma relação de proximidade com o eleitorado, mas essa relação de amizade é logo obviada pela relação hierárquica que ficava ainda mais viva quando a reciprocidade das visitas e da hospedagem era negada. A reciprocidade parecia impensável para a ex-vereadora, para mães e esposas de políticos, ciosas do domínio privado de suas casas e da separação entre política e a vida doméstica e familiar.

Os regalos das refeições oferecidas pelos anfitriões também era objeto de equívocos. Não se tratava de prova de humildade e de benevolência instantânea, como acreditava a ex-vereadora. Para os quilombolas, os políticos que se regozijavam da generosidade do "povo humilde" eram vistos como pessoas tomadas por uma indisfarçável avareza. Eles e seus parentes eram incapazes de praticar a reciprocidade.

Enquanto os políticos idealizavam o "povo", assimilando suas ações a um pretenso estado de pureza ou de natureza que acreditavam persistir em uma formação social agrária, os quilombolas, por sua vez, reclamavam da avareza dos políticos. Uma vez, escutei um de meus amigos anfitriões caracterizar o *ethos* insaciável do político com seguinte comentário: "*depois*

que a gente dá a comida, ele ainda quer que a gente dê o voto?!".

As cortesias e demonstrações de hospitalidade não reiteravam uma adesão, nem mesmo sinalizavam a garantia do voto. Ao contrário do que parece aos políticos, aquelas regalias poderiam muito bem substituir o voto. O regalo das verduras frescas retiradas da horta e do farto almoço para o qual se matava uma galinha, sinal maior de prestígio, poderia até mesmo desobrigar o voto. A hospitalidade era parte de uma intrincada negociação. As galinhas nos banquetes eram ofertadas no lugar do voto.

Às vezes, eu escutava as pessoas dizerem que haviam dado muitas coisas aos candidatos e que, daquela vez, não precisariam dar o voto. Desse modo, elas colocavam as negociações de voto fora do registro da dívida ou da troca de favores.

Diante dos esforços dos políticos em demonstrar proximidade através de convenções da igualdade e da irmandade, os quilombolas faziam aparecer, em seus discursos, a flagrante assimetria entre "fortes" e "fracos" ou entre "pobres" e "ricos" que subsistia naquela relação entre políticos e eleitores. Dessa forma, eles tornavam aparente o fundo hierárquico ocultado pelas convenções da identificação do político, que buscava agir como se fosse um igual. Nesses diálogos, políticos e eleitores lançavam mão de convenções completamente distintas e inconciliáveis. A negação da reciprocidade das visitas por parte dos políticos e de seus parentes também colapsava essas convenções "igualitárias" das campanhas eleitorais, assimilando aquela relação entre político e eleitores em uma brutal disposição hierárquica e segregadora.

Situações como essas são assimiladas a um problema da "*língua*". Identificar essas manobras da *língua* constitui uma maneira de decifrar essas diferenças que se manifestam nas atitudes e na linguagem. Os políticos são referidos como aqueles que tentam '*falar a mesma língua'* do povo. A divergência de perspectiva e de interesses entre os interlocutores é mascarada pela *treta* de pretender '*falar a mesma língua'*.

5.2.2. A treta e a imitação

Para conferir inteligibilidade a essa formulação nativa, recorro ao relato de um episódio em que "*querer falar a mesma língua*" recobra seu sentido mais completo ao contrapor a arte da *treta* com a arte de *imitar* ou traduzir.

A participação dos quilombolas no evento de intercâmbio e cooperação entre organizações ambientalistas para o monitoramento comunitário da radiação nas imediações da

mina de urânio, que aconteceu em agosto de 2012, no Centro Paroquial[284], propiciou a enunciação de dois agenciamentos diferentes da *língua*: a *treta* e a *imitação*.

O evento foi promovido pela Comissão Paroquial de Meio Ambiente de Caetité e pela Rede Brasileira de Justiça Ambiental, com a cooperação da EJOLT (*Environmental Justice Organization, Liabilities and Trade*). As atividades foram direcionadas aos membros da CPMA, alunos e professores da Uneb e aos moradores das comunidades da Malhada, Vereda dos Cais, Lagoa do Mato, Gameleira, Barreiro, Juazeiro e Riacho da Vaca.

Depois das habituais orações e canções de boas-vindas, os palestrantes apresentaram-se. Compunham a mesa uma jovem búlgara, um físico francês, uma ativista eslovena de meia idade, um casal equatoriano, uma professora e orientandos do curso de medicina da Universidade Federal do Ceará, os pesquisadores da Fiocruz, Marcelo Firpo e Renan Finamore, e dois sindicalistas das INB. Cada um deles contava histórias que testemunharam como ativistas ou como vítimas da exploração de urânio em seus respectivos países e pontuavam algumas das estratégias criadas para contrabalançar o domínio da tecnociência nuclear, que tentava distanciar e proteger suas atividades da participação da população local. A proposta do monitoramento comunitário, que contava com oficinas de manuseio do contador Geiger, constituía uma estratégia para instrumentalizar e fundamentar, conforme as convenções científicas de atestação ou comprovação, as queixas das comunidades afetadas pelas atividades de exploração mineral radioativa. E os pesquisadores da Fiocruz que viabilizaram aquele encontro também se empenhavam em traduzir as apresentações proferidas em inglês.

Como habilidosa auditora, Teresa apreendia algumas palavras em inglês e as repetia. Também apreciava e se divertia com os esforços dos pesquisadores da Fiocruz que se revezavam na tradução simultânea. *"Eles falam duas vozes!"*, comentou Teresa.

Teresa e suas amigas se divertiam com aquela *imitação de vozes*[285]. O problema da *língua* só apareceu quando os sindicalistas iniciaram suas palestras, naturalmente no idioma português. Ao final da comunicação de um dos sindicalistas das INB, Teresa me disse com desconfiança que ele *'queria falar a mesma língua'*, mas estava do lado da Urana. Os sindicalistas diziam-se contrários à gerência da empresa sem, contudo, manifestar oposição à exploração de urânio na mina de onde retiravam seu "ganha-pão". Contudo, os sindicalistas

---

[284] Os pesquisadores da Fiocruz Marcelo Firpo e Renan Finamore fizeram a mediação entre a CPMA e as organizações internacionais e viabilizaram sua participação naquele evento.

[285] *Vozes* apresenta o sentido mais próximo de idioma. Ao passo que o termo nativo *língua* é usado para identificar diferenças, ambiguidades ou divergências em uma situação de comunicação aparentemente unívoca e convergente. A primeira evoca uma operação da linguagem de traduzir (substituir palavras de idiomas diferentes) imitando seu sentido.

proferiam suas comunicações como se quisessem '*falar a mesma língua*' da Comissão Paroquial de Meio Ambiente e de seus aliados.

Ao apresentar denúncias contra a empresa na qual trabalhavam, os sindicalistas conquistaram, com seu discurso, largo apoio e admiração do grupo vinculado à rede de Justiça Ambiental e à Comissão Paroquial de Meio Ambiente. Mas isso não foi suficiente para convencer Teresa e Joaquim de que eles estivessem do mesmo lado que a CPMA. E, por mais que os sindicalistas denunciassem violações de direitos trabalhistas e falhas na proteção radiológica, para Teresa não havia dúvidas de que eles estivessem do lado da *Urana*. Era como se os sindicalistas, com sua exposição, tivessem suscitado na audiência a ilusão de um consenso ou uma convergência de interesses, camuflando, assim, as divergências.

A arte da *treta* e a arte da *imitação* mostraram, naquele evento, seus agenciamentos, ao mesmo tempo análogos e inversos.

Teresa imitava as palavras da ativista búlgara e do físico francês, atuando como os tradutores, porém, literalizando a sua função de imitação. Aquela sua performance demonstrava como a tradução e o arremedo são artes muito próximas. Por ser suscetível a equívocos, a arte da imitação/tradução tornava os tradutores engraçados para aquele público que também tentava participar daquele divertido jogo de imitação. Na *imitação*, era arremedando as palavras com *vozes diferentes* que se criava o sentido.

Aquela nova praticante da arte da tradução absorvia a atenção de parte da audiência. Eu também já não conseguia mais prestar atenção ao conteúdo das palestras. Teresa seguia imitando até conectar o sentido das palavras cognatas em inglês e português, como a palavra "hospital". Mas algumas associações de palavras pronunciadas em inglês levavam Teresa a imitar a palavra em português. Uma série de palavras pronunciadas pelo físico, por exemplo, foi imitada por ela como a palavra "frango", conhecida e significada em português. A imitação recorrente daquelas *vozes* parecia propiciar a própria criação de sentido que compõe com os equívocos[286], ao invés de querer controlá-los.

Enquanto os tradutores convencionalizavam as palavras através de dois contextos idiomáticos conhecidos e controlados, Teresa inventava, ao mesmo tempo, as novas palavras e os sentidos, estendendo as convenções da língua portuguesa para *imitar* as palavras pronunciadas em outro idioma. A imitação jogava com as diferenças entre as *vozes*, sem

[286] Essa imitação criativa de sons parece ser análoga ao modo de composição de certos músicos que extraem palavras da melodia que criaram e depois vão traçando o sentido da letra da música. Refiro-me ao processo de composição de uma música que começa com o cantarolar da melodia de modo monossilábico até o compositor reconhecer, naquela combinação de sons, palavras. Penso que essa modalidade de composição musical possibilita uma analogia mais afinada com o processo de tradução/imitação performado por Teresa.

qualquer pretensão de suprimi-las.

Depois daquele evento, quando esperávamos um ônibus que nos levaria a um comício dos Jacus, Teresa relembrava daquelas palavras divertidas que ela aprendeu a imitar e me disse, cheia de confiança: "*Com mais um pouco eu aprendo a falar essas vozes!*".

De volta à Malhada, no dia seguinte, Joaquim e Teresa apressaram-se em contar o que viram e ouviram naquele evento para seu afilhado, Zé Carlos, com quem trabalhavam na *feita* de farinha. Descreveram a Zé Carlos o modo de agir e de falar dos palestrantes que falavam *vozes* diferentes, pareciam-se uns com os outros, andavam sempre juntos e entendiam-se mutuamente. A idade aparente de cada um deles lhes permitia deduzir conexões: a mulher de cabelos brancos e o homem gordo deveriam ser pais daquela moça. Não se esqueceram de destacar a performance dos tradutores e tentaram *imitar* os sons daquelas *vozes* para que Zé Carlos também apreciasse a singularidade daqueles novos fonemas.

O entusiasmo com que Teresa e Joaquim recontavam o evento de que participaram só foi interrompido quando confidenciaram suas suspeitas em relação ao discurso dos sindicalistas das INB. Havia algo em sua *língua* que comunicava o contrário do que os sindicalistas estavam querendo dizer. Eles estavam com *treta*, assim constataram.

Demonstrando conhecimento sobre as manhas da *língua* do pessoal da empresa, Zé Carlos advertiu os padrinhos, "*esse povo tem linguagem, viu? Você pode vir com 12 verdades, eles vêm com uma mentira, põe por riba e finca o pé*!".

Como uma manobra da *língua*, a *treta* usa palavras inteligíveis aos interlocutores, mas deixa oculto o sentido ou a ambiguidade de sentido. Um mesmo enunciado pode ter sentidos diferentes para os interlocutores. No entanto, a *treta* opera com essa diferença para escondê-la, fazendo com que a divergência de sentidos não seja notada pelo interlocutor enganado que, então, passa a acreditar que o locutor está *'falando a mesma língua'*. Nessa construção de sentido, o operador da *treta* busca controlar os equívocos.

Ao contrário da tradução/*imitação*, a *treta* não tem graça, pois não é uma arte do humor. A arte da *treta* é motivada pela pretensão de sobrepor um sentido hegemônico às ambiguidades e divergências imanentes ao enunciado e à própria enunciação. Ou melhor, ela instrumentaliza a ambiguidade para produzir o engano, como uma cilada para o interlocutor. A *treta* é, portanto, uma má tradução ou uma tradução sem humor, que mascara a polissemia e a ambiguidade.

Em contraposição, a boa tradução precisa ser regida pelo estilo de criatividade do humor. Essa distinção entre boa e má tradução, entre *imitação* e *treta*, mostra que o maior perigo da tradução não é a possibilidade de equivocação, que tem um potencial produtivo ou criativo

inestimável, mas a sobreposição de perspectivas que anula ou subordina as diferenças, reduz a reversibilidade do diálogo e controla a possibilidade de equívocos.

Penso que, neste ponto, a prática antropológica pode se beneficiar desse sentido de tradução que alerta para a necessidade de resistir aos mecanismos da *treta* subjacentes ao nosso impulso, quase involuntário, de representar e de sobrecodificar a multiplicidade de agenciamentos nativos, sacrificando a ambiguidade, a possibilidade de equívocos e a dissidência em favor de uma apreensão global e categórica de um grupo social. Mais ainda, a arte de reconhecer a *treta* pode cortar o efeito do engano de acharmos que estamos '*falando a mesma língua'*, por compreender o que os nativos falam no mesmo idioma português.

Esse entendimento da tradução como arremedo ou imitação pode nos inspirar a inventar um modo de brincar com as diferenças, exercitando o princípio de simetria. Este me parece um convite para abrir nossa prática de tradução para a reversibilidade e fazer com que essa passagem de um modo de simbolização a outro seja inventiva e, como preconiza Goldman (2008), capaz de transformar nossos próprios procedimentos e conceitos, para que essa passagem não seja um único movimento de tradução, mas uma orquestração de movimentos reversíveis, e nossa forma de criatividade nos habilite a rir dos nossos próprios equívocos.

5.3. Desaforo

Imagem 13 – Durante a seca, Bezim vai ao Tanquinho buscar água
Lila pega uma carona no carro de boi para chegar à casa de sua avó Odetina

Ao contrário da escolha do candidato a prefeito, que é declarada através da adesão a um dos lados, a escolha do candidato a vereador é revestida de muita ambiguidade. O esforço em não revelar em qual candidato se vai votar constitui uma maneira diplomática de manter a multiplicidade de aliados e priorizar as múltiplas negociações que precedem o pleito eleitoral.

A princípio, ninguém gosta de declarar em qual candidato a vereador votará. Nas paredes das varandas das casas da Malhada, os vários adesivos e calendários dos candidatos constituem um modo de não declarar o voto. Mas, além do esforço de atender às múltiplas alianças com o Sindicato, o Movimento de Mulheres Camponesas, compadres e aliados do passado, a dispersão dos votos[287] é movida também por uma recusa de alinhar sua ação a uma

[287] O voto e as negociações que o precedem tenta equacionar as múltiplas alianças com a distribuição de votos, ao invés de uma ponderação de candidatos e propostas. Isso mostra que a relação entre eleitores e candidatos não é uma relação entre representados e representante. O voto não é tomado por um instrumento de investidura de representantes "legítimos". Segundo Goldman e Sant'Anna (1999, p. 118), o caráter dispersivo do voto é visto por muitos analistas políticos como um traço de irracionalidade do comportamento do eleitor. Contrariando essa visão formalista da política democrática, os autores identificam, na tendência à dispersão dos votos, um processo molecular da política, mais atento à multiplicidade de motivações e ponderações do eleitorado.

ação coletivizante. A votação também é conduzida por uma ação diferenciante.

Um dia, arrisquei perguntar à Teresa o motivo pelo qual as pessoas da Malhada não votam nos mesmos candidatos a vereador. Teresa me responde que era *desaforo* votar no mesmo candidato. É importante se diferenciar do vizinho também através do voto. A coletivização da ação pode ser vista como uma ação abusiva, que pretende fazer convergir a ação diferenciante das pessoas.

A teoria política quilombola reconhece nos princípios de convergência ou de unificação da ação um aspecto enganoso, ilegítimo e exterior às suas próprias convenções de socialidade. A ação coletiva e a participação eleitoral pautada na convenção da representação política também ameaçam criar uma dissimetria entre aquele que pretende representar um grupo e as pessoas que, por ventura, aquiescessem a essa pretensão. Acompanhar a mesma orientação do voto de um vizinho, alinhando suas ações em favor de um mesmo candidato, é o mesmo que obedecê-lo, o que seria um *desaforo*.

A pretensão de instituir a si próprio ou outro candidato que apoia como representante da comunidade vai de encontro às convenções da socialidade quilombola, em que ninguém pode '*falar pelos outros*'. Se a diferenciação é o modo normal de produzir a socialidade, a pretensão de criar uma ação convergente é vista como uma ação contrária às convenções de respeito e dignidade, portanto, *desaforo.*

São reprovadas as atitudes de pessoas de dentro das comunidades que convencionalizam suas ações conforme o contexto da política representativa e levam a sério demais a disputa eleitoral ao fazer campanha para um único candidato. Ao convencionalizar com outro modo de simbolização, os cabos eleitorais recrutados nas comunidades tendem a perceber a votação como uma ação convergente e não mais como uma ação diferenciante. No entanto, a adesão que eles pretendem propiciar é assimilada a uma ação de obediência, considerada aviltante pelas pessoas as quais querem convencer[288]. Nesse sentido, o aspecto extraordinário, no sentido de extracotidiano, da política não reside na instituição da divisão, mas na criação de divisões assimétricas. Sendo exterior, a política tende a instaurar relações de desigualdade dentro da comunidade.

O *desaforo* enquadra as ações coletivizadoras como ilegítimas, por compreender a anuência ou o acordo como uma forma de obedecer ou de se sujeitar à vontade de outra pessoa.

A denúncia do *desaforo* agencia o princípio da divergência, que tende a distribuir os votos de modo dispersivo. E essa dispersão é agitada pela vontade de afirmar uma diferença

[288] Como pontuaram Palmeira e Heredia (2009, p. 120), "quando se traz a política, que é de fora, para dentro da comunidade, introduzem-se relações de desigualdade entre aqueles que eram iguais."

irredutível e pela recusa a delegar representantes.

Outros cabos eleitorais pretendiam se oferecer como mediadores entre as comunidades quilombolas e as empresas de construção de aerogeradores. Colocavam-se na posição de conciliar interesses e promover o *entendimento* da comunidade com a empresa, defendendo o acordo como uma forma de paz. Nessas atitudes, é patente a *treta* da convencionalização da unidade, que pretende mascarar as diferenças.

Enquanto a *treta* acusa uma ação deliberada de enganar, o *desaforo* denuncia uma ação abusiva que pretende produzir obediência e forçar o reconhecimento de uma assimetria entre representantes e pessoas representadas. Como parte da teoria política quilombola, o *desaforo* sinaliza à necessidade de conjurar a segmentação hierárquica dentro das comunidades sempre que alguém pretender instituir a si mesmo ou a outro como representante legítimo, sobrecodificando as divergências.

5.3.1. A caridade e os "pobres"

Enquanto que o *desaforo* sinaliza uma ação coletivizante abusiva, a caridade identifica uma forma de distribuição abusiva que opera com a assimetria instituída pela sobrecodificação da categoria "pobres". A caridade é uma das ações distributivas abusivas que proliferam no período em que vigora o *tempo de política*. Nos discursos dos políticos, os habitantes das comunidades rurais são acachapados na categoria "pobres", que encena uma prerrogativa hierárquica das pessoas que, comparativamente, consideram-se mais "ricas". A troca de apoio descrita nas seções anteriores – em que os eleitores, enquanto anfitriões, concedem muitas coisas aos políticos e recebem deles alguns *agrados* – passa a ser tomada como uma transferência unilateral, em que só os políticos e seus apoiadores dão para aqueles que são assimilados em bloco como "pobres".

As comunidades quilombolas são objetos preferenciais das ações de políticos e religiosos, que organizam campanhas de caridade e transformam a contrapelo essas pessoas, que se diferenciam continuamente em suas ações cotidianas, em "pobres". A valorização da doação depende justamente da eficácia em se criar a "pobreza" como um tropo da caridade.

João, da Vereda dos Cais, conseguiu interromper em tempo a operação de sobrecodificação da categoria "pobre". Em uma das visitas de um candidato a vereador, João foi presenteado com um cobertor, um *agrado* aceitável pelo anfitrião. Dias depois, ele ouviu

rumores de que o candidato havia lhe dado aquele cobertor por julgar-lhe o “mais pobre da comunidade”. João, então, procurou o candidato e devolveu o presente, desvencilhando-se da relação assimétrica que aquele tipo de doação pretendia instaurar.

Um mês antes das eleições municipais, Teresa e eu estávamos na varanda, quando estacionou na porta de sua casa uma caminhonete Hilux preta. Pensávamos que aquela seria a visita mensal do sargento do exército que coordena a distribuição de água através de carros-pipas[289]. Havia mais de um mês que ele não aparecia na comunidade e o abastecimento de água tinha sido interrompido. Teresa saiu para receber a visita e eu fiquei dentro da varanda, observando da janela a cena em que alguns rapazes brancos e altos, da ordem Demolay, retiraram um saco de linho contendo roupas. Teresa recebeu aquele saco naturalmente. Mas, antes de partir, os rapazes pediram para conhecer toda a família. Como um gesto de cortesia, Teresa, então, chamou sua nora, seu filho e seus netos para cumprimentá-los. Um dos rapazes pediu para que toda a família se perfilasse em frente à casa para uma foto de “recordação”. Depois da foto, eles entraram na caminhoneta e partiram para outra comunidade.

Alguns dias depois, ouvimos rumores de que a fotografia tinha sido publicada no site da Ordem Demolay[290]. Em uma de nossas viagens para a cidade, Teresa e eu paramos por alguns minutos em uma Lan House para conferir a publicação daquela foto. De passagem pelos sites de notícia de Caetité, uma nota sobre a ordem Demolay nos conduziu para o site da ordem e, então, nos deparamos com a foto tirada no dia da visita daqueles rapazes. Ao ver aquela foto estampada no site, Teresa ficou indignada e profundamente ofendida. Era como se aquela foto tivesse operado o acabamento estético da figura do “pobre” contra sua vontade: uma fotografia de uma família com muitas crianças em frente a uma casa de adobe[291]. Teresa reprovou aquela apresentação em que todos estavam com suas roupas de trabalho. Como ela observou, aquelas não eram as roupas que costumavam usar para passeios e para tirar fotos. Se aquela foto havia transtornado Teresa, o texto que acompanhava a foto constituía mais um ataque contra a dignidade, ao quantificar os itens doados na cifra dos milhares enquanto caracterizavam as comunidades quilombolas como “mais carentes”, como se tivessem feito muito para quem possuía muito pouco.

---

[289] Durante os meses de seca mais aguda, os militares do batalhão de Pirajá comandavam a Operação Carro-Pipa nas comunidades rurais de Caetité. Mensalmente, um sargento conferia a regularidade do serviço de abastecimento e distribuía fichas para os coordenadores das associações de agricultores repassarem ao prestador de serviço. Com a proximidade das eleições, esse serviço foi suspenso por mais de um mês.

[290] Uma ordem de origem maçônica.

[291] Enquanto a família representada na foto mantinha uma postura séria, os rapazes se abaixavam para ficar da mesma altura que a família e sorriam interagindo com a câmara como se fossem os donos da situação.

Naquele saco doado havia roupas velhas, algumas rasgadas, emboladas e amassadas. Aqueles farrapos deveriam ser distribuídos com toda a comunidade, conforme os rapazes haviam recomendado expressamente. Teresa apenas deixou o saco no prédio escolar, sem estardalhaço, para que outras pessoas da comunidade avaliassem seu conteúdo. Mas, com a fotografia, aquela doação agora ganhava um aspecto indigno. Antes de partimos para a viagem de volta à Malhada, fomos até o salão da Ordem para requisitar que a foto fosse retirada do site, mas ninguém nos atendeu naquele dia.

Alguns dias mais tarde, Teresa se lembrou, novamente, daquele episódio quando passávamos pelo chiqueiro de pedra de Zequinha para avistar um incêndio na vizinhança e vimos que, no chiqueiro, não havia mais qualquer sinal de umidade. O calor intenso e o ar muito seco deixavam a leitoa ofegante e cansada, que também amamentava seis leitõezinhos. Comovida com aquela cena, Teresa voltou até sua casa, pegou um balde de água e o despejou no buraco onde estava a leitoa, para amenizar os efeitos do calor e da secura. Aquele era um dos três baldes de água que Teresa havia coletado, pacientemente, durante toda a manhã, na fonte Arvilina, que naquele mês estava com uma vazão muito fraca, e carregado um a um até sua casa. Satisfeita com o bem-estar que havia proporcionado à leitoa, Teresa exclamou: "*Isso sim que é caridade!*", remetendo-se ao episódio da doação de roupas usadas.

5.3.2. A fome do político

O político é visto como alguém dominado por uma renitente avareza que "*tem muita fome*" e "*quer comer sozinho*"[292]. O político não para de pedir às pessoas apoios e concessões de todos os tipos, pois, precisa do voto para "*comer*" por quatro anos, ao ocupar cargos eletivos ou comissionados do quadro público municipal. A fome e o comer podem assumir tanto um sentido metafórico quanto literal.

No dia seguinte a uma das várias reuniões que os políticos faziam nas comunidades rurais, enquanto aguardava, na varanda da casa de Joaninha, o ônibus de volta para o Junco, onde mora, José dava notícias da reunião com os Jacus e parecia indignado com a *fome* dos

[292] A *fome* e a avareza entram na composição dos nomes dos lados que disputam as eleições no município de Candiba, localizado a 68 km de Caetité. Enquanto Cocás e Jacus se enfrentam em Caetité, em Candiba, o lado "magro e nu" (PSD) rivaliza o outro lado, designado "enchendo e derramando" (PSB). Os lados não se opõem, como a miséria à opulência. Como me explicou o irmão do padre Osvaldino, em uma visita que fizemos ao município vizinho, os dois lados têm muita *fome* e querem sempre mais.

políticos. José reclamava dos políticos que comiam farofa escondido, deixando todos os outros participantes com vontade. Nessas reuniões, só havia comida para os políticos e José defendia que eles deveriam distribuir toda a farofa, mesmo que sobrasse pouco para cada um. No Junco, segundo ele, todo domingo era a mesma coisa, "*os políticos faziam barulho e depois deixavam o povo só olhando eles comendo farofa sozinhos*".

Além da avareza, conforme observa Teresa, "*o político tem uma moda de agradar um mais do que outro*". Desse ponto de vista, os políticos não sabem distribuir, dão mais a uns do que a outros, tira de um para dar ao outro, como no caso da distribuição de água e cisternas de vinil durante as campanhas eleitorais.

A proximidade das eleições coincidiu com o acirramento da estiagem e com a exiguidade dos reservatórios de água, tanto na cidade quanto na roça. Nos dois últimos meses que antecederam as eleições municipais, foi suspenso o fornecimento de água potável, que antes estava sendo distribuída através da política pública federal Operação Pipa, às comunidades rurais. O abastecimento de água através de carros-pipas passou a ser oferecido por candidatos. As cisternas construídas pela Articulação do Semiárido e as organizações parceiras ligadas à Igreja católica foram substituídas por cisternas de vinil pré-fabricadas, fornecidas pela CODEVASF (Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba) e distribuídas pela secretaria de assistência social do município.

No Junco, o acesso à água tornou-se ainda mais precário. Bairros inteiros naquela vila ou município de Lagoa Real passavam várias semanas sem abastecimento. O poço do Pinga, de onde os carros-pipas retiravam a água, pertencia às INB e a água que escoava pela adutora recém-construída abastecia apenas uma parte dos moradores. Chegavam a Malhada rumores de que em Maniaçu só havia água para quem era apoiava as INB e Zé Barreira, atual prefeito e candidato à reeleição.

A política é caracterizada pela distribuição de recursos e cargos, no entanto, esta é vista da perspectiva quilombola como uma má distribuição, porque é sempre descompensada pela *vição* e pelo desejo de retenção e não pelo fluxo que caracteriza a noção nativa de *riqueza*, que será tematizada no capítulo 6.

5.3.3. A “compra de votos” e a dívida

As pessoas também se recusavam a encarar as negociações do *tempo de política* como *dívidas* ou compromissos pessoais. Nas relações cotidianas nas comunidades, evitava-se, sempre que possível, estabelecer *dívidas* e compromissos, pois a *dívida* não é considerada positiva para nenhuma das pessoas envolvidas, já que tanto credor quanto devedor ficam reféns dessa relação de obrigação.

A *dívida* provoca retenções no curso da segmentaridade característica da socialidade quilombola ao criar uma relação regida pela obrigação, o que cancela a reversibilidade e a ação criativa da diferenciação entre as pessoas implicadas. A *dívida* institui uma segmentação dura e potencialmente perigosa no destino *post-mortem*[293].

Se o ato de pedir e receber algo cria obrigações entre duas pessoas, pedir voto também corre o risco de efetuar uma *dívida*, criando uma relação de mútua implicação entre as pessoas envolvidas. Essa relação de obrigação tende a ser rejeitada e demovida sempre que possível.

É preferível lidar com os pedidos de voto fora do registro da dívida e evitar assimilar as múltiplas negociações de aliança e de voto a obrigações e lealdades. Ao invés de convencionalizar com o contexto da dívida, parece-lhes mais adequado significar as negociações que precedem as eleições através da convenção da “compra”. Diz-se das pessoas que “pedem voto” que elas “querem comprar voto”. O sentido de “comprar voto” não se restringe à negociação monetária e são reconhecidas em variadas situações. A “compra de voto” é identificada em qualquer ação que tem como efeito pretendido obter voto, com ou sem a mediação da transação monetária. Embora possa soar como heréticas a uma visão legalista do processo eleitoral, aqui a “compra de voto” é vista como o modo convencional de ação dos candidatos, que apenas se torna problemático quando os políticos tomam as adesões parciais e flexíveis dos eleitores como uma dívida ou obrigação moral. A cobrança por fidelidade é mal vista por pretender definir a relação entre eleitor e candidato como uma relação de obrigação.

É uma prática comum candidatos oferecerem transporte para eleitores das comunidades rurais nos dias de votação. Conforme algumas pessoas da Malhada me contaram, certa vez, um candidato interceptou o ônibus oferecido por outro candidato, adentrou o veículo para denunciar a ilegalidade do transporte de eleitores no dia da votação e fez ainda um apelo

---

[293] A dívida apenas é admitida em situações muito especiais como, por exemplo, um pedido para ser realizado depois da morte do solicitante. A *dívida* assimilada a um compromisso pessoal e que raramente envolve uma transação monetária compromete a salvação da alma. A *dívida* é concebida como um assunto sério demais para convencionalizar as negociações da *política*.

para que os passageiros do ônibus não vendessem seu voto. A despeito do suposto legalismo ou moralismo daquela atitude do candidato, aquele episódio ficou conhecido como "*o dia do assalto*". Aquele teria sido um "assalto", segundo me explicaram, porque o candidato que parou o ônibus queria, na verdade, roubar os votos do outro. O relato daquele episódio foi seguido pelo comentário: "e*les sempre compram e criticam quem compra voto"*.

"*Compram-se votos*" de múltiplas formas: com um carregamento de tijolos ou telhas, com pinga, caixões, dentadura, cobertor, sacos de feijão distribuídos pela prefeitura no período eleitoral, água, através da distribuição de cisternas[294] e controle no abastecimento de água. "Compra-se voto" até quando se pede voto com insistência ou quando se lança mão das manobras da linguagem, da *treta*, por exemplo, para convencer o eleitorado a passar para seu lado.

Depois de um discurso exaltado de um político ou cabo eleitoral, era comum escutar o comentário de que aquele orador eloquente estaria querendo "comprar o povo". A "compra do voto", em sua forma difusa, não implica garantia de uma adesão inflexível que se estenderia ao momento da votação, pois não cria uma relação de obrigação assimilada a uma *dívida*.

No entanto, essas ações de troca sem garantias podem se transformar em *dívidas* quando o candidato faz a cobrança de maneira explícita. Cobrar por um compromisso ou por uma obrigação não efetuada é considerado ilegítimo[295]. Mais uma vez, observa-se a precaução de não levar muito a sério a *política*, que é vista como exterior e transitória. Dar coisas aos candidatos ou a cabos eleitorais, como alimentação ou hospedagem, durante período eleitoral, pode ser uma forma de interromper a efetuação da *dívida*. Esse último aspecto faz com que os votos sejam distribuídos e as negociações que o precedem se façam de forma a não consolidar ou sedimentar *dívidas*[296].

Nessas atitudes, subsiste um esforço de fazer com que as negociações sejam mais imediatas, para não arrastar *dívidas* e compromissos, uma tentativa de fazer das eleições um

---

[294] A distribuição de cisternas de vinil pela CODEVASF era assimilada como parte das negociações eleitorais. Diferentemente das cisternas de placa que demanda o trabalho de construção civil, as cisternas de vinil são pré-montadas, o que facilita sua rápida distribuição.

[295] Ao comentar sobre esse tipo de comportamento dos políticos, de tratar voto como dívida, um amigo lamentou que o voto deveria ser secreto de verdade. As seções eleitorais nas comunidades são pequenas. Ao conferir as estatísticas da votação por seção eleitoral, o candidato acaba descobrindo quantas pessoas realmente votaram nele. Alguns candidatos derrotados deduzem os votos que deixaram de ganhar e voltam à comunidade, cheios de ressentimento, para cobrá-los, como quem cobra por uma dívida. Para evitar essas cobranças de pretensas dívidas, por vezes, o voto para vereador é depositado em candidato mais distantes do círculo de convívio das comunidades rurais.

[296] Como a dívida pode comprometer a salvação da alma, ela é considerada um assunto perigoso demais para ser agenciado levianamente nas negociações eleitorais.

jogo que vale a pena ser jogado, em que ninguém se sinta obrigado. Pois, depois das eleições, os políticos somem e, então, os candidatos Cocás e Jacus, como disse Odetina, "*viram tatus, entram na terra e suvertem*".

O voto não é, portanto, assimilado a uma adesão ou lealdade, mas tomado como uma aposta. A emoção da aposta no lado dos Jacus ou dos Cocás faz da política eleitoral um jogo envolvente. Algumas pessoas recorrem a oráculos divinatórios para prognosticar qual dos dois lados irá ganhar. Há uma *experiência*[297] usual agenciada para antever os resultados das eleições. Em uma noite de segunda-feira, plantam-se dois grãos de feijão. Um representará os Jacus, outro, os Cocás. Nos dias seguintes, acompanha-se o nascimento e o crescimento das plantas. Aquele grão de feijão que sair na frente no processo de germinação e brotar primeiro será interpretado como sinal da vitória do candidato que representa. Outra *experiência* é observar a fotografia dos candidatos estampada nos adesivos e santinhos[298]. Se na fotografia aparecer apenas uma das orelhas do candidato, é sinal de má sorte. Observando os vários sinais da política, ponderando o poder de mobilização dos grupos em disputa, consultando-lhes a sorte, as pessoas fazem suas apostas. O que torna esse jogo de apostas estimulante é a imprevisibilidade do desfecho.

---

[297] *Experiências* são agenciamentos divinatórios.

[298] *Experiência* análoga à *experiência* de Sexta-feira da Paixão em que, ao acordar, a pessoa coloca água na bacia e assunta seu próprio reflexo. Se a pessoa não visualizar as orelhas na imagem refletida, isso é sinal de má sorte e indica a possibilidade dessa pessoa *não passar aquele ano*, ou seja, morrer.

5.4. A divisão

5.4.1. Similaridade e diferenciação

Cotidianamente, as pessoas da Malhada mantêm múltiplas alianças com os movimentos sociais, as comissões da diocese e o sindicato. As mobilizações do tempo de política pressionam para converter essa multiplicidade de alianças em adesões exclusivas e rijas e transformar alianças flexíveis e situacionais em lealdades irrestritas.

Os candidatos e seus cabos eleitorais reivindicam aos eleitores "fidelidade" nas adesões e rigidez nas alianças partidárias, ainda que essas não se sustentem por muito tempo, já que, na dinâmica das articulações partidárias, eles mesmos "pulam" de um lado para outro. Tomar seriamente o antagonismo eleitoral exclusivista é submeter uma segmentaridade flexível a uma formatação segmentar rígida. Tal percepção flexível e transitória das filiações e ajustamentos de grupos decorre da concepção quilombola segmentar da socialidade.

Conforme relatado no episódio de abertura deste capítulo, Joaquim e Teresa buscaram acolher a solicitação de apoio à candidatura do padre de maneira diplomática, tentando flexibilizar as múltiplas alianças que eles precisam manter ativas cotidianamente. Essa forma diplomática de lidar com os políticos leva em consideração a transitoriedade dos arranjos entre candidatos e partidos e da política e cuida para que, depois das eleições, seus aliados não se transformem em desafetos.

A diplomacia de Teresa e Joaquim é uma maneira de lidar com a contingência e a instabilidade das coligações e alianças da política eleitoral em que a rivalidade dura apenas um período determinado e não é recomendável levá-la muito a sério. Antigos inimigos passam para o mesmo lado. Os políticos e seus apoiadores chegam às casas da comunidade requisitando adesão irrestrita para, alguns dias depois, o jogo virar radicalmente e alinharem-se todos ao mesmo lado. Ao me explicar sobre essa instabilidade e transitoriedade das alianças e rivalidades na política, Joaquim comenta: *"Político é assim: um maltrata o outro e depois estão os dois tomando cerveja juntos!"*

Nesse cenário, a *treta* constitui o modo como a criação de sentido quilombola, fundada na segmentaridade linear e binária, significa a segmentação concêntrica que tenta criar um "nós" englobante, uma identidade que subsume a multiplicidade de divisões. Conforme esse ponto de vista, a simbolização convencional do discurso conciliador dos sindicalistas das INB ou da ação coletiva e da representação política requisitada pelos delegados do PT, por exemplo, é considerada ilegítima.

Os enunciados que nascem em um contexto de mobilização coletiva, como “o povo é unido”, “a comunidade é uma só”, “os quilombolas votam em fulano”, podem ser denunciados como *treta*. A acusação da *treta* mostra que há algo enganoso e ilegítimo nos enunciados que mobilizam categorias totalizantes ou pretendem criar como efeito uma identificação entre as pessoas.

Essa percepção acerca do modo de convencionalização da ação coletiva como *treta* encontra seu sentido completo quando retomamos os princípios de similaridade e diferenciação, por meio dos quais as pessoas da Malhada agenciavam suas relações de parentesco.

Conforme discuti no capítulo 1, a socialidade é criada pela ação de diferenciação adequada da *brincadeira*. Mas essa ação deliberada que cria e singulariza vínculos se efetua sobre um fundo de “similaridade”, no sentido de indistinção, pensado como uma rede difusa e extensa de conexões que o dispositivo de ‘*tocar parenteza’* torna parcialmente visível. Importa destacar aqui que a *parenteza* é vitrual, enquanto uma qualidade abastrata, pressuposta e anterior à ação diferenciante do compadrio e da *brincadeira*[299].

O campo relacional de referência é o compadrio, o qual cria ou ativa relações horizontais agenciadas pelo humor. No capítulo 2, a *pirraça*, enquanto uma forma de diferenciação adequada e imanente, agencia o humor para combater formas de diferenciação hierárquicas que emergem dentro da comunidade ou provêm de fora dela. A *pirraça* cobra a reposição de um plano imanente que é contrainventado pela ação diferenciante das *brincadeiras* e dos antagonismos.

As pessoas conjuram a assimetria na medida em que se diferenciam sem parar. Mas essa configuração horizontal das relações sociais não é regida ou garantida por um princípio de identidade e não se ampara em nenhuma entidade transcendente capaz de unificar e sujeitar a todos igualmente[300]. Essa diferenciação imanente é um movimento e não uma condição garantida por princípio. A horizontalidade das relações é dada e, ao mesmo tempo, construída, na medida em que é contrainventada e reativada pela ação diferenciante.

Muitas vezes, as divisões e cisões entre grupos de parentes e vizinhos se efetuam de

---

[299] Acompanho aqui a configuração da semiótica de Wagner (2010), segundo a qual os vários contextos de significação de uma cultura são inventados enquanto um processo mais geral da simbolização. No entanto, alguns contextos serão concebidos como “primários” ou “inatos” e, outros, como construídos pelas pessoas. Cada cultura localiza de maneira particular a experiência em domínios diferenciados como dado ou construído.

[300] Como é suposto nas declarações formais: “todos são iguais diante de Deus”, ou “todos são iguais diante do Estado ou perante a Lei”, em que uma igualdade declarada como princípio acaba por legitimar a hierarquia e a desigualdade de acesso a recursos materiais, educacionais, etc. Portanto, é plausível que uma igualdade declarada ao custo da legitimação de uma entidade transcendente seja considerada enganosa, uma vez que essa convenção política da igualdade tem, por fundamento, o Um.

maneira a conjurar a emergência de uma diferenciação inadequada (hierárquica e centralizadora) e recobrar a horizontalidade das relações vista como original e essencial à socialidade. As divisões segmentares são agenciadas de modo a recusar ou evitar uma concentração de poder. Cotidianamente, as pessoas diferenciam suas ações de modo a obviar qualquer pretensão de unificação.

Do ponto de vista desse modo de simbolização para o qual a horizontalidade das relações é dada, qualquer ação humana que veicule um apelo à identidade, à unificação e à igualdade soa como ilegítima ou enganosa, portanto, como *treta* ou *desaforo*.

5.4.2. Segmentaridades

A comunidade e a Associação não constituem unidades ou instâncias que autorizem qualquer pessoa a falar pelos demais. A construção da segunda igreja, em outra localidade conhecida como Rocheira, foi um dos episódios mais recentes de cisão na Malhada e que quebrou, assim, a centralidade da primeira igreja[301]. No ano de 2008, Teresa retornou à comunidade, depois de ter permanecido por vários meses na cidade de Palmares Paulista para tratar de um problema de visão. Ela retornou recuperada e disposta a pagar uma promessa feita a Santa Luzia, segundo a qual, se ela fosse curada, iria ajudar a reformar a igreja da comunidade.

Determinada em seu propósito de pagar a promessa, Teresa conseguiu angariar quase todo o dinheiro necessário para custear a reforma da igreja através da rifa de um bezerro. No entanto, Odetina, que, então, coordenava a comunidade religiosa, não quis aceita-lo, alegando que a igreja deveria ser construída por todos e não apenas por uma única pessoa. Teresa foi acusada de ser "exibida", mas reconheceu, na atitude de Odetina, uma reivindicação de autoridade de quem queria falar em nome da comunidade.

Para '*tirar Odetina do certo'*, Teresa não desistiu de sua promessa e, em uma atitude de desobediência e afronta, construiu outra igreja com a ajuda de seu filho, Zequinha. A nova capela ficou pronta antes mesmo de se terminar a reforma da primeira igreja. Contando com o apoio do padre Osvaldino, Teresa conseguiu o reconhecimento de sua igreja pela diocese, que

[301] Há muitas comunidades rurais no município e para atender a todas elas, os padres da paróquia celebram apenas três missas por ano em cada comunidade. A Malhada é a única comunidade rural a ter duas igrejas com santos padroeiros diferentes (igreja de Santo Antônio e igreja de Nossa Senhora Aparecida e Santa Luzia) e ter duas missas por ano ministradas por padres da paróquia.

passou a ter por padroeira Nossa Senhora Aparecida[302]. A partir desse episódio, as pessoas da Malhada passaram a se distribuir entre essas duas igrejas nas rezas semanais e nas atividades do calendário religioso católico.

A primeira igreja foi construída em 1972 pela ação de missionários católicos no processo de instituição das Comunidades Eclesiais de Base. O ato de criação da comunidade destacou uma localidade chamada Malhada, que passou a dar nome à comunidade, subsumindo múltiplas localidades conhecidas como Marimbu, Lagoinha, Suçuarana, Maçaranduba, Veredinha, Roxeira, Lajedinho e Tanquinho. Alípio contava que "*antes não existia Malhada*", referindo-se ao sentido centralizador que esse nome adquiriu depois da criação da comunidade eclesial de base, pois "malhada" era apenas um nome dado a um lugar onde se criavam ovelhas.

Reagindo a essa centralização, as famílias que moram no local conhecido como Lajedinho buscaram se diferenciar desse aglomerado de localidades sobrecodificados como Malhada e renomearam a localidade como "comunidade do Lajedinho", sem que, para isso, fosse criada uma comunidade eclesial de base própria.

O Lajedinho, que antes concentrava as principais atividades religiosas, como a reza da Via Sacra e a reza da Santa Vela Cruz[303], perdeu sua centralidade religiosa com a construção da primeira igreja e a fundação da comunidade eclesial de base da Malhada. O santo padroeiro do Lajedinho, Santo Antônio, passou a ser o padroeiro da Malhada. E as imagens de Santo Antônio e Nossa Senhora da Conceição, guardadas na casa de Caçula e Elsino, que conduziam as rezas do Lajedinho, foram abrigadas na igreja da Malhada, reconhecida como o local legítimo de culto, sancionado pela diocese.

No ano de 1994, foi criada a Associação de Agricultores Familiares da Malhada de Maniaçu, como um esforço do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Caetité para contornar o conflito da Malhada com os vizinhos da localidade da Lagoinha, que pretendiam apropriar-se da terra da Queimada.

Se, por um lado, a criação da Associação possibilitou a Malhada concentrar, além do centro religioso, também um centro cívico, que tomou como sede o prédio escolar municipal desativado, por outro, a centralidade da comunidade eclesial de base foi dividida. Enquanto que

---

[302] A paróquia regula a escolha do santo padroeiro pelas comunidades, de modo a garantir uma distribuição mais equânime de santos padroeiros entre elas. Nossa Senhora Aparecida é muito requisitada como padroeira, mas poucas comunidades conseguem essa permissão da diocese. O reconhecimento da paróquia e a escolha da padroeira rendeu certo prestígio à igreja de Teresa, cuja missa anual, no mês de outubro, mês de devoção à Nossa Senhora Aparecida, reúne vários devotos das comunidades próximas.

[303] As pessoas se referem ao "Dia de Santa Vera Cruz" substituindo "vera" por "vela", de modo a enfatizar a importância da luz da vela no momento da morte.

a comunidade eclesial de base comunicava e difundia informações vindas da Diocese, a Associação fazia a mediação entre seus associados e o Sindicato e a Secretaria de Assistência Social da prefeitura.

Além disso, a Associação conseguiu reintegrar a localidade dissidente do Lajedinho através da filiação de seus moradores. A Associação passou a coordenar o cadastro dos agricultores, o qual constituiria um importante registro para futuras solicitações de aposentadorias e de outros benefícios do INSS encaminhadas pelo Sindicato. Assim, as funções de coordenador sindical e de coordenador da Associação passaram a se confundir.

Por muitos anos, a Associação não manteve eleições regulares, não teve uma programação própria de atividades e chegou a ser abandonada, algumas vezes, por força do enfrentamento entre as pessoas da Malhada e do Lajedinho.

A partir de 2008, os programas governamentais de Eletrificação Rural e de Construção de Cisternas revigoraram a Associação, que passou a ter a função de cadastrar os beneficiários dos programas e cumprir uma organização mínima de atividades e reuniões. Essa nova centralidade da Associação da Malhada na condução das reuniões requisitadas pelos gestores dos programas governamentais levou as pessoas do Lajedinho a romperem sua vinculação com a Associação da Malhada para se filiarem à Associação da comunidade de Lagoa de Pedra.

O processo de obtenção da certidão quilombola, aberto por iniciativa do Movimento de Mulheres Camponesas de Caetité, criou um novo estatuto e atribuiu um novo nome à Associação, que passou a se chamar, a partir de 2011, Associação de Agricultores Familiares do Quilombo de Malhada. As reuniões que se seguiram à regularização da nova Associação destinaram-se a produzir documentos que seriam enviados para a Fundação Cultural Palmares como parte do processo administrativo aberto para a obtenção da Certidão Quilombola. Alguns desses documentos requisitavam aos quilombolas informações sobre a história da ocupação daquelas terras por seus parentes mais antigos, tarefa que, inevitavelmente, envolvia as pessoas do Lajedinho, conectadas à Malhada por relações de parentesco.

A “questão quilombola” foi, inicialmente, assimilada como sinônimo de novas e mais estreitas ligações com programas do governo de moradia e infraestrutura. Como a filiação do Lajedinho a outra associação o havia deixado fora do alcance dos programas de eletrificação rural e de construção de cisternas, a “questão quilombola” o encorajou a retomar seus vínculos com a Associação da Malhada. Mas as tensões continuavam muito vivas nas reuniões que, muitas vezes, eram interrompidas pela iminência de cisão entre Malhada e Lajedinho.

Por duas vezes, a reunião para produzir a ata de “declaração de autoreconhecimento quilombola”, solicitada pela FCP, foi interrompida por dissidências entre Malhada e Lajedinho.

A palavra “quilombola” poderia tanto provocar adesões quanto cisões. O Lajedinho ameaçava cindir todas as vezes que a palavra “quilombola” remetia a conexões com os programas sociais governamentais de que tinha ficado excluído. As pessoas do Lajedinho acusavam a Malhada de tê-los privado de energia elétrica e água como uma retaliação em relação à desvinculação da Associação. Mesmo com essas dissidências, a ata em que os associados deveriam manifestar o autoreconhecimento quilombola foi aprovada e enviada para a FCP em maio de 2012.

A cisão entre Malhada e Lajedinho tornou-se dramática quando o processo de titulação do território coletivo começou a ser discutido nas reuniões da Associação com o auxílio da CPT e de sua Assessoria Jurídica. A princípio, a reivindicação da titulação do território quilombola foi aventada como um mecanismo para refrear a apropriação das terras da Queimada pelo empreendimento de energia eólica. No entanto, a sobrecodificação da “propriedade” trouxe outros dilemas mais sérios para a Malhada, os quais serão esmiuçados no capítulo 6. A proposta da titulação coletiva do território despertou, entre as pessoas do Lajedinho, a suspeita de que aquele seria um golpe final de centralização da Associação da Malhada, que tomaria para si não só as terras dos associados como também as terras dos mortos e dos parentes que vivem em São Paulo[304]. Então, Lajedinho rompeu novamente com a Associação da Malhada.

Quando eu participava das reuniões da associação como escritora de atas e auxiliava no encaminhamento de documentos, observei o cuidado que as pessoas tomavam para que a conclamação de todos para uma tarefa ou ação coletiva não trouxesse a marca de uma prerrogativa de quem estava convocando. ‘Falar em nome da comunidade’ seria o mesmo que sobrecodificar a multiplicidade e as ações diferenciantes das pessoas. O “nós” da comunidade ou dos quilombolas era um “nós” circunstancial e parcial[305].

A segmentariadade[306] constitui um modelo da teoria política quilombola que permite

---

[304] No processo de titulação do território coletivo, embora as terras sejam resguardadas pela União a titulação é feita em nome da Associação. A titulação fortaleceria ainda mais a Associação. No capítulo 6, veremos os dilemas das formas de sobrecodificação da propriedade.

[305] Refiro-me à multiplicidade de nós parciais de que fala Clastres (2011, p. 238). Segundo a lógica da diferença que Clastres teorizou acerca das sociedades indígenas, a afirmação da vida seria a criação da diferença, ao passo que a identificação, ao eliminar do seu horizonte a alteridade, seria um movimento em direção à morte da sociedade. Essas comunidades quilombolas em constante cisão parecem professar dessa “diferença irredutível”, que alimentaria o movimento centrífugo e dispersivo.

[306] Essa lógica segmentar se contrapõe à lógica da identidade, uma vez que o fundamento da socialidade é o antagonismo diferenciante, inclinado à cisão, e não o princípio da identificação e da unidade. Uma maior proximidade entre os agentes ou segmentos implica maior antagonismo e rivalidade, ao invés de conduzir à identificação ou a uma relação de pertencimento. Trata-se aqui de uma segmentaridade particularmente binária, uma das modalidades de segmentaridade caracterizadas por Deleuze e Guattari (1996), em que a Associação cria um contraponto dual em relação à Comunidade Eclesial de Base instituída, a segunda igreja divide a prerrogativa de culto da primeira, o Lajedinho restitui o dualismo antagônico contra o movimento de centralização da Malhada, em uma relação de oposição e, ao mesmo tempo, de complementaridade.

interpretar as dissidências e cisões imanentes à socialidade, bem como os arranjos e antagonismos da política partidária, de maneira flexível e conferindo prioridade para a multiplicidade de alianças. A segmentariadade[307], aqui, conforme a recuperação ou reabilitação conceitual que Goldman (2001) faz dessa noção cara ao pensamento antropológico para pensar a participação política do movimento negro de Ilhéus, não é um traço da morfologia social de determinadas sociedades, mas um movimento da ordem do pensamento e, portanto, uma imagem conceitual constitutiva de uma teoria política específica que, nesta ocasião, é singularizada pelo ponto de vista quilombola. Mas trata-se de uma teoria política fortemente pragmática, que tanto significa quanto orienta as ações das pessoas.

5.4.3. A divisão entre Jacus e Cocás

O *tempo de política* representa a interferência de outro modo de convencionalização das relações sociais. Nesse ponto, a convenção da identidade e da ação coletiva mobilizada nos discursos no tempo da política inverte o modo de simbolização quilombola diferenciante ao ponto de essa ação deliberada de criar a convergência ser vista como uma *treta* por princípio.

A divisão é constitutiva da disputa eleitoral que, em várias cidades do interior do país, assumem uma configuração dual que encompassa rivalidade e antagonismo em sua expressão mais intensa. Pesquisas feitas pelos pesquisadores do NuAP (Palmeira e Heredia, 2009; NuAP, 1998) em vários contextos etnográficos indicam que a divisão constitui a marca da ruptura do tempo da política em relação ao cotidiano. Enquanto um princípio de organização das relações pessoais, a política é divisora e o tempo da política é visto como um tempo em que a divisão é tolerada e estimulada. Essa formulação traz consigo o pressuposto de que, nas relações cotidianas, a divisão não seria bem vista.

Nesse ponto, a percepção dos quilombolas me parece oferecer uma formulação diferente do sentido da ruptura que o tempo da política instauraria. Em um cotidiano recortado por múltiplas e incessantes divisões, o tempo da política sobrevém instituindo uma divisão tomada em termos absolutos. Conforme pincelei rapidamente nas seções anteriores sobre esse modo de socialidade, a ação diferenciante é a regra, ao passo que a ação coletivizadora é

[307] A segmentaridade é uma lógica ou uma forma de percepção através da qual se pensa a política e que se contrapõe às teorias políticas centradas no Estado (Goldman, 2001). Assim, tanto as ações dispersivas dos quilombolas quanto as ações do movimento social e dos partidos políticos podem ser interpretadas e percebidas de maneira segmentar, quando se descentra o foco do Estado enquanto imagem do pensamento.

circunstancial, motivada por uma força extrínseca e, por isso também, não se mantém por muito tempo.

A divisão e o antagonismo, portanto, não são alheios ao tecido social quilombola. As pessoas se rivalizam cotidianamente nas *brincadeiras*, *pirraças* e outros agenciamentos agonísticos. Eventualmente, algumas formas de segmentaridade ganham relevo, como a cisão entre Malhada e Lajedinho, entre duas igrejas, entre a associação e a comunidade. Além disso, as acusações de feitiçaria e os episódios de violência também podem criar rupturas dentro da parentela.

Segundo essa percepção minoritária da política, a divisão não é vista como um problema em si, já que as segmentariadades flexíveis e parciais operam entre os quilombolas múltiplas divisões. A rivalidade e o antagonismo de suas ações diferenciantes garantem a dispersão e a segmentaridade. Assim, o tempo de política não representa a intrusão da divisão na comunidade, mas sim a intrusão transitória de outro tipo de divisão, que tem como motor a violência e não o humor.

Do ponto de vista desse modo diferenciante de simbolização, a divisão entre Cocás e Jacus é um enfrentamento "justo". Os dois lados têm um poder de mobilização similar ou, pelo menos, comparável. O enfrentamento é visto como um duelo entre iguais, muito embora o *lado* que está na situação tenha suas precedências e prerrogativas na tarefa de mobilização de apoio. Os dois são igualmente capazes de demonstrar força e de rivalizar nos comícios e propagandas eleitorais.

O problema das trocas de provocações na política aparece quando elas anseiam, no final, a conquista ou a dominância de um *lado* sobre o outro. Durante as campanhas, os dois *lados* mantêm um equilíbrio instável de forças para, após a votação, por uma diferença pequena de votos, um dos lados se tornar o vencedor.

É a unificação efetuada no desfecho eleitoral que instaura um problema na divisão e constitui o fim transitório da rivalidade pública entre Cocá e Jacu em favor da afirmação de um dos grupos políticos, o que acaba com os *lados* provisoriamente.

A política é reconhecida pela divisão, no entanto, é equivocado afirmar que ela introduz divisão onde existe unidade ou coesão. O problema que essa divisão extrínseca coloca à dinâmica das relações sociais da comunidade negra rural é o risco da rivalidade violenta da disputa eleitoral sobrecodificar todas as outras divisões parciais, fazendo convergir as pequenas diferenças proliferantes no cotidiano em uma grande diferença que se objetifica no dualismo da disputa entre Jacus e Cocás.

Temporariamente, essa grande divisão tende a ter prerrogativa sobre as outras. Mas

ela não é capaz de reduzir ou polarizar as pequenas divisões parciais. A oposição entre Malhada e Lajedinho, por exemplo, não afeta em nada as adesões a um dos *lados*. Do mesmo modo, vizinhos e parentes que se rivalizam cotidianamente podem estar do mesmo lado durante as disputas entre candidatos a prefeito.

Outro problema, do ponto de vista nativo, é que essa outra forma de rivalidade é regida por outra lógica ou outro modo de funcionamento da divisão que, em primeiro lugar, cria dois lados homogêneos em uma oposição encenada como se fosse absoluta e, em segundo lugar, ao final da disputa de caráter concorrencial, cria uma divisão assimétrica entre vencedores e vencidos, que reduz o duelo ao triunfo de apenas um dos *lados*. Nesse ponto, a divisão que se deu entre grupos se torna uma divisão entre aqueles que vão ocupar o aparelho municipal e todos os outros.

5.4.4. Problema na distribuição

Embora cada um tenha um lado, Jacu ou Cocá, na comunidade, a permanência de um lado no poder municipal, por vários mandatos consecutivos, é considerada abusiva. A sucessão dos grupos políticos é vista como uma maneira de redistribuir cargos para que outras pessoas possam se beneficiar temporariamente de uma renda mensal. A sucessão é valorizada como um modo, ainda que precário, de dar a vez a outro grupo e seus aliados e apoiadores. Segundo essa concepção, cada grupo tem sua vez.

O problema da assimetria que o desfecho eleitoral instaura pode ser contornado com a alternância dos grupos políticos no poder municipal. Não lhes parece justo ou adequado que um único grupo político permaneça na prefeitura durante muito tempo. Isso vale também para vários postos de trabalho comissionados, como a função de motorista, merendeira, professora e trabalhador da limpeza urbana. Os antigos motoristas, agentes de saúde ou merendeiras, que apoiaram o grupo derrotado na última eleição, por exemplo, aguardam “sua vez” de ocupar o cargo do quadro municipal de funcionários a cada disputa eleitoral. A sucessão dos grupos políticos e de seus aliados é vista como o fluxo normal e adequado.

Segundo essa lógica redistributiva, não se reprova, por exemplo, o fato de um motorista ocupar a vaga que era ocupada por outro. Todavia, quando há alternância de grupo político, é muito mal vista aquela pessoa que faz de tudo para se manter no cargo, impedindo outra pessoa, que esteve desempregada, ocupe-o.

Na impossibilidade de garantir, na política, a efetividade da lógica quilombola segundo a qual "*um só não pode ganhar*", espera-se que o grupo vencedor "não ganhe" por muito tempo. Segundo essa lógica, esse arranjo assimétrico não pode se manter indefinidamente.

Algumas vezes, as pessoas da Malhada decidem solucionar, por conta própria, o problema da distribuição instituído pela preeminência de um mesmo grupo político na prefeitura ao longo de quatro anos. Quando, há alguns anos, na comunidade, uma mulher permaneceu por mais de um ano recebendo uma remuneração pelo trabalho de merendeira, meio salário mínimo na época, concedido pelo grupo político vencedor das eleições, o direito de exercício dessa função foi questionado por outras mulheres da comunidade. Como a merendeira empossada não tinha filhos em idade escolar, as outras mulheres julgaram que aquele cargo deveria ser compartilhado com alguém que tivesse muitos filhos pequenos, dividindo entre duas mulheres as incumbências daquele cargo e seu salário.

Do ponto de vista da merendeira, ela estava alimentando "os filhos dos outros" e, por isso, requeria ajuda das mães no árduo trabalho de buscar água na fonte. Esse impasse instaurou um conflito na comunidade, que culminou na renúncia da merendeira empossada pelo grupo político em exercício na prefeitura em favor da mulher que tinha mais filhos.

A caracterização dessa lógica nativa de redistribuição confere sentido às mudanças "de lado" ao longo das várias disputas eleitorais. Mesmo aquelas pessoas que declaram sua aliança a um grupo político determinado estão inclinadas a concordar com o revezamento entre Cocás e Jacus no poder municipal.

5.4.5. Distúrbio na divisão: um padre na política

Mesmo fora do *tempo de política*, a vida social do município de Caetité é marcada por fortes divisões. Nos primeiros meses de minha pesquisa de campo em Caetité, conheci um cotidiano fraturado pela oposição entre a CPMA e as INB. A *Urana* e o padre Osvaldino enfrentavam-se em uma oposição frontal. Como articulador e entusiasta do movimento social ambiental e antinuclear no município, o padre era visto como uma das poucas pessoas que não temiam a *Urana*.

Desde sua chegada à Caetité, no ano de 2007, o padre, de fortes convicções ambientalistas, encarnou a principal figura de oposição à empresa. As denúncias de contaminação ambiental por urânio, enunciadas desde 2001, alcançaram maior ressonância

através da articulação do padre a redes nacionais e internacionais dos movimentos ambientalistas. As denúncias e os enfrentamentos são dramatizados nas duas rádios de Caetité, rádio Educadora Santana da diocese AM[308], com maior alcance no campo, e a rádio Cidade FM, aliada ao prefeito e às INB, com maior alcance na cidade.

No ano de 2008, o lançamento do relatório do Greenpeace[309] constatou e tornou pública a contaminação nas águas subterrâneas de Caetité. O resultado foi divulgado através de uma reportagem da TV Record sobre o caso. A alarmante constatação da contaminação radioativa propalada pela mídia dividiu as opiniões entre os moradores da cidade e acirrou ainda mais conflito entre padre e INB. As notícias daquele ano repercutiram por todo o interior da Bahia e a cidade de Caetité, conhecida por abrigar reservas de água mineral cristalina, que juntamente com o clima frio das serras a singularizavam como uma preciosa exceção na região do semiárido, passou a ser estigmatizada. Os viajantes, receosos, começaram a evitar se hospedar na cidade, provar da comida e das águas de seus restaurantes e lanchonetes.

Para contornar esse estigma, algumas pessoas preferiram se amparar no discurso das INB, que negava qualquer possibilidade de contaminação e instava para que as pessoas confiassem nos relatórios de seus técnicos. A empresa recrudesceu uma campanha publicitária para deslegitimar as denúncias do padre e recobrar a autoridade técnica da empresa que arrogava falar "em nome da Ciência". Agitados por essa campanha de silenciamento e deboche, dizem que os apoiadores das INB murmuravam maliciosamente a ameaça de jogar o padre em um tambor de urânio.

Mas nem todo morador de Caetité se convenceu disso. E essa desconfiança em relação à Urana ressurgiu em uma revolta popular que eclodiu na madrugada do dia 15 de maio de 2011. Uma multidão de quase três mil pessoas, segundo projeção dos agentes da CPT, bloqueou nove carretas carregadas de material radioativo com uma barricada. Como me conta Maria de Epídio, relembrando os detalhes dos relatos que ouvira do episódio, que ficou conhecido como o protesto de 15 de maio, "*Foi uma estacação. Chegou carreta com retocagem e foi como uma guerra, as mulheres com as panelas e paus*".

---

[308] A rádio da diocese contava com programas semanais dirigidos pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais e pelo Movimento de Mulheres. O programa de maior audiência era a programação de entrevistas ao meio-dia, depois da oração da família. A rádio Educadora mantém um calendário religioso organizado e informa sobre missas e recados das comunidades. O site é atualizado diariamente com notícias diversas, denúncias relatadas por moradores do campo ou pela CPT e informações sobre as ações dos movimentos sociais e comissões paroquiais. A rádio tem 33 anos de história e é reconhecida como a precursora do sertão baiano.

[309] Com o relatório intitulado "Ciclo do Perigo: impactos da produção de combustível nuclear do Brasil", a organização Greenpeace divulgou os resultados das análises de amostras de água e de solo coletadas nas adjacências da mina que identificaram, em 10 das 14 fontes analisadas, uma concentração de urânio superior ao limite estabelecido pela Organização Mundial de Saúde (OMS). (Cf. GREENPEACE, 2008).

Um cordão de pessoas bloqueou a Ladeira da Saudade, na entrada sul da cidade, próximo ao cemitério. Nem mesmo a escolta policial que acompanhava as carretas conseguiu impedir o bloqueio. A querela seguiu por toda a madrugada. Sem solução de acordo, as carretas tiveram de buscar outro caminho que desse acesso à Maniaçu, através da cidade de Lagoa Real. Mas essa pequena cidade também reagiu violentamente à chegada das carretas. Embora a quantidade de moradores mobilizados na praça central fosse menor, os manifestantes cresciam em indignação, a ponto dos agentes da CPT, que acompanhavam a mobilização, recorrerem a um megafone, improvisado na última hora, para acalmar os revoltosos[310]. Lagoa Real sofria as mais graves consequências da exploração do urânio em razão das águas utilizadas na mina refluírem para os reservatórios daquele município, que fora emancipado de Caetité há pouco mais de 20 anos.

Com todas as vias bloqueadas por aquela revolta, as carretas se dirigiram para o pátio da Polícia Militar, no município vizinho de Guanambi, onde aguardou a apuração de um inquérito civil movido pelo Ministério Público. O padre Osvaldino, como coordenador da CPMA e principal liderança reconhecida naquela revolta popular, engrossou o coro dos revoltosos que denunciavam o carregamento de lixo radioativo contido nas carretas. O gerente da empresa se defendeu publicamente assegurando que aquele material fora cedido pela instalação da Marinha do Brasil, localizada no município paulista de Iperó, para ser aproveitado e beneficiado na usina de urânio das INB.

Uma comissão interinstitucional provisória, integrada pela CNEN, Ibama e membros da CPMA, foi designada para acompanhar a avaliação do conteúdo do carregamento e, então, as carretas foram liberadas com a condição de que todo o material fosse reacondicionado em tambores, na mina de Caetité, e logo seguisse seu destino final, o porto de Salvador, de onde embarcaria para a França. Aquele episódio havia recrudescido o embate entre o movimento ambientalista, liderado pelo padre Osvaldino, e as INB, defendidas pelo gerente Hilton Mantovani e apoiadas pelo poder executivo municipal, sob a administração de seu funcionário licenciado, Zé Barreira.

Durante aquele primeiro mês de trabalho de campo, em outubro de 2011, padre Osvaldino havia recebido ameaças de funcionários das INB. As lideranças da igreja e os seminaristas sempre cuidavam em acompanhá-lo em suas celebrações pelo interior do município. Em suas viagens, eu pude conhecer um vasto circuito de comunidades rurais de Caetité e seu engajamento político e religioso nas mobilizações da CPMA.

---

[310] Esse episódio me foi relatado por João e Gilmar, agentes da CPT do Sudoeste baiano.

Os moradores das comunidades rurais encontravam no padre um forte apoio para enunciar e repercutir suas queixas contra as ações dos empreendimentos recém-chegados ao município e, em contrapartida, prestavam solidariedade sempre que o padre precisava. Quando o padre foi processado judicialmente pelas INB, por injuria e difamação, em março de 2010, uma extensa mobilização de moradores das comunidades rurais em frente ao Fórum da cidade, durante a audiência pública, além do apoio dos movimentos sociais ambientalistas, ajudou-o a reverter o curso do processo a seu favor[311].

Mais do que um representante da igreja, padre Osvaldino era recebido como um aliado no enfrentamento de problemas suscitados pela instalação de empreendimentos do setor energético e mineral ao longo do interior do município. Nas suas visitas às comunidades, ele era tratado com a opulência de refrigerante e carnes na mesa que cabia aos padres, mas também com a licenciosidade de quem se abre às *brincadeiras*, sabe *pirraçar* e deixar-se ser *pirraçado*. O padre era reconhecido como um contumaz *enfrentante*, muito hábil nas artes da *pirraça*.

Nas celebrações, ele se dividia entre duas vocações: a liturgia e a mobilização social. Antes dos ritos finais, a reflexão dele se contextualizava no momento presente, aturdido por obras e pelo assédio de funcionários das empresas.

Durante as viagens que fazíamos, padre Osvaldino me dizia que tentava controlar seus ímpetos ativistas, mas sentia a participação no movimento social como uma vocação tão forte quanto o sacerdócio. A decisão de "entrar na política" não foi fácil. Aos poucos, o propósito de se candidatar para prefeito foi ganhando forma e aliados que viam nele a possibilidade de interromper a sucessão de famílias da elite rural no poder municipal.

Enquanto o acompanhava nas celebrações, eu via uma liderança crescendo e o político envolvendo o padre. Depois da locução de dois programas na rádio Educadora Santana de Caetité e dos atendimentos na secretaria da paróquia, ele partia em viagem para as comunidades rurais, onde cumpria um roteiro de celebrações que terminava à noite. A principal missa na catedral, no domingo à noite, ficava ao seu cargo e reunia uma pequena multidão que se espremia na porta da igreja. Era uma figura de carisma transbordante, que atraia até mesmo pessoas que estavam do lado das empresas. De vez em quando, ele mesmo se surpreendia com a quantidade de funcionários das empresas recém-chegadas à cidade em suas celebrações. Às vezes, era a figura do padre que obviava a figura do ativista.

---

[311] Em novembro de 2011, foi feita uma nova mobilização intitulada "Novembro Amarelo" que reuniu muitos moradores das comunidades rurais de Maniaçu, militantes ambientalistas e pesquisadores universitários para o lançamento oficial do relatório redigido pela Plataforma DHESCA (Direitos Humanos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais).

Tanto nas tarefas de pároco quanto na mobilização como coordenador da CPMA, ele acompanhava os conflitos que proliferavam no interior do município com o auxílio dos agentes da CPT e da Caritas, Gilmar, João e Suzane.

Sua sala na paróquia era sempre cheia de camponeses que, além de endereçar-lhe convites e solicitar agendamento de missas e batizados, tinham sempre muitas queixas e aborrecimentos para relatar sobre os vários empreendimentos que se espalhavam por todo o município. Ele avaliava caso por caso e direcionava os agentes da CPT às reuniões nas comunidades que procuravam seu auxílio.

Às vezes, eram advogados e funcionários das empresas que o procuravam e dividiam o banco de espera com os camponeses na secretaria da paróquia. Eles tinham a expectativa de que ele também resolvesse seus problemas e facilitasse a comunicação com os camponeses.

Com a proximidade das eleições municipais, no ano de 2012, começaram a circular rumores de que o padre entraria na política e, ao se oferecer como candidatado, poderia levar aquela mobilização política em sua rotina de religioso e ativista para as vias institucionais da política. Foi grande sua surpresa ao constatar que seus persistentes apoiadores das comunidades rurais lamentavam a possibilidade de sua candidatura para prefeito como uma perda[312].

Enquanto o pároco encarava essa candidatura como uma possibilidade de fortalecer sua luta e criar condições de resolver as queixas e demandas dos camponeses provocadas pelas várias obras e empreendimentos em operação no município, as quais se avolumavam na secretaria da Paróquia a cada dia, as pessoas das comunidades viam nessa possibilidade o risco de perder padre Osvaldino como aliado. Por mais que ele reforçasse seus compromissos com as comunidades e sua lisura de caráter, a sensação de perda era geral.

Os membros da CPMA também se mostraram receosos em relação à candidatura que poderia expor o padre a um risco pessoal e moral. Suzane, membro da CPMA e coordenadora da Caritas, temia que a “baixaria da política” e a artilharia de difamações chamuscassem a figura do padre e “jogassem no lixo” todo o trabalho realizado ao longo dos cinco anos em que esteve à frente da Paróquia. Além da violência inerente à política, havia outros riscos. Depois do protesto de maio de 2011, o padre passou a sofrer ameaças anônimas e seu ingresso nas disputas eleitorais poderia tornar essa situação ainda mais arriscada.

Lideranças da igreja tentavam dissuadi-lo, por medo de que ele fosse perseguido e tivesse o mesmo fim que outra liderança popular de destaque, Paulo Jackson, que morreu em

---

[312] Essa sensação de perda corrobora o que Palmeira e Heredia (2009) observaram em outros contextos etnográficos, em que a política não só está associada à divisão, como também representa o fora. De modo que, quando alguém entra na política, sai da comunidade.

um acidente de carro, talvez vítima de uma sabotagem ainda não confirmada. Para desencorajá-lo, surgiram boatos de que ele seria um dos fortes nomes indicados para o bispado, uma oportunidade de ascender na hierarquia clerical. Para levar ao cabo sua candidatura, o clérigo precisaria, ao menos temporariamente, abdicar de suas funções religiosas, que lhe garantiam salário e moradia. Além disso, uma vez candidato, o padre seria suspenso do exercício sacerdotal e, posteriormente, seria reintegrado no presbitério da diocese mediante expresso compromisso de não voltar a candidatar.

Ao final das suas celebrações na roça ou na cidade, algumas pessoas o procuravam e instavam que ele não se candidatasse, para não prejudicar Ricardo Ladeia. Outras insistiam no mesmo pedido, mas para que ele não atrapalhasse Zé Barreira. Entretanto, também havia aqueles comerciantes e camponeses que apoiavam calorosamente sua candidatura e tentavam entusiasmá-lo.

Se os religiosos tentavam arrefecer seu intento, uma parte do PT atiçava e insistia na necessidade inadiável de sua candidatura. A princípio, o padre sinalizou suas intenções de se candidatar pelo PV, mas acabou se filiando ao PT, por ter encontrado no partido apoio mais persistente e melhores condições para alçar uma candidatura com chances de vitória. No dia 26 de janeiro, aquele grupo de lideranças conseguiu empurrar o padre para dentro da política e sua pré-candidatura foi lançada.

Marcelina, ex-moradora da comunidade Riacho da Vaca, expulsa com sua família para a cidade para dar passagem à instalação da mina de urânio, era muito amiga do Padre Osvaldino e perdia noites de sono imaginando o que poderia acontecer com ele se "*entrasse na política*".

Ela me disse que, certo dia, "deu uma dura" no padre Osvaldino dizendo: "*padre, o que é que o senhor vai dizer quando estiver no palanque? O evangelho?*". Ele ficou sem resposta, disse ela. A pergunta de Marcelina era mesmo muito consciente dos riscos da candidatura. Enquanto o padre via na candidatura um movimento natural e vocacionado em relação de continuidade com sua militância, ela percebia uma radical mudança de funções. Para ela, o evangelho era para todos, mas a política, só para alguns, e, mais cedo ou mais tarde, as pessoas começariam a procurar o padre para pedir coisas.

Além da divisão agressiva e dos insultos que poderiam atingir a figura do padre, a política também era caracterizada como uma forma de distribuição de bens que estava interditada a um padre. Uma anciã de uma comunidade vizinha à Malhada também "deu uma dura" no padre Osvaldino. Para ela, ele não poderia se "meter com política" por uma flagrante incompatibilidade entre as práticas dos clérigos e dos políticos, funções que não poderiam caber na mesma pessoa.

Aquela anciã me explicou lançando a mim uma pergunta: "*você já viu padre dar alguma coisa a alguém?"*. Com aquela pergunta lancinante, ela não negava a inestimável ajuda do padre nas lutas contra as empresas. Ela chamava a atenção para um problema de ordem lógica e estrutural. A igreja e a política atuavam em instâncias distintas, como duas formas de distribuição. De um lado, a filantropia e o recolhimento do dízimo e, de outro, a distribuição de cargos, benefícios, dinheiro agenciada por aqueles que ocupavam ou pretendia ocupar o aparelho municipal. Mas a igreja católica e seus agentes, por sua vez, conforme a pergunta da anciã indicava, não davam nada a ninguém. Poderiam, no máximo, fazer as pessoas darem coisas em campanhas de caridade e quermesses e darem suas ofertas monetárias à Igreja a cada novena ou missa.

Essa característica da Igreja é percebida, também, no fato de seus agentes, padres e freiras, serem celibatários assimilados à categoria nativa dos *beatos*. Lembrando que, como foi apresentado no capítulo 1, o que singulariza os beatos é a avareza, pois, diferentemente do "pai de família", eles não aprenderam a dividir e a compartilhar. Cecília protestava com veemência contra a candidatura do padre dizendo que, com seus 80 anos, já tinha visto padre namorar e até ter filhos, mas nunca tinha visto padre "*entrar na política*".

Ela prolonga sua explicação com um exemplo: **"**padre nunca faz caridade.

> *Se a gente pedir para o padre batizar uma criança, se não tiver dinheiro pra pagar, ele não batiza, mas se você precisar tratar em outra cidade, você procura a secretaria, eles podem até não dar o dinheiro todo, mas o pouco que eles dão já ajuda*".

A Igreja não reparte a si mesma com ninguém, continua Una, ao passo que a política é eminentemente dividida, o aparelho administrativo e seus cargos se repartem entre aliados e são redistribuídos a cada sucessão dos grupos políticos no poder municipal. A igreja é impenetrável a dualismos.

Segundo essa matemática em que a Igreja existe como o Um absoluto e a política existe como a disputa de dois lados pela posse do Um (aparelho municipal), a entrada de um padre na política seria catastrófico do ponto de vista lógico. A intrusão do Um absoluto na política representaria a completa impossibilidade de distribuição. Em um contexto em que se pensa que todo o mundo é católico até que se mostre como evangélico[313], a intrusão do padre na política representava uma sobrecodificação da dualidade da disputa eleitoral pela perspectiva totalizadora e universalista da Igreja Católica, que colocaria um fim definitivo à possibilidade

[313] Aproximadamente 88,2% da população de Caetité é católica. Segundo o Censo de 2010 (IBGE), há 3.759 evangélicos e 41.909 católicos (O município contabiliza 47.515 habitantes, entre os quais 19.068 moram na zona rural e 28.447 moram na zona urbana).

de divisão, acabando, assim, com a dualidade.

Quando perguntei à Odetina o que ela achava da candidatura do padre, ela chamou a atenção para outro problema que sua candidatura colocava ao dizer: *"Três não pode. Três é violência!"*. Uma equação enigmática que até agora ressoa sem solução. Uma interpretação possível seria que a inclusão de um terceiro candidato descompensaria o enfrentamento entre os dois lados da política. Como os grupos adversários de Cocás e Jacus se enfrentam com capacidades comparáveis de coligir apoio e aliados, a intrusão do terceiro candidato perturbaria esse equilíbrio instável de forças, abrindo margem para uma disputa desigual de dois contra um, uma supremacia incontornável que colocaria um fim à possibilidade de antagonismo e da sucessão.

5.4.6. Dualismo e resistência

A "entrada" do padre Osvaldino na política não era vista apenas como a transformação de um clérigo em político ou, ainda, como a perda do clérigo para a política. O que estava sendo perdido era o contraponto dual em relação ao aparelho de Estado.

Os quilombolas, em sua postura cética em relação à política representativa e, mais especificamente, em relação ao apelo à unificação que a candidatura do padre representava, prognosticaram a perda do pároco não só como aliado, mas como um importante agenciador do dualismo[314] que o movimento social ambiental criava em relação ao agenciamento totalitário da *Urana*.

Ao demonstrar o caráter enganoso de toda pretensão de unificação e identidade, a percepção da *treta* permite resistir a adesões irrestritas à política representativa. A *treta* detecta um problema, não na coerência ou consistência do representante político, mas na própria representação e nas ações coletivizantes. A percepção da *treta* e o *desaforo* colocam a divergência no seu lugar: o centro dinâmico das relações sociais.

Desse ponto de vista, o padre atuava em um fora da "política", no âmbito do movimento social ambientalista, que constituía o polo contrapontístico ao aparelho do Estado.

[314] O valor que os quilombolas da Malhada atribuem ao dualismo está mais próximo do sentido ressaltado por Tania Lima (1996) ao retomar o problema filosófico do Um e do Múltiplo enunciado por Pierre Clastres, passando do registro sociológico ao registro do pensamento. Ao invés de remeter a um dualismo ontológico, o dois aparece como uma oposição e dupla afirmação que rejeita a identidade e a forma contrato. O Um enquanto princípio do pensamento indígena não condiz com a identidade, mas com a completude sem semelhança, sem totalização.

Com a sua participação nos encontros e eventos da CPMA, os quilombolas ajudavam o padre a ativar o dualismo antagônico. Participavam com desenvoltura das reuniões em que cada um falava por si mesmo, instância discursiva relativamente permeável à multiplicidade e à reversibilidade do diálogo. Essa forma de mobilização do movimento social ambientalista propiciava a fala direta, sem a mediação de representantes.

No tempo de política, o dualismo entre *Urana* e CPMA tende a ser sobrecodificado pela envolvente disputa eleitoral entre Cocás e Jacus, o que impossibilita, temporariamente, a emergência de um "fora" desse novo dualismo em vigor. Mas a "entrada" do padre na política poderia inviabilizar a reativação desse "fora" depois do desfecho eleitoral.

A atuação do padre Osvaldino articulada à CPMA criava a possibilidade de enunciação e de dissidência contra o controle enunciativo da *Urana*, o que propiciava condições mínimas de reversibilidade da fala pública no município. Dentro da CPMA, o padre criava os meios para quebrar o consenso em torno da *Urana* no âmbito do debate público. Uma das características que as pessoas da Malhada mais destacavam no padre era a sua fala. Sua participação na rádio criava a possibilidade de um dualismo antagônico. Esse dualismo criado pelo movimento social ambiental impedia a plena realização do Um.

Quando o padre "entra na política" como o terceiro termo da disputa eleitoral, ele deixa vago o dualismo que travava do lado de "fora" contra a *Urana*. No âmbito do antagonismo eleitoral, fundamentalmente dual, "*três é violência*", retomando o aforisma de Odetina. A forma triádica, como nova forma do Um, produziria a sobrecodificação do dualismo, da forma simétrica do antagonismo e da segmentaridade.

Como vimos, o problema da disputa eleitoral é seu desfecho culminante, ou seja, a redução final do dualismo à unidade do aparelho do Estado. Se o padre, em uma campanha vitoriosa, ocupasse a prefeitura e se integrasse a todo o amálgama de interesses econômicos que ela condensa, isso poderia representar o fim da estrutura dual em que se rivalizam a CPMA e o aparelho *Urana*-prefeitura.

A "entrada" do clérigo na política, portanto, não se colocava como um problema moral, mas como um problema cosmopolítico. A cosmopolítitica quilombola, recuperando o sentido conferido por Stengers (2004) à palavra cosmopolítica, busca criar uma via para fazer aparecer as dissidências. Ao invés de colocar o mundo comum ou a paz transcendente como o horizonte alentado da política, busca, pelo contrário, criar um contraponto, a dissidência através da atualização da forma dualista de antagonismo que constitui sua maneira particular de rejeitar a intrusão do Um.

O mecanismo discursivo antagônico, em sua forma dual, cria a possibilidade de

resistência, obviando a convenção discursiva em que "*um só quer falar*", "*quer falar a mesma língua*" ou "*quer falar pelos outros*". Ao invés de agenciar um apelo à unificação e à identificação, a ação política de resistência é iminentemente diferenciante.

Mesmo depois que o dualismo da disputa eleitoral é totalizado no aparelho de Estado municipal, ainda resta a forma dual de um "dentro" e um "fora" da "política". O padre na "política" esvaziaria o "fora" e acabaria com esse último dualismo fundamental para criar contraponto à *Urana* e ao aparelho de Estado do qual ela faz parte.

Ao se colocar fim a essa dualidade, cancela-se também essa possibilidade de resistência. O padre é um aliado mais importante quando ele se move "fora" do Estado e contra ele. Segundo essa lógica, a ação política de resistência precisa criar o contraponto e não acabar com a dualidade em nome de qualquer que seja a causa totalizante. É a manutenção do dualismo que mantém longe a possibilidade de totalização absoluta. A questão não era acabar com o dualismo da política eleitoral, mas proliferar dualismos. Resistência cria-se nas novas formas de dualismo contrapontístico agenciados pelo humor e não pela *violência*.

Mas, apesar da vitória do Padre Osvaldino na disputa interna do partido que aprovou sua pré-candidatura, ele não saiu candidato a prefeito. No mês de junho, a cúpula estadual do PT, em Salvador, indeferiu sua candidatura após efetuar uma aliança com o PSB, alegando que o PT do município não teria condições econômicas e políticas de conduzir uma campanha eleitoral vitoriosa. Depois que a convenção estadual rejeitou a candidatura dele, o partido se coligou ao PSB, de Zé Barreira, rendendo-se à inclinação das alianças da capital baiana e aos anseios dos políticos do PT contrários à candidatura própria.

O apoio que o PT pretendia reunir em torno da candidatura do pároco teve que se diluir na divisão clássica entre Cocás e Jacus. A apuração da votação municipal confirmou a reeleição de Zé Barreira, do PSB. Padre Osvaldino pediu licença sabática para se recuperar da exaustão e do desgaste da pré-candidatura e se afastar das pressões daquelas lideranças que insistiam em metê-lo na política. Sem o apoio do bispo e do presbitério de Caetité em relação à mobilização social e ambiental na qual ele se empenhava, padre Osvaldino se afastou temporariamente da paróquia de Caetité, cumprindo sua licença na cidade mineira de Betim. O bispo, de sotaque italiano quase ininteligível, acostumado a receber e retribuir flores às INB durante os eventos públicos e a coroar ritualmente os "combatentes" na festa de 2 de julho[315], mostrava-se indiferente às questões ambientais e às desigualdades sociais. Ao término da licença sabática, o padre não voltou para Caetité e foi redirecionado pela autoridade da diocese para a pequena

[315] Celebração da Independência da Bahia, festa tradicional da elite caetiteense.

cidade de Condeúba.

Em janeiro de 2014, eu retornei à Caetité e tive notícias de que o padre Osvaldino cumpria licença sabática em Belo Horizonte. A rádio Educadora Santana AM, que Teresa gostava de ouvir diariamente, seguia a programação religiosa e não mais se oferecia como contraponto dual em relação à prefeitura e à *Urana*. Teresa se inquietava com o silêncio em relação à *Urana*: "*está uma coisa assim sem graça, está tudo calado*".

Capítulo 6 A Arte de *Criar*

Nas noites de setembro, havia maior atenção e expectativa ao se olhar para o céu. Joaquim observava que a lua cheia tinha um halo branco ao redor, um sinal propício à chuva. Em algumas noites, o círculo branco aparecia mais espesso. Mesmo com esse sinal auspicioso, Joaquim aguardava o dia de lua nova para analisar seus sinais. Se a lua nova aparecer em formato de "U" centralizado, é sinal de chuva para os próximos meses. Se o arco da lua em forma de "U" estiver ligeiramente inclinado para a direita, como um copo derramando água, sinaliza que a chuva vai cair logo nos próximos dias. Mas, se o anel da lua estiver torto, em formato de "L", não adianta esperar por chuva na entrada do *tempo das águas*. Embora o *tempo das águas* começasse em setembro, a *experiência* de São João, realizada no dia 24 de junho de 2012, havia indicado que a chuva só cairia no mês de outubro.

Naquele ano de 2012, o tempo frio e vaporoso tornou atípico o mês de agosto, normalmente seco e quente. E sem que alguém pudesse esperar, um chuvisco caiu ininterruptamente por quase uma semana no início de agosto[316]. Algumas pessoas tomaram aquele fenômeno inesperado como um sinal de que os meses de chuva seriam mais secos e que a chuva tardaria. Joaquim, ao contrário, apostou que aquele chuvisco fora do tempo seria um sinal de que o *tempo das águas* poderia ser abundante e, por isso, já planejava *tombar* sua roça, confiando que as chuvas cairiam mais cedo.

Ainda fazia muito frio no mês de setembro. Pela manhã, os olhos vigilantes de Joaquim fitavam as formações de nuvens no céu. No trajeto rotineiro entre sua casa e a Queimada, ele observava nuvens se avolumando ao norte, por trás do Morro das Almas. Ao longo de vários dias, as nuvens foram se acumulando paulatinamente no céu, como uma prévia de um grande espetáculo. "*Está bonito pra chover*", disse Joaquim com satisfação.

Alguns dias depois, na manhã de domingo, Joaquim escutou a coã cantar na Queimada. Naquele dia, durante o almoço, ele me explicou que o canto da coã anuncia uma virada repentina no tempo. No final da tarde daquele domingo, de uma hora para outra, vi as nuvens cinzentas se espalharem por uma forte ventania. Procurei Joaquim em busca de uma interpretação. Observando aquela mudança de cenário, ele confirmou, com a tranquilidade que lhe era habitual: "*a coã nunca erra*". O canto da coã não anunciava chuva como esperávamos,

---

[316] A *chuva da rama*, chuva fina que antecede o tempo das águas, que era esperada para setembro ou outubro, naquele ano, caiu no mês de agosto. A chuva da rama também é conhecida como chuva dos umbus. Os primeiros chuviscos são suficientes para as ramas das árvores e arbustos se recuperarem da estiagem e despontar brotos verdes.

mas um novo cenário de ventos fortes e gelados.

Na entrada de outubro, eu estava ansiosa para a chegada do dia da lua nova. Com exceção do chuvisco excepcional de agosto, desde março não chovia na Malhada, e a falta de água me angustiava. Eu via que a água das *caixas*[317]da maioria das casas estava acabando e a minação das fontes, muito fraca. Em outras comunidades, não havia água suficiente nem mesmo para quem tivesse condições de pagar pelo transporte em carro de boi. No dia indicado pelo calendário, a lua nova apontou no céu em formato de "L". Tomei aquele sinal como um triste vaticínio. Como Joaquim continuava calmo, perguntei se aquele não era o sinal fatídico de estiagem prolongada. Sem qualquer expressão de preocupação, Joaquim apenas disse: "*Deus ajuda que chove!*". Os sinais das nuvens, do canto do pássaro e da lua não são promessas ou previsões, eles são indiferentes às expectativas de confirmação.

Ao longo das semanas seguintes, ao sinal da lua nova, as nuvens juntaram-se e dissiparam-se várias vezes. Somente no final de outubro, caíram os primeiros chuviscos. E a *chuva da planta*[318]começou mesmo na primeira semana de novembro.

Com as águas, também chegou o tempo de plantação.

6.1. Economia Política Criativa

Com a entrada do *tempo das águas*[319], as pessoas se preparam para plantar suas lavouras de milho, feijão e mandioca. É um tempo muito propício para colocar em prática a arte de *criar*. Este capítulo trata do modo como as pessoas da Malhada e de outras comunidades quilombolas agenciam a produção e a distribuição em uma economia política singular e pensam esse processo como um fluxo da *riqueza*. As ações de produção ativam as capacidades produtivas de um tipo de articulação ecológica.

O que chamo de "economia política" é pensado a partir do estilo de criatividade ou formas de produtividade que a singulariza e, assim, evoco mais uma vez os termos de Wagner

---

[317] *Caixas* são as cisternas de captação de água das chuvas, cuja implantação é parte da política pública do Governo Federal executada através do Programa P1+2 (Programa Uma Terra e Duas Águas) e do Projeto de Construção de um milhão de cisternas gerido por organizações da Articulação do Semiárido que integram o Programa de Formação e Mobilização Social para Convivência com o Semiárido.

[318] Chuva mais farta que é esperada para o início das plantações.

[319] *Tempo das águas* corresponde ao intervalo entre os meses de setembro e fevereiro, seis meses em que há maior probabilidade de chover, embora não chova efetivamente durante todos esses meses. O *tempo das águas* começa em setembro, mesmo que esse mês seja, normalmente, um dos meses mais secos do ano.

(2010) para apreender como meus interlocutores pensam a “produção” e suas ações produtivas ou criativas.

Para seguir essa economia política singular, será preciso controlar nossos próprios pressupostos acerca da atividade produtiva, desacelerar essas associações de ideias, para deixar aparecer os sentidos das experiências que os quilombolas tomam como ação criativa ou criadora. Se, como vimos no capítulo anterior, os quilombolas pensavam a *política* como um paradigma da má distribuição de água e recursos, resta agora descrever como eles pensam sua própria economia política.

Trata-se de uma economia política criativa em que a “produção” e a “distribuição” se articulam a um fluxo criativo que compõe com a vida. A arte de *criar* é concebida como um agenciamento que se arrisca em um meio[320] impermanente e de grande incerteza.

Na construção de sentido de *criar*, parece haver uma maior ênfase no efeito produzido do que na causa ou na ação do sujeito que cria. Por isso, todas as vezes que evoco a arte de *criar*, refiro-me a um agenciamento. A ação humana de criar parece catalisadora de uma ação criativa já em curso, ela a potencializa, como em um bom encontro da boa vontade do criador com a ação da ovelha de criar-se em condições propícias. Para caracterizar a plasticidade de usos e sentidos de criar e suas derivações, é necessário observar alguns aspectos gramaticais. O uso mais comum do termo é como verbo intransitivo, na forma de particípio, com função de adjetivo e com o sentido de crescer (gado criado solto, abóbora está criadona, ela chegou aqui já criada), e na forma de verbo intransitivo com sentido reflexivo (ela criou ligeiro, a maniva não criou, a mandioca criou). Há, também, o sentido de cuidar, zelar e alimentar como verbo transitivo (eu não criei meus filhos, meus filhos que me criaram; a fonte Moreira criou nós tudo). O sentido de criar como educar ou formar o caráter de alguém não é predominante. Como veremos adiante, criar é um ato reversível e, por vezes, recíproco. O uso como substantivo constitui uma maneira mais convencional de se referir aos animais de criação (dar água à criação). De modo geral, criar e seus derivados têm um sentido vital de nutrir e nutrir-se, crescer e fazer crescer, propiciar a ação criativa dos animais, das crianças, um agenciamento que propicia a nutrição e o crescimento.

A *criação* e a *riqueza* dessa economia política adquirem sentido e plausibilidade a partir de uma teoria etnográfica dos fluxos que, nesta composição etnográfica, se serve de

[320] Multiplicidades às quais os agenciamentos criativos se articulam. O meio aduz a um modo de perceber as coisas pelo meio, pelas multiplicidades às quais algo se articula para crescer, produzir, criar. (Cf. Deleuze e Guattari, 1995a). Esse meio não está dado de antemão, como um “meio ambiente” ou um “meio político”, ele se desenha como uma multiplicidade com que um agenciamento específico se compõe.

analogias com os conceitos de afecção e potência da filosofia de Spinoza (2010), amparando-me também na interpretação de Deleuze acerca da filosofia espinozista (1971, 1974, 1978). O processo de criação é pensado em sua articulação com o fluxo da *criação*, enquanto atualizações da potência divina, e a *riqueza* é propiciada e pensada a partir de uma articulação ecológica redistributiva, que conjura formas de apropriação e controle da água e da terra.

A criação é vista como um fluxo que é continuamente ameaçado por algumas formas de retenção. A dívida e a feitiçaria podem obliterar esse fluxo, bloqueando a *vontade* do produtor ou criador, como vimos no capítulo 3. O afeto da vição, que prenuncia o desejo de apropriação e a forma-propriedade, provoca bloqueios nesse fluxo, desestabilizando a articulação ecológica da *riqueza*.

A teoria nativa dos fluxos, inseparável de uma economia política, apregoa que a água desaparece dos poços e a terra se torna improdutiva sempre que alguém arroga a pretensão de contê-las para si com exclusividade, através de atos de controle, sujeição e violência. A capacidade produtiva da água ou da terra está fundada na constante e ininterrupta redistribuição e manutenção da reciprocidade nos três registros ecológicos (Guattari, 1990), ou seja, na relação consigo mesmo, relação com o *socius* e relação com o meio ambiente.

O controle e a apropriação da terra ou da água tendem a reduzir a capacidade criativa dessa articulação ecológica. É no campo problemático dessa economia política que a questão do “território quilombola”, as apropriações de terra pela *eólica* e o controle da água pela *Urana* são pensados, em um arranjo cosmopolítico que quebra certos acordos e consenso convencionais em torno das categorias estruturantes do modo capitalista de produção.

6.1.1. Apostas Agrícolas

Imagem 14 – Plantio associado de milho e feijão
Luciana, Rena, Joaquim e Zequinha

Joaquim amola as enxadas, troca alguns cabos, desamarra o *tombador* pendurado no caibro da casa da roda. Limpa as telhas e as calhas, o calçadão e as bocas das *caixas*. As sementes de feijão e de milho que separou na última lavoura estavam guardadas em garrafas plásticas de refrigerante e penduradas nas ripas do telhado da despensa. Ao lado das sementes que ele mesmo produziu, havia também sementes que recebera do sindicato dos trabalhadores rurais e do movimento de mulheres camponesas. Em outra garrafa, estavam as sementes de milho que ganhou de seu compadre Geraldo, da Vereda dos Cais. Em um embornal pendurado nas telhas da casa, ele havia armazenado também sementes de abóbora, que o filho Zequinha trouxera de Bom Jesus da Lapa, onde trabalhou construindo *caixas*. Joaquim dispunha de muitas variedades de sementes a serem testadas na nova lavoura.

As roças foram *tombadas* e já estavam preparadas para receber as sementes. Mas com o atraso da chuva, apenas as melancias tinham sido plantadas no início do *tempo das águas*, em setembro. Embora todos aguardassem a proximidade da chuva, na Malhada, nem todos plantam suas roças ao mesmo tempo. Muitos homens e mulheres aguardam o sinal dos primeiros pingos

d'água para preparar a semeadura e preferem começar a plantação depois que a terra for umedecida pelos primeiros chuviscos. Outras pessoas esperam a primeira chuva forte para começar a semeadura. Há também aquelas pessoas que optam por uma decisão mais arriscada e *plantam no pó*, antes mesmo dos primeiros chuviscos.

Plantar é uma atividade arrojada em um meio vacilante. Por isso, cada um, a sua maneira, faz apostas em uma combinação de circunstâncias favoráveis ao crescimento das plantas. As pessoas da Malhada frequentemente buscam uma combinação que propicie à plantação de *mantimentos*[321] chuva tanto no broto quanto na flor da planta.

Joaquim, Teresa, o filho deles, Zequinha, e a nora, Luciana, por exemplo, formaram uma roça na Rocheira após os primeiros chuviscos. Maria de Bezim aguardou o início da chuva grossa, enquanto também esperava o retorno de um de seus filhos que trabalhava no corte da cana em São Paulo para ajudá-la. Com a terra úmida, ela *deitou* sua roça numa *baixa* próxima ao poço do Podói, ao lado da roça da família de Nelson e Teolira. Ana e João, irmão de Joaquim, plantaram milho no solo pedregoso da Serra do *Cambaitó*.

Há certa preferência por plantar os *mantimentos* no solo argiloso das baixas. Naquele ano de 2012, João e Ana, no entanto, apostaram no solo arenoso da serra para formar sua lavoura[322]. Dizem que no solo arenoso as plantas crescem mais lentamente e no solo mais argiloso das baixas as plantas desenvolvem-se mais rapidamente. As variações da distribuição de chuva ao longo do *tempo das águas* podem ser favoráveis a uma das duas apostas.

Na terra mais alta da Queimada, planta-se mandioca. Lá, as manivas levam de um ano e meio até dois anos para se desenvolver[323]. Depois que a maniva é plantada, a expectativa é de que o período de chuvas se estenda até que as folhas da planta façam sombra às raízes. A partir desse ponto, a planta estaria preparada para uma longa estiagem.

Nas roças de *mantimento*, semeiam-se milho e feijão na mesma cova para *uma planta dar força a outra*. Algumas variedades de sementes são testadas nas lavouras. No meio da roça de mantimentos, é comum semearem também abóboras. Depois de *tombada* e semeada, o plantio associado de milho e feijão (ver imagem acima) torna-se objetos de cuidados diários das famílias, que deverão cumprir três ou quatro *limpas* até o final do *tempo das águas*.

---

[321] Assim como as palavras "criar"e "criado" focalizam mais a um efeito do que uma causa da ação, a palavra *mantimento* também remete à nutrição que os grãos cultivados propiciam aos humanos.

[322] Como me explicou Adonias, sobrinho de Teresa e técnico agrícola, o solo arenoso e mais pobre permite um ciclo mais longo para a planta, enquanto o solo argiloso propicia um círculo de desenvolvimento curto, ou seja, a planta cresce mais rapidamente. Mais chuvas favorecem a plantação no segundo tipo de solo, enquanto que as plantas no solo arenoso poderão tornar-se mais resistentes ao tempo mais árido.

[323] Ao longo desse período, a lavoura recebe cinco *limpas*, quando se retiram o mato e erva daninha para não sufocarem as plantas.

O plantio é uma atividade muito delicada em que se busca conjugar o regime de chuvas e a incidência solar com os ciclos de crescimento das plantas. Depois da semeadura, espalham-se, por todas as roças, as cinzas guardadas da fogueira de São João e a água benta coletada naquele mesmo dia santo com o intuito de protegê-las do sol excessivo. As cinzas e a água benta, o seco e úmido, são magicamente combinados.

Mulheres, homens e crianças descem para as baixas das roças de mantimento distantes das casas, levando as enxadas e o embornal com rapadura, beiju, café e água para sustentar o dia inteiro de trabalho. No tempo de plantar, os fogões à lenha das casas apenas são acesos de manhã bem cedo, quando são preparados o café e os beijus para o dia de trabalho, e ao pôr-do-sol, para fazer o jantar. Várias crianças em férias escolares acompanham seus pais e avós. Ró e Rena, filhos de Luciana e Zequinha, por exemplo, levavam seus estilingues para caçar passarinhos nas caatingas próximas da roça e brincavam, durante toda a tarde, à sombra das mangueiras, onde aproveitavam a época da fruta para se fartarem de manga madura. De vez em quando, manejavam a enxada e caprichavam na limpa dos mantimentos para demonstrar destreza e força, enquanto seus pais e avós faziam uma pausa para tomar um café.

Depois do plantio, os agricultores se apressam para limpar as roças antes da invernada de dezembro, quando chuvas grossas e constantes dificultam o trabalho. Em janeiro, avistam-se plantações em que os mantimentos adquirem certa altura. Para que a planta efetivamente se desenvolva é esperada, nesse mês específico, a chuva da flor. Quando o primeiro mês do ano é mais seco, as roças daqueles que plantaram mais cedo têm mais chance de vingar. Mas se a chuva continuar forte nesse mês, as roças plantadas mais tarde podem ser mais exitosas.

As chuvas nos Gerais são sempre muito irregulares. Por mais que o agricultor coordene a semeadura com a primeira chuva, se as próximas chuvas (*a chuva da flor*) demorarem muito, toda plantação pode ser perdida. Como disse Joaquim, *"às vezes, o janeiro acaba com dezembro inteiro"*.

Depois de muitos cuidados com a lavoura de milho e feijão, choveu pouco em janeiro e fevereiro de 2013 e, por isso, o mantimento não se desenvolveu[324]. O pé de milho cresceu, mas não embonecou, não despontaram as espigas. O feijão andu também morreu no mato, esperando a chuva para florar. Em algumas lavouras do Lajedinho e da Vereda dos Cais, as

[324] Em 2012, ano em que cumpri a maior parte de meu trabalho de campo, a plantação de milho, feijão e andu foi quase inteiramente perdida. As perdas se repetiram na safra de 2013, conforme Joaquim me relatou por telefone. Quando retornei ao campo, em janeiro de 2014, havia muita expectativa de que aquela seria uma boa safra, em razão da abundância das primeiras chuvas. Contudo, em fevereiro, quando eu já estava em casa, Joaquim me disse, por telefone, que os *mantimentos estavam devagar* por conta da falta de chuva no final do tempo das águas. Naquele ano, apenas parte da lavoura de feijão vingou.

plantações de milho e feijão tiveram mais sorte. As perdas na lavoura, contudo, nem sempre são absolutas. Como disse Ana, do Lajedinho, repetindo uma máxima de seu pai Elsino, "*mais vale uma má lavoura do que um bom negócio*". Na má lavoura, nunca se perde inteiramente tudo, as plantas ressecadas ainda servem para alimentar as criações, as raízes mal formadas das manivas ainda podem render um pouco de beiju e suas folhas podem servir em uma farofa para alimentar a família ou serem cedidas às criações. Neste ponto, as apostas das plantações se diferenciam das negociações comerciais. No bom negócio, assim continua explicando Ana, para um ganhar, o outro tem que perder. Na lavoura, boa ou má, o que está em jogo é a sorte ou as apostas de cada um.

Há muito mais alimento nas roças do que imaginamos. Isso Adonias constatou quando voltou para a casa dos seus pais, Dalci e Geraldo, na Vereda dos Cais, durante suas férias, em janeiro de 2014. Adonias tinha diploma de ensino médio profissionalizante da Escola Rural do município de Tanque Novo e trabalhava no agronegócio monocultor de milho no Tocantins. Ele sempre ajudava seus pais na lavoura durante as férias, mas evitava aplicar as técnicas que aprendeu na escola ou em seu trabalho no agronegócio por imaginar que aquela lógica não funcionaria bem nesse outro contexto ecológico.

Enquanto comparava a monocultura com as lavouras dos gerais[325], Adonias me narrou um episódio que mostra essas diferenças. Naquele mesmo mês, enquanto ajudava seu pai na plantação de milho, viu proliferar nas folhagens lagartas muito parecidas com aquelas que ele combate com defensivos agrícolas na monocultura. Muito preocupado, procurou seu pai para comunicar a existência daquelas pragas e sugerir um agrotóxico. Geraldo, sem espanto, disse sem mudar o tom de voz que aquelas lagartas seriam um prato cheio para a grande quantidade de passarinhos que existem ali. Essa agricultura que se arrisca continuamente também faz proliferar vários agenciamentos, como aquele em que se encontram pássaros e lagartas[326].

---

[325] Adonias compara as monoculturas com que trabalhou com as lavouras. Nas monoculturas o controle de pragas é feito com defensivos agrícolas e os passarinhos são repelidos pelo cheiro de agrotóxicos. A semeadura é feita com até 15 sementes em uma mesma cova, que distam umas das outras em apenas alguns centímetros. A proximidade entre as plantas sobrecarregava o solo, que passava a precisar de muito fertilizante. A pouca distância entre as covas e a homogeneidade das sementes favoreciam a proliferação de pragas. Nas lavouras do seu pai, as distâncias entre os pés de milho são de meio metro e apenas uma ou duas sementes são depositadas em cada cova. Adonias constatava que o solo arenoso dos gerais não se esgotava, mesmo sem rotatividade de roças. Segundo ele avaliava, o plantio associado de milho e feijão, com melancias e abóboras plantadas no meio das roças, diversificavam os nutrientes do solo.

[326] Os quilombolas em suas práticas agrícolas lidam com o risco e com a incerteza através de testes, experimentações contínuas e as apostas que compõem com multiplicidades sem buscar reduzi-las à unidade totalizadora, como o faz o agronegócio monocultor. Os defensivos e fertilizantes são uma das práticas de controle que não se arriscam e não se abrem para a multiplicidade. Nas lavouras dos gerais, não há expectativa de uniformidade e constância, do mesmo modo em que não há pretensão de controle rígido sobre as plantações.

As roças servem como alimento para muitos animais. Atraem pássaros, conforme Geraldo mostrou ao filho Adonias, mas também veados e tatus. Quando as lavouras já estão formadas, ao entardecer, agricultores se tornam caçadores, preparam armadilhas ou aguardam com a espingarda em punho o momento em que os animais de caça se aproximam das plantações.

Mesmo que a primeira plantação não tenha êxito, há ainda algumas sementes guardadas para arriscar mais uma tentativa no meio ou no final do *tempo das águas*. Com essas sementes, Teresa semeava um pouco de feijão ao longo dos carreiros entre as palmas do terreiro de sua casa e depositava algumas sementes de milho e andu no canteiro que ficava ao fundo da horta principal.

As apostas continuam e novas plantações são testadas em lugares e momentos diferentes a fim de tentar acertar a conjunção ou combinação propícia para os mantimentos. O *tempo das águas* também é o momento em que se testam algumas variedades de sementes exóticas colecionadas ao longo do ano. No início de 2014, Teresa arriscou plantar as sementes de maçãs e ameixas que ganhara de uma amiga da cidade de Caetité, no natal. Sua vizinha, Ana, havia plantado uma macieira no ano anterior e a planta agradeceu, embora ainda não tivesse dado frutos. Teresa esperava ter a mesma sorte de ver a semente das frutas que plantara se desenvolver.

6.1.2. Máquina produção-distribuição

No tempo das águas, a produção depende de apostas em que se combinam as atividades agrícolas com o fluxo das águas da chuva. Cotidianamente, nos longos meses de estiagem, as águas das fontes, caixas e poços são manejadas cuidadosamente para produzir hortaliças e criar pequenos rebanhos de gado e ovelhas.

Ao longo de todos os outros meses do ano, o foco das atividades produtivas voltava a ser as hortas irrigadas com a água das *caixas* recém-abastecidas pelas chuvas. Ao cair da tarde, eu acompanhava Teresa nos cuidados com a horta. A irrigação era generosa, com dois baldes de água para cada rua. Já os canteiros recém-semeados recebiam doses mais fartas e, com a água que sobrava nos baldes ou regadores, Teresa premiava as pequenas árvores frutíferas muito ressequidas.

O cuidado com a horta era um ato de distribuição. Primeiro regávamos as mudas,

depois os canteiros recém-semeados, as folhagens, o canteiro de açafrão, os pés de tomate. A água que escorria dos canteiros abastecia os pés de maxixe e abóbora. Com a água que sobrava no fundo do último regador contemplávamos os remédios de horta. E se sobrasse mais um pouco de água, Teresa *agradava* os pés de maracujá que ficavam fora da horta.

A distribuição de água é um ato de *boa vontade*, afeto ou disposição, que, como vimos no capítulo 3, é fundamental para fazer prosperar as plantas e ativar suas capacidades produtivas. A produção ou a criação remete a uma combinação das capacidades produtivas do produtor, das plantas, do solo e do *astro do tempo*. O ato de distribuir faz girar o fluxo criativo de toda maquinaria da produção.

A *boa vontade* do agricultor afeta a planta de modo a fazer variar seu grau e a propiciar seu desenvolvimento. O agricultor empenha seu cuidado e, quando a planta se desenvolve, dizem que ela *agradece*, palavra que codifica o fluxo criativo como um fluxo de reciprocidade e aduz à afecção da *boa vontade*.

Às vezes, Teresa aumentava as doses de água dispensadas à horta por vários dias seguidos e observava o desempenho das plantas. Sem resultado, ela pronunciava o diagnóstico "*esse chão é mal-agradecido!*" e replantava as hortaliças em um balaio ou em um canteiro suspenso sobre um jirau. Trocava o estrume de gado por estrume de ovelha na adubação e observava por mais alguns dias. A horta era um lugar de experimentações constantes, laboratório da arte da criação. Como vimos no capítulo 3, essa articulação de capacidades produtivas pode ser *atrasada* e afetada pela *inveja* e pela *vição*. Esses afetos feiticeiros não atingem somente o produtor, mas todo o agenciamento produtivo, fazendo variar as capacidades das pessoas, das plantas, dos animais e da terra, revertendo ou bloqueando esse fluxo criativo.

Além dos cuidados de Teresa, as plantas contavam com técnicas protetivas que as livravam da *doença do sol*[327] e resguardavam-nas do risco de *sapecar* ou mesmo virar cinzas. De vez em quando, as hortas recebiam a visita de Zé de Rosa, um curador que cortava e *respondia* os afetos da *vição* e da *inveja* ou qualquer tipo de *atraso*. Com suas rezas, ele restabelecia o fluxo produtivo das plantas. A água da *caixa* também recebia a proteção do pé de arruda plantado próximo ao cano por onde a água da chuva era captada.

Com a água da *caixa do calçadão*, Teresa priorizava as plantas da horta. Depois de hidratarmos as plantas com abundância, ao final da tarde, retirávamos três baldes para o banho. Os baldes transbordantes, alguns deles rachados, que levávamos para a casa iam pingando água

[327] A *doença do sol* se refere ao halo solar, arco colorido que envolve o sol, e a eclipses solares. Esses fenômenos excepcionais podem *atrasar* as plantas.

sobre os pés de feijão plantados propositadamente ao longo do *carreiro*. Com uma porção daquela água, Teresa repunha os potes das galinhas e continuava a caminhada até a casa.

Às vezes, Teresa também se comovia com os pés de pequi e gabiroba que estavam *cochilando*[328] e distribuía um pouco de água para animá-los. A água usada no banho era encanada para servir aos pés de laranja e limão. E a água usada na cozinha escorria para os pés de umbu, caju e algodão. E o pé de pinha-cachorro era quase sempre beneficiado pela água da higiene matinal das crianças. A nutrição e o crescimento das plantas da horta também dependiam dessa ação de recolocar a água em fluxo.

Dos baldes com água que buscávamos da fonte Arvilina, um deles era destinado às plantas que ornavam a entrada da casa e da igreja. Teresa tinha um carinho especial por essas plantas, muitas das quais ela havia recebido de suas irmãs, comadres e amigas de outras comunidades. Outras plantas foram trazidas de "São Paulo", por parentes, afilhados ou amigos. Essas plantas estrangeiras eram sempre mais *soberbas* e, por isso, precisavam de água adicional, sobretudo as roseiras e outras plantas exóticas que Teresa ganhara durante uma visita ao horto da *Urana*.

Quando o *tempo das águas* chegava, a horta fresca e sortida de Teresa tornava-se vitrine do programa de construção de *caixas*[329] e do curso de agroecologia. Nesses meses, eventualmente, a horta dela era escolhida por minha xará, Suzane, como exemplo de sucesso do programa para mostrar aos novos beneficiários. A horta tornava-se sua nova sala de visitas, onde sempre se tinha alguns maços de coentro ou pés de alface para *agradar* as visitas[330]. Era daquela horta que retirava os maxixes para presentear as irmãs que moram na Vereda dos Cais e as amigas da Lagoa do Mato e das Contendas. E delas recebia garrafas plásticas com feijão e milho que iriam reforçar o suprimento de sua colheita que, naquele ano, não havia sido muito boa.

A criação de rebanhos também envolve uma ação distributiva. Após cuidar da roça de

---

[328] Mesmo sentido de murcho.

[329] O projeto piloto do programa iniciado em 2008 elegeu, entre outras comunidades do município de Caetité que tinham baixos suprimentos de água, a comunidade de Malhada. O programa conta com a instalação de uma cisterna (*caixa*) de consumo de 16 mil litros que capta a água que escoa pelas telhas das casas e uma cisterna de produção, também conhecida como cisterna de calçadão, com capacidade de 54 mil litros, que capta a água que precipita em toda superfície do calçadão. A ASA é representada pelo CASA (Centro de Agroecologia do Semiárido) em Guanambi e pela Caritas em Caetité, sediada no Centro Paroquial, onde Suzane Ladeia coordena a implantação do projeto em Caetité e municípios vizinhos.

[330] Esse era um modo cortês de receber visitantes, em sua maioria ligados ao Projeto de Construção de Cisternas. Em 2008, a Malhada participou do projeto piloto de implantação de cisternas de captação de águas das chuvas e, a partirde então, a comunidade passou a receber, com certa frequência, visitantes de várias partes do município que queriam conhecer o funcionamento das cisternas de produção.

manhã, a principal atividade vespertina de Joaquim era *dar água ao gado*. Às vezes, gastava a tarde inteira nessa função de transportar a pé ou de bicicleta a água do tanque Marimbu ou do poço do Lajedinho até a Queimada. Um ato distributivo e, ao mesmo tempo, produtivo.

Com a água das *caixas* e das fontes, os mantimentos, as hortaliças e as criações entram em um novo circuito de distribuição. As plantas de horta circulam entre as mulheres e iniciam um novo fluxo de reciprocidade codificado por relações de parentesco e vizinhança. A carne do gado, da cabra ou da ovelha abatidas na Malhada são, obrigatoriamente, divididas. Em uma economia não pautada por estoques, distribuir carne era uma maneira de propiciar um acesso regular a esse alimento tão apreciado e desejado quanto raro. As vísceras dos animais são salgadas para consumo das pessoas da casa, o fígado é oferecido ao matador, o rabo e o toucinho, ao capador do animal, e as demais partes do animal são divididas com parentes afins ou consanguíneos e compadres. Alguns meses antes da festa de São João, as famílias compram um ou dois leitões[331] para criá-los até o tempo da fogueira.

A *boa vontade* manifesta na ação distributiva propicia o fluxo da produção. Contudo, o afeto da *vição* ameaça interromper esse fluxo. Joaquim conta uma história que ilustra o problema da *vição* no manejo das lavouras. Segundo ele, Deus enviou São Pedro a Terra para saber como estava a situação do povo. São Pedro atendeu à incumbência, mas demorou bastante, pois estava aproveitando as festas. Na Terra, havia muita festa e muita fartura e, ao invés de ficar um dia, São Pedro resolveu ficar oito. Quando voltou ao céu, Deus lhe perguntou se as pessoas falavam no nome dele. São Pedro disse não se lembrar de ter escutado. Alguns dias depois, Deus pediu-lhe que voltasse a Terra. São Pedro presenciou muita escassez e sofrimento durante os quais as pessoas não tiravam o nome de Deus da boca.

Em outra ocasião, Deus ordenou a São Pedro que fincasse um pau no chão. No dia seguinte, pediu para que o santo o retirasse do chão. Quando São Pedro puxou aquele pau, viu que ele tinha uma raiz muito grande de mandioca. Deus pediu para que o santo fizesse novamente aquilo. Ele fincou a maniva no chão. No entanto, passou o dia segurando o pau na ânsia de puxá-lo no dia seguinte. Quando, no outro dia, o santo retirou a maniva, não havia mais raiz. A *vição* de São Pedro atrapalhou a mandioca *criar* e, a partir daquele momento, as raízes

---

[331] A criação de leitão não é considerada muito favorável. Dizem que "*o leitão come ele mesmo*", porque são animais que comem da mesma comida que as famílias e que *agradecem* muito pouco. Em algumas casas no baixio, os porcos se criam soltos. Eventualmente, as famílias compram um leitão para engordar por dois ou três meses até as festas de São João. Aposentados são aqueles que mais criam leitões, pois têm renda que permite comprar farelo no tempo da seca. As famílias optam por ter animais que se criam por si mesmos, como gado e ovelha. Embora sejam cercados nas mangas, apenas exigem um pequeno provimento de água. Criam-se as ovelhas juntamente com algumas cabras para que essas ensinem aquelas a subir nas árvores e arbustos para devorar as folhas das grimpas. E as galinhas são criadas soltas pelos terreiros.

da mandioca levariam mais de um ano para crescer.

O afeto da *vição* figura no ato de segurar a maniva. A ansiedade de produzir bastante e a pretensão de controlar a frutificação representam um bloqueio no fluxo livre da produção. A *vição* se contrapõe à paciência e à *boa vontade* que deixam fluir a produção-distribuição sem pretensões de controlar, acumular e estocar. Ainda que parte da produção seja guardada, é preciso ter cuidado para que essa ação não veicule o afeto da *vição*, que é contrário ao fluxo que alimenta a máquina da produção-distribuição. Além disso, o manejo das lavouras exige paciência e ponderação no ato de distribuir, para que não decaia em um ato de *estruir*. A festa de oito dias da primeira história aduz à dissipação ou ao desperdício, que se contrapõe à boa condução da distribuição.

Os *mantimentos* e a farinha, de modo geral, não são comercializados. Acerca de dez anos atrás, eventualmente, parte da produção de farinha era vendida no Junco ou no vilarejo do Cercado ou trocada por feijão ou milho. Hoje, contudo, as lavouras de maniva estão fracas e não produzem como antes e, com a queda na produção geral de farinha do distrito de Maniaçu, os agricultores encontram dificuldades em obter a maniva para replantar e repor suas lavouras, que diminuem em extensão a cada nova plantação. O que as pessoas vendem cotidianamente nas feiras do Junco, Cercado, Caetité e Paramirim são artefatos como panelas, chapéus, esteiras, cabos de enxada ou, ainda, sementes e frutos coletados no mato.

O mês de junho é um momento propício para adivinhar como serão distribuídas as chuvas ao longo do próximo tempo das águas. No final desse mês, os camponeses fazem *experiências* de São João e de São Pedro, realizadas nos seis dias que antecedem os dois dias santos, dia vinte quatro e vinte nove de junho. Os dias 18, 19, 20, 21, 22 e 23 são propícios para experiência de São João e os dias 23, 24, 25, 26, 27 e 28, para a experiência de São Pedro. Cada um desses seis dias corresponde a um dos seis meses do *tempo das águas*: setembro, outubro, novembro, dezembro, janeiro ou fevereiro. Se no dia 20 de junho, houver nuvens no céu de manhã e ao final da tarde abrir um sol, é sinal de que choverá no início do mês de novembro e não haverá chuva no final do mês. Outra experiência de São João é observar o movimento das nuvens ao longo de todo o dia 24, esse dia corresponde a todo o *tempo das águas*. Se as nuvens aparecerem de manhã bem cedo é sinal de que choverá logo no início do *tempo das águas*. A ocorrência de chuviscos nesses dias santos são sinais animadores de que o *tempo das águas* será abençoado pelo santo.

O mês de São João é o período do ano de maior fartura, quando as lavouras de maniva fornecem a mandioca para a produção de farinha e polvilho. As fogueiras são acesas na frente das casas na noite do dia 23 de junho. Parentes e vizinhos se encontram para andar em círculo

na beira da fogueira, de mãos dadas, e pedir para o santo *aumentar os passos* de cada um e conceder a *licença* para todos *passarem o ano* e se reencontrarem todos vivos na próxima fogueira.

Os bolos e os assados preparados na véspera são oferecidos aos visitantes no dia 24 de junho. Ao longo de todo o dia, come-se do lado de fora da casa e toda a comida é preparada na fogueira. Cada família oferece café e bolos e também circula pelas fogueiras dos vizinhos e serve-se da comida oferecida por eles. Costumam dizer que a fogueira de São João é de todos, mas a fogueira de São Pedro é uma obrigação das viúvas e dos viúvos. Na noite do dia 28, as pessoas se reúnem nas casas dos viúvos, ao redor da fogueira de São Pedro. Os enfeites e bandeirolas coloridas preparadas para as festas dos santos são mantidas nas casas e nas igrejas até a próxima fogueira.

A fogueira de São João abre um novo ciclo de produção e fornece alguns elementos necessários para propiciar e proteger o fluxo produtivo. As festas dos dois santos ensejam momentos de compartilhar a produção com vizinhos e parentes, reativando o fluxo da *boa vontade*. A distribuição de comida nessa data ativa a prosperidade para todo o ano.

Assim como no dia de São João, cotidianamente, a distribuição prenuncia e propicia a produção. A distribuição diversifica a produção ao facilitar o acesso à diversidade de sementes. Aumentando-se a variedade de sementes, diversificam-se também as apostas na lavoura. Essas práticas que propiciam a diversificação e a variação favorecem essa agricultura arriscada.

As ações produtivas-distributivas não estão exatamente orientadas para a formação de estoques. A preocupação com estoque manifesta o medo do futuro, concebido em escala temporal linear. A produção-distribuição é codificada pelo fluxo criativo propiciado por Deus e pelos santos, que sempre retorna e se revigora. O ato de plantar, enquanto uma aposta, reafirma a confiança no futuro. Porque o futuro, como disse Joaquim, "*é o que nós viu*".

Distribuir é, destarte, um movimento imanente à produção. Trata-se de uma economia política criativa, ao invés de "produtiva", movida por um 'fluxo criativo' que traduz melhor a indiscernibilidade entre produção e circulação, entre criar e distribuir. Essa economia política é orquestrada por uma teoria dos fluxos pautada em um modelo hidrológico, avesso a estoques e outras formas de retenção ou controle. A ação produtiva ou criativa propicia o 'fluxo da criação'.

6.2. ‘Fluxo da Criação’

Imagem 15 – Ana do Lajedinho cuida da Fonte Moreira

Ana do Lajedinho: *“Como é que não zela de uma mãe dessa!?”*

Para ‘*saber contar’* a história de sua parentela, Maria de Bezim quis que eu conhecesse a fonte Moreira. Antes de tomar o *carreiro* que nos levaria à fonte, passamos na casa de Ana, uma anciã, prima e comadre de Maria de Bezim, que mora na Comunidade Lajedinho. Ela queria que Ana nos acompanhasse na caminhada e a ajudasse a contar sua história. No *carreiro*, Maria me mostrou a casa de sua avó, Mãe Caçula, o cruzeiro velho, os fornos onde ela e sua mãe Leonilda fabricavam as panelas e potes, o pé de umbu plantado por sua avó. Aquele também era o caminho de várias penitências que ela e sua parentagem cumpriam no mês de janeiro. As penitências descreviam o trajeto da fonte até o cruzeiro. Na fonte, as mulheres enchiam os potes d’água e carregavam-nos na cabeça, enquanto os homens e as crianças arrastavam pedras ao longo do íngreme percurso até o cruzeiro velho, onde as pedras eram depositadas e a água despejada para clamar a Deus por chuva para as plantações.

Quando alcançamos o boqueirão, Maria sentou-se em uma cerca de pau e começou a entoar cânticos, ou benditos, que costumava cantar durante as penitências do passado. Ana continuou caminhando até uma contenção de pedra e madeira e, então, apresentou-me a

afamada fonte Moreira: *"foi essa fonte que criou nós tudo"*. Ela desceu à fonte e cuidadosamente retirou-lhe as folhas e gravetos (ver imagem 13).

Depois, com uma vassoura amarrada ali mesmo com ramos de embaraça-saia, varreu folhas e ciscos ao redor da fonte. Num momento de pausa para descansar as costas, Ana exclamou, recuperando o fôlego: *"Como é que não zela de uma mãe dessa!?"*

A fonte Moreira *criou* toda a *parentagem* de Maria e Ana. Muitas outras famílias foram mantidas por ela. Essa fonte forneceu tanto a *água de beber* quanto a *água de labutar*, utilizada na produção de farinha, na criação de pequenos rebanhos e na irrigação de hortas estendidas nos lajedos[332]. A Moreira foi, por muitos anos, o centro de toda atividade criativa no Lajedinho.

Mas a fonte que *criou* tanta gente agora já não apresentava a mesma capacidade de fornecer água de anos atrás. A Moreira sempre foi muito conhecida e estimada nos gerais. Naquele ano de 2012, pessoas de várias comunidades lamentavam a notícia de que aquela fonte estaria secando. Mesmo nas secas mais persistentes, a fonte Moreira nunca secou. Enquanto, nos períodos de crise, várias fontes da região se esgotavam, a Moreira suportava servir água para pessoas do Lajedinho, da Malhada e de outras comunidades dos Gerais e, até mesmo, do Baixio.

Na última década, alguns poços artesianos foram escavados na área circunvizinha e a fonte Moreira deixou de ser a principal reserva de água do Lajedinho. Ana não coleta mais água da fonte, pois, devido à idade avançada, não consegue mais carregar pesados latões de água por todo o percurso íngreme da fonte até sua casa. Mas, mesmo assim, ela não deixou de ir à fonte para cuidar dela, limpar-lhe as folhas para desobstruir a minação da nascente e ajudá-la a manter seu fluxo.

A relação recíproca que Ana enuncia entre as pessoas e a fonte de água mostra que o sentido de "*criar*" não se detém a uma prerrogativa ou exclusividade da ação humana. As pessoas *criam* e são *criadas*, como em uma ação imanente e reversível.

Criar é fazer crescer, afetar pessoas, plantas e animais de modo a aumentar sua capacidade criativa. A criação não é inteiramente feita, nem inteiramente dada. O efeito de criar depende de uma composição com uma força ou fluxo imanente, em que a ênfase recai menos na ação humana do que no agenciamento criativo em que entram as pessoas, seres vivos e coisas. *Criar* envolve a capacidade de afetar outros corpos e de ser afetado por eles[333].

---

[332] Os lajedos próximos às fontes eram locais preferenciais para formarem canteiros onde se plantam hortaliças. Uma camada de terra era colocada sobre o lajedo impermeável, de modo a garantir que a água regada não escoasse e permanecesse por mais tempo umedecendo a terra.

[333] Usando os termos de Spinoza (2010), a arte de criar seria efeito de um bom encontro que provoca uma variação positiva na potência de agir ou na força de existir dos seres envolvidos. Nesse sentido, *criar* seria concebido

O termo *criar* e suas derivações circulam por vários contextos e trazem consigo as associações de ideias de outros contextos. Ele figura no contexto do parentesco, das atividades agropastoris e no contexto religioso. E a co-extensividade do sentido de um contexto significativo a outro aduz a variações de uma mesma potência criativa. As pessoas criam seus filhos[334], os animais e cuidam de suas lavouras ao mesmo tempo em que são também *criadas*, manejando um fluxo criativo que não lhes pertence de todo. O 'fluxo da criação' é uma formulação que proponho para tornar inteligível um agenciamento divino que perpassa as formas vivas e com que os quilombolas lidam em suas ações produtivas ou criativas[335]. A ação humana é criativa não em si mesma, mas na medida em que se combina favoravelmente com o 'fluxo da criação', cuja causa última é Deus.

Alguns usos analógicos da palavra *criar* e *criação* são semelhantes àqueles que normalmente fazemos dessa palavra. No entanto, essa acepção nativa ressalta seu aspecto produtivo e vital que atravessa vários campos de significação. As pessoas vivenciam a ação produtiva como uma composição ou relação com o 'fluxo da criação'. A palavra "*criar*" me parece mais apropriada do que a palavra "trabalho" para caracterizar esse estilo de produtividade. A palavra "trabalho" parece pouco conveniente para caracterizar o sentido da ação produtiva e ainda correria o risco de reproduzir a tendência, já muito criticada na literatura sociológica e antropológica sobre campesinato, de assimilar o modo de vida camponês ao trabalho ou a um modo de produção.

A arte de *criar* é uma forma de composição da ação humana com o fluxo criativo divino. Como uma relação de composição, a arte de *criar* difere do modelo judaico cristão e capitalista, que concebe a criação *ex nihilo* ou uma ação *hilemórfica* que, conforme observou Goldman (2005, 2012), supõe uma relação hierárquica entre aquele que cria e aquele que é criado. Criar não é um ato unidirecional, tampouco é um ato fundador. É uma ação sobre ação, uma composição de modo a efetuar capacidades criativas.

Como vimos nas apostas agrícolas, a produção ou a criação depende de um agenciamento intrincado de capacidades e afetos. A ação do agricultor busca uma combinação

---

predominantemente como uma afecção, ou seja, enquanto uma ação que é conhecida e sentida por seu efeito nos corpos.

[334] Lembrando que o sentido de 'criar filhos e netos', parte da *luta* mencionada no capítulo 4, é muito mais do que educar e envolve também o sentido de fazer crescer, nutrir.

[335] A designação de um 'fluxo da criação' decorre da necessidade de dar um nome para o agenciamento divino imanente à vida e de imaginar Deus em sua ação criativa continua, como um princípio de vida. Em suas atividades produtivas, os quilombolas lidam o tempo todo com Deus, há uma negociação constante que nem sempre se manifesta através de convenções mais, digamos, religiosas. O 'fluxo da criação' se apresenta como um modo de considerar a agência de Deus, suposta no processo produtivo ou criativo, e que é concebida como a causa última de toda ação de criar ou sua condição de possibilidade.

mais auspiciosa e favorável ao desenvolvimento dos *mantimentos*. A arte de *criar* envolve o risco de compor com um meio de múltiplas agências e afecções em que não há muitas garantias. O êxito do agenciamento criativo é efeito de uma boa combinação ou um bom encontro que favoreça as capacidades criativas dos agentes envolvidos. Vale lembrar que a ação humana não é a única responsável por esse efeito.

Cotidianamente, o agricultor distribui parte da produção de sua lavoura ou horta para abrir caminho ao fluxo que favorece as capacidades produtivas da terra, das plantas e de si mesmo, como o afeto da *boa vontade*. A avareza coloca em risco a capacidade da pessoa de gerar e de criar, por bloquear o fluxo da produção-distribuição. Gerar filhos é um exercício dessa capacidade criativa, como confirma a comparação entre o *beato* e o pai de família (Cf. capítulo 1). Um pai e uma mãe estão habituados a compartilhar tudo o que produzem com sua família. Essa disposição à distribuição inflete sobre suas capacidades produtivas e reafirma a implicação recíproca entre distribuir e criar/gerar/produzir.

É comum as pessoas referirem-se a seus filhos, suas criações e suas lavouras como "*futuros*". "*Ter futuro*" é ter capacidade de formar uma roça, gerar filhos e criar animais. Os *futuros* são criados, nutridos, cuidados e, com o passar do tempo, tornam-se capazes de *criar* seu criador. A roça e os animais servirão de alimento e os filhos terminarão de *criar* seus pais quando eles estiverem velhos. Criar é um ato recíproco, como é patente na fala de Silvano, quando dizia que *criou* seus filhos, mas agora estava sendo *criado* por eles. A reciprocidade desse fluxo entre pais e filhos, codificado pelo parentesco, mantém-se mesmo depois que os pais se aposentam. O *aposento* é também absorvido no fluxo, redistribuído entre filhos e netos e dividido com a comunidade através das contribuições dos aposentados para festas de casamento, novenas e leilões.

Contudo, a distribuição ou o compartilhamento não efetua relação de dependência pessoal. A distribuição é movida por um fluxo de reciprocidade que refrata a codificação da dívida. A distribuição recoloca as coisas em fluxo, mesmo que em novos fluxos codificados pelo parentesco ou compadrio, enquanto que a dívida consiste em um dispositivo que bloqueia esse fluxo criativo. As pessoas da Malhada têm verdadeiro horror a dívidas concebidas como compromisso pessoal que produz uma relação de sujeição potencialmente perigosa. Esse tipo de dívida, que implica uma forte ligação pessoal de obrigação, raramente provém de uma negociação monetária[336].

[336] Comprar fiado nas mercearias e botecos e demorar alguns meses para pagar e deixar de pagar a anuidade do sindicato ou empréstimos financeiros, certamente, estão fora do registro dessas dívidas mais perigosas.

Os compromissos pessoais e promessas não cumpridas são potencialmente perigosos por colocar em risco a salvação da própria alma. Alguém que se apropria de uma lavoura plantada por outrem, por exemplo, entra em uma relação de obrigação codificada pela dívida. Um pedido de favor não atendido pode implicar uma dívida[337]. Por isso, os quilombolas da Malhada evitam que suas ações distributivas cotidianas veiculem qualquer marca ou convenção que obrigue compromissos.

Como vimos no capítulo anterior, a má distribuição que a política opera é convencionalizada dentro do contexto significativo da negociação comercial de modo a *desobrigar* compromissos e dívidas pessoais.

A dívida é cotidianamente inconveniente, no entanto, ela se torna efetivamente perigosa no destino *post-mortem*, tanto para o devedor quanto para o credor. A dívida ativada por uma promessa não cumprida ou por uma apropriação indevida instaura uma relação de obrigação da qual o credor ou devedor morto não se livra. A morte transforma a relação de obrigação em uma identificação estreita e a alma do morto fica ligada à pessoa que lhe deve obrigações ou a quem ele deve.

As pessoas cuidam para não contrair dívidas e *desobrigar* as dívidas de outros para, quando morrerem, suas almas não ficarem obrigadas ou ligadas a alguém vivo. Depois da morte de uma das pessoas implicadas nessa relação de obrigação, a alma daquele que morreu pode *atrapalhar* e *atrasar* o devedor ou credor vivo. No velório, é comum as pessoas sussurrarem aos pés do falecido: "*que deus desconte tudo o que ele fez para os outros e que não venha atentar nós*". Assim pedem que Deus *desobrigue* as dívidas do morto, para que essa ligação potencialmente perigosa seja cancelada, pois, como disse Teresa, "*a alma cobra a complicância*". A dívida é um dispositivo efetuado por uma descompensação no fluxo de reciprocidade que prende uma pessoa a outra, sujeitando as duas a uma relação de dependência. Esse vínculo se transforma em uma identificação perniciosa depois da morte de um dos implicados nessa relação. A alma do falecido *encosta* como uma *sombra* na pessoa viva, para atrasá-la. A influência da alma do morto sem salvação pode perturbar as capacidades produtivas do credor ou devedor e, até mesmo, enlouquecê-lo.

Assim como o afeto da *vição,* o dispositivo da dívida também opera bloqueios no 'fluxo da criação'. A ação do curador ou benzedor intervém para desfazer uma vinculação

[337] Para dimensionar os riscos que a dívida envolve, conto um caso relatado por Teresa. A pedido de uma amiga, Teresa, há muitos anos, comprometeu-se em costurar para ela um vestido de noiva quando ela fosse casar. Como a amiga continuou solteira, Teresa nunca pôde pagar a dívida. Quando essa mulher adoeceu e esteve prestes a morrer, Teresa apressou-se para atender a seu pedido. Costurou rapidamente um gibão branco e entregou-lhe antes que morresse.

perniciosa e reconectar as pessoas e as coisas envolvidas ao fluxo divino.

As crises também ameaçam interromper o fluxo de reciprocidade. No *tempo da fome*, as capacidades produtivas do solo, das plantas, do clima e das pessoas eram transtornadas. Leonilda caracteriza o *tempo da fome* que ela *alcançou* como um desarranjo geral no processo de criação: "*Ó, moço, muitas horas, não criava nada, não dava tempo de criar. Não podia comprar, não podia nada, não tinha ganhão nenhum. O jeito era ir na roça e tirar mandioca nova*".

Ao lado de casos em que o tempo de fome descodificava os fluxos codificados pelo parentesco, irmão matava irmão por um saco de mandioca ou compadre roubava a roça de outro compadre (Cf. Capítulo 4), também são relatados casos em que o saco de arroz tornava a encher sempre que era distribuído ou, ainda, a divisão de espigas de milho entre vizinhos fazia o milharal ressequido frutificar novamente. Joaninha, da Vereda dos Cais, me contou que era a distribuição que fazia a pouca comida sustentar e ser suficiente: "*nesse tempo de fome, Joaquim matou uma preá. Meus seis filhos comeram da preá, depois levou para mamãe, de lá pra Lurdes afilhada. Tudo comeu de um preá. E dava. Nós comia que sentia a barriga. Nós não comia nada só. Se matava um jacu, eu pagava o jacu, repartia, uma banda dava a mamãe para cozinhar*".

Mesmo em uma condição limite, como o *tempo da fome*, a ação distributiva constituía um modo de conjurar a *vição* e propiciar a ação do 'fluxo da criação'. Nos tempos de crise de abastecimento, era imperativo distribuir parte da farinha que se tinha em casa para que a comida não faltasse. Sobretudo nas situações extremas, em que as capacidades produtivas da terra e dos seres estavam alteradas e o fluxo da produção estava bloqueado, a ação distributiva era fundamental para desobstruir o fluxo criativo e permitir que as roças voltassem a produzir. A arte de *criar* e de fazer crescer e produzir é assegurada pelo fluxo de reciprocidade, que efetua, em nível molecular, a circulação do fluxo divino, o movimento cíclico que permite a recomposição e a renovação da potência criativa.

6.2.1. Água da Fonte e Água da Goteira

Imagem 16 – Jô e Vito brincam no terreiro

Casa da roda à esquerda, casa de Teresa e Joaquim ao meio e, à direita, *caixa* de captação de água da chuva

Enquanto lavava roupas no caldeirão de pedra que havia acumulado a água do chuvisco excepcional que caiu no mês de agosto, Maria de Epídio contou-me uma história do tempo em que o mundo estava recoberto por água: "*Dizem que, nos começos do mundo, não havia alto nem baixo*". Leonilda também me falou sobre esse dilúvio que os antigos narravam. Ela disse que houve um tempo em que o mundo estava tomado por água e os animais falavam[338]. Os animais no céu[339] faziam festa e, quando toda a água escorreu, o sapo quis descer até a terra e caiu esborrachando-se no chão. "*É por isso que tem um lajedo com o sinal do sapo*

[338] Naquele tempo primordial, a inundação coincide com a distribuição ininterrupta da fala entre os animais. Depois do dilúvio, água e a palavra foram redistribuídas.

[339] A história narrada por Leonilda transforma a narrativa popularmente difundida como a "Festa no Céu" (Câmara Cascudo, 2014). Leonilda combina esse episódio com aquele da arca de Noé, em que todo o mundo é inundado, contudo, os animais se refugiam no céu. Câmara Cascudo (Ibid.) colecionou outras histórias que conjugam o dilúvio à festa no céu. Em uma delas, relatadas por indígenas do Monte Roraima, todos eram humanos, contudo, Nuá, o demiurgo que constrói a arca, vai transformando os humanos em animais aquáticos, animais das matas e aves. Os humanos que se refugiam no céu, tornam-se aves.

esparrachado", arrematou Leonilda, mostrando o rastro[340] dessa história. Para Maria de Epídio, no entanto, os animais não estavam no céu, como disse Leonilda, mas sim dentro da arca de Noé, onde esperavam a água escorrer.

A água tomou conta de toda superfície, nivelada, sem alto ou baixo[341]. Com o fim da inundação, a água, que antes era plena e envolvente, tornou-se um elemento discreto, que se bifurcou entre a água do céu e a água do subterrâneo. Essas duas formas encontram sua expressão atual na *água de goteira* e na *água de poço*, que singularizam fluxos distintos.

Somente depois dessa grande inundação, conforme Maria explicou, as serras e os lajedos foram se formando e as tempestades terminaram de criar o relevo. Maria testemunhou uma dessas ações criativas das tempestades. Ela se recorda do "*dia 13 de 51*", quando se abriu uma cratera no Lajedinho que, até aquele fenômeno, era todo plano.

Naquele dia fatídico, um forte trovão vindo do norte anunciou uma grande tempestade. A água daquela tempestade escavou uma cratera que dividiu o Lajedinho em dois, Lajedinho de cima e Lajedinho de baixo. Maria e sua família tiveram de sair às pressas de casa antes que a enxurrada lhes empurrasse para dentro do boqueirão.

No relato de Maria, depois do evento do dilúvio, a água aparece como o signo ativo que produz marcas na terra, confere-lhe formas e insere uma descontinuidade. Essa ação da água das chuvas se repete a cada ano. No *tempo das águas*, as chuvas atuam como fluxos de desterritorialização e reterritorialização, imprimindo marcas sobre a terra que não se apagam nem mesmo quando a água desaparece, após uma longa estiagem. Com as chuvas caudalosas de dezembro, a água volta a escoar por cachoeirinhas e riachos de enxurrada e a empoçar laguinhos antes completamente secos.

A água da chuva é signo sutil que marca os espaços e, muitas vezes, as *extremas* de uma comunidade ou localidade a outra, como o ponto do *desaguo* que produz a fronteira entre a Malhada e a Lagoa do Mato, a cachoeirinha que marca o limiar entre Malhada e Canabravinha ou, ainda, o riacho que divide a Malhada e a localidade de Suçuarana.

Enquanto código, a água abunda nos nomes dos lugares, ainda que, na maior parte do ano, não se aviste o menor sinal de lagos, riachos ou cachoeiras neles, como Lagoa do Mato, Lagoa do Meio, Lagoa do Fundo, Lagoa Nova, Lagoa de Pedra, Lagoinha, Vereda dos Cais, Riacho da Vaca, Riacho do Pinto, Cachoeirinha, Alagadiço, Vazante, Olhos d'água, Brejinho

---

[340] Nos lajedos dos Gerais da Pindobeira, há marcas das pegadas de Jesus e do *argoso* desde os tempos em que Jesus andava sobre a terra. Mostraram-me, também, os sinais das patas do burro que carregou Jesus menino e Nossa Senhora. Esses episódios imemoriais e bíblicos deixaram seus rastros nos lajedos.

[341] O dilúvio como um nivelamento parece representar uma retomada à unidade da criação divina. Parece-me válida, para este caso, a interpretação do dilúvio como uma descodificação dos fluxos.

das Ametistas, etc.

A presença desse signo não é, de modo algum, apenas um detalhe em um cenário do semiárido. Logo nos acostumamos com a presença de lagoas, cachoeiras e riachos invisíveis e aprendemos a operar, também, com a codificação da água sobre os lugares.

Enquanto um "recurso", a água é notadamente escassa e sua disponibilidade é continuamente ameaçada nos *Gerais*[342]. No entanto, ela constitui um signo proliferante nas práticas e nos discursos empreendidos para obtê-la, garanti-la ou propiciá-la. Mais do que um "recurso" mobilizado em uma lógica produtiva, a água atua como um código, força ou potencialidade que atravessa essa economia política.

Apesar da importância da água das chuvas no processo criativo, sobretudo nas plantações, o abastecimento de água das comunidades quilombolas, durante a maior parte do ano, dependeu (e continua a depender), em grande medida, da água subterrânea. Contudo, a política pública do Governo Federal de construção de *caixas*, cisternas de captação das águas das chuvas, a partir de 2008, colocou um problema pragmático nesse cenário bifurcado entre o fluxo do alto (água das chuvas) e o fluxo do baixo (água subterrânea).

Diferentemente da água subterrânea e da água das chuvas, concebidas como um fluxo, a água das *caixas* é estocada em unidades domésticas. A *caixa* é um dos artifícios para reter a água das chuvas, assim como os caldeirões e tanques de pedra escavados para armazená-la. Apesar de ser armazenada, a água das *caixas* recobra a forma de fluxo através da ação distributiva-produtiva.

No entanto, as pessoas reconhecem potencialidades diferentes na água da chuva armazenada nas *caixas* e na água que mina do subterrâneo. A água que flui do subsolo é ritualmente mais forte do que aquela armazenada. A água das fontes é, preferencialmente, utilizada em rituais e ações protetivas. Essa água torna-se benta quando levada aos cultos de domingo, coletada em dias santos, como o dia de São João, ou em dias *fortes*, como a Quarta-Feira de Cinzas. E essa água benta é aspergida na frente das casas para protegê-las de tempestades e ventos fortes e nas lavouras recém-plantadas.

Maria de Epídio costumava dizer que toda água que vem da terra é benta e essa característica ela remete à história da aparição de Nossa Senhora Aparecida nas águas do rio Paraíba. O evento da aparição não torna sagrada somente a imagem de madeira encontrada no rio, mas transforma toda a água em água benta e marca uma afinidade entre a santa e a água. Se o dia 12 de outubro, dia da santa, amanhecer nublado ou chuvoso, é sinal de que a santa

[342] Referência às serras que se contrasta com o Baixio, terras baixas e com melhor suprimento de água.

abençoará o *tempo das águas*. Mas Maria hesita um pouco em estender essa característica à água da *caixa*. O uso dessa água em rituais de benzeduras e remédios é controverso, embora, eventualmente, algumas pessoas arrisquem usá-la.

Logo no início da construção das *caixas*, muita gente da Malhada cismou com essa *água de goteira*. Mariinha conta que algumas pessoas se recusavam a beber daquela água.Até aquele momento, a água destinada para consumo humano provinha das fontes, considerada mais pura e mais forte. A água das chuvas armazenada nas cacimbas e nos caldeirões de pedra[343]costumava ser oferecida aos animais e também era utilizada para lavar roupas e para o banho. A água do subsolo era "*água de beber*", enquanto que a água da chuva era "*água de labutar*".

Mariinha, no entanto, incorporou o uso da *água de goteira* argumentando que ela também é "*água que deus manda*", pois "*a riqueza da terra vem do céu*". Desse modo, Mariinha sobrelevava a água da *caixa* ao associá-la à ação divina suposta no fluxo da chuva.

Com o tempo, as pessoas foram se acostumando com a água das *caixas* mais cristalina, inodora e de gosto menos marcante do que a água das fontes. Com as *caixas* ao lado de suas casas (ver imagem 14), muitas pessoas deixaram de ir às fontes durante a madrugada para coletar água limpa para beber e cozinhar. Para elas, a água das *caixas* tornou-se "*água de beber*" e a água das fontes, "*água de labutar*".

Apesar dessa inversão, a água subterrânea continua sendo considerada um fluxo de maior potencial criativo, que entra em agenciamentos nutritivos ou protetivos. Para manter a vitalidade e a boa saúde, algumas pessoas se recusam a substituir a *água da fonte* pela *água de goteira* e continuam indo à fonte diariamente. Josefa, mãe de Joaquim, conservou a preferência pela água da fonte pois, segundo ela, essa é a *água que Deus deixou*. Todas as manhãs, sua filha Rosira, mesmo cega, vai à fonte que leva o nome de sua avó Arvilina[344] coletar água para beber e cozinhar.

A água subterrânea extrai sua força ou seu potencial criativo dessa conexão original e imemorial com o fluxo divino, ao passo que a *água de goteira* é propiciada pelo artifício

---

[343] Antes da construção das caixas, a prática de armazenar água das chuvas nos lajedos, as pessoas escavavam lajedos submersos na terra e limpavam toda a terra para acumular água em suas cavas. No tempo das águas, bicas eram improvisadas nos telhados para encher tambores. Zequinha mescla essas técnicas com as técnicas que aprendeu em sua formação de pedreiro, no programa de construção de cisternas e tanques. Em uma roça próximo à sua casa, Zequinha escavou a terra e descobriu um grande lajedo. Terminou de emoldurar o lajedo com tijolo e cimento até formar um tanque. Ele lascou o lajedo com fogo de modo a progressivamente abrir a fenda. O lajedo foi se tornando um caldeirão profundo.

[344] A fonte Arvilina é composta por dois poços. Antes da implantação das *caixas*, era dessa água que todos bebiam. A água para beber é a água coletada diretamente da minação. Quando a água atinge as bordas barrentas do poço se torna imprópria para beber.

humano do armazenamento. Ao reafirmar a centralidade da água subterrânea, Josefa lida com a água como um fluxo imanente avesso a formas de apropriação, enquanto Mariinha entende a novidade da água das *caixas* como parte do fluxo que vem do céu, também mediado por uma ação divina. O fluxo do alto e o fluxo do baixo aparecem como duas imagens do mistério de Deus, que se mostra apenas parcialmente na superfície. Em nenhuma das duas ocorrências, o fluxo da água é passível de controle humano. Ainda que a água da chuva seja estocada nas *caixas*, a quantidade de água depende de um regime de chuva indeterminável.

A água subterrânea e a água das chuvas não apenas dão forma a essa controvérsia, como também remetem a formas de fluxos diferentes: a água pluvial, como um fluxo transcendente, depende de uma relação vertical entre céu e terra, entre Deus e humanos. Uma relação evocada nas rezas e nas penitências que instam ou rogam a Deus por chuva. No discurso de Mariinha, a água de *caixa* tende a reforçar a preeminência lógica do fluxo transcendente, essa relação vertical.

A água subterrânea é vista como um fluxo imanente à criação divina. Josefa professa a imanência radical não apenas em sua preferência pela água subterrânea, como também em sua recusa cotidiana ao consumo de bens e artefatos que não fazem parte do 'fluxo da criação'. Para ela, as *caixas* de concreto, a espuma de colchão, os tecidos sintéticos e as panelas de alumínio "*não são de Deus*"[345]. Assim, Josefa distingue as ações que compõe com a criação divina daquelas que não o fazem.

6.2.2. "Água não gosta de briga"

Na Malhada, o suprimento de água era garantido pelas fontes cuja água aflorava à superfície livremente. O primeiro poço artesiano somente foi construído no ano 2000, na localidade do Tanquinho, depois que um tanque muito antigo secou completamente. A perfuração e a instalação foram viabilizadas por uma parceria entre organizações da diocese e o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Caetité.

[345] Josefa cozinhava sempre com panelas de barro, água da fonte e alimentos produzidos na roça. Ela havia perdido as contas da idade que tinha, mas afirmava ter possivelmente mais de oitenta anos. Ela não aceitava andar em *carro de gasolina* e tirar fotografias e dizia que essas coisas *atrasavam* as pessoas. Ela se recusou a registrar-se e tirar carteira de identidade mesmo quando funcionários do cartório de Caetité foram até sua casa para convencê-la. Não adiantou explicar-lhe os benefícios do Programa Bolsa Família, do *aposento* garantido pelo registro civil e pelo cadastro na Secretaria de Assistência Social, Josefa permaneceu irredutível. Ela rejeitava qualquer alimento, sobretudo carnes, quando não sabia de sua origem e dizia que as pessoas tomassem cuidado com o que comiam.

Dizem que, no momento de sua instalação, o poço teve uma vazão extraordinária. Algumas pessoas prenunciaram que a água era tão abundante que poderia até ser encanada para o Junco e outras comunidades. Nos meses de maior seca, o poço artesiano transbordante foi procurado por gente da Lagoa do Mato, Canabravinha, Lagoa Nova e outras comunidades próximas. Quando o povo começou a *botar gosto ruim* na água, amealhar e tentar regular seu fluxo e o acesso a ela, o poço diminuiu sua vazão radicalmente em menos de um ano. A vazão de 18 mil litros caiu para 600 litros por dia, conforme precisou Alípio, enquanto me contava a história do poço.

Depois da perfuração, a diocese instalou um cata-vento para bombear a água do poço para o reservatório. Como naquela região de serras, a velocidade dos ventos é alta e contínua, não demorou muito para o cata-vento bombear água muito além da capacidade do reservatório. Às vezes, a água transbordava do reservatório e escorria copiosamente para o tanque antigo, derramava-se pelas estradas e chegava a *embrejar* o boqueirão na estrada que liga o Tanquinho à localidade de Suçuarana. Algumas pessoas tiveram a ideia de lançar uma corda para travar o cata-vento. Mas Odetina se opôs, temendo danificá-lo.

Bezim, então, providenciou uma bomba d'água movida a óleo diesel, junto ao sindicato, para substituir o cata-vento e controlar a vazão da água. Mas essa solução aumentou as preocupações de Odetina. Ela temia que aquele artefato, ao impor um ritmo extrínseco ao fluxo da água, pudesse ser desfavorável à fluidez da *minação*. O barulho do motor movido a óleo e a possibilidade de subordinar a vazão de água à vontade das pessoas poderiam atrapalhar o livre fluxo da água. No entanto, se, por um lado, o cata-vento bobeava uma quantidade de água superior às necessidades das pessoas, por outro, aquele dispositivo propiciava a fluidez da água subterrânea sem depender da ação humana reguladora. Como disse Silvano, "*o motor mais certo é o que Deus deu*".

Odetina e Bezim *assuntaram* sobre as possibilidades do agenciamento do motor e do cata-vento, mas decidiram não arriscar. Mantiveram o cata-vento e, por isso, devolveram o motor ao sindicato. Quando as pessoas de outras localidades da Malhada souberam que o motor movido a óleo diesel fora devolvido, passaram a acusar Odetina de querer controlar a água do poço artesiano. Convocaram uma reunião, na qual decidiram solicitar um novo motor, mas agora à diocese.

Muita gente diz que, depois dessa contenda, a vazão de água do poço artesiano perfurado no Tanquinho enfraqueceu repentinamente. Já, outras pessoas, desconfiam que a redução da quantidade de água pode estar associada à utilização da bomba d'água motorizada. Há também quem diga que a vazão da água diminuiu em razão do controle que Odetina pretendeu exercer,

sobretudo depois que ela passou a regular os dias da semana em que as mulheres poderiam lavar roupa. Como coordenadora dos cultos de domingo na igreja da Malhada, Odetina tinha a intenção de fazer cumprir a observância católica de guardar o dia de domingo.

Quando perguntei para Alípio, por que o poço do Tanquinho estava fraco, ele me respondeu com a máxima: "*água não gosta de perversidade*". Esse foi o único poço artesiano perfurado na Malhada. Segundo as prospecções dos técnicos da prefeitura, não haveria nenhum outro ponto com potencial hídrico suficiente na comunidade. Não sendo possível abrir mais um poço artesiano, a prefeitura, durante o mandato dos *jacus*, sugeriu que a perfuração fosse feita nas terras de um fazendeiro vizinho. Sem nenhuma objeção, a família proprietária da fazenda Pindobeira concordou com a instalação do poço. Como a Pindobeira é muito distante, a água do poço foi bombeada até um reservatório instalado em uma propriedade próxima ao Lajedinho. Ali, o dono da terra logo passou a arrogar-se como "dono da água" e começou a cobrar 1 real por cada balde de água coletada.

As pessoas da Malhada deixaram de se servirem desse reservatório e solicitaram a instalação de outro reservatório, dentro da comunidade. Como se não bastasse, após essa nova instalação, os moradores da Pindobeira começaram a quebrar a tubulação responsável por transportar água do poço para o reservatório na Malhada. Essa diligência somente foi suspensa quando o encargo de ligar a bomba do poço passou para Antônio de Araci, genro do dono da fazenda na Pindobeira. Há dois anos, Antônio deixou de ligar a bomba d'água, alegando que a prefeitura, naquele momento ocupada pelos *cocás*, havia suspendido o fornecimento de óleo diesel e o pagamento mensal pelo serviço de regular a bomba d'água. Ao longo dessas sucessivas confusões, a água do poço perfurado foi diminuindo paulatinamente até experimentar uma drástica redução de sua vazão.

No mês de abril de 2012, as pessoas da Malhada convocaram uma reunião para decidir que medida tomar diante daquela situação complicada. Joaquim comunicou a recomendação do vereador Zeca dos Tanques, de que fosse encaminhado um abaixo-assinado para a Secretaria Municipal de Recursos Hídricos. Outras pessoas, contudo, julgaram que era mais digno conversar diretamente com Antônio de Araci do que procurar a prefeitura. Alípio analisou a situação, já muito delicada, do poço artesiano enfraquecido e ponderou que a decisão de enfrentar o povo da Pindobeira, direta ou indiretamente, iria espantar a água e fazê-la desaparecer de vez. Nessa mesma reunião, Silvano, concordando com seu compadre Alípio, disse: "*sou contra negar água, mas eu torço pela água*". Assim, Silvano corroborava a precaução de não levar adiante a contenda para não atrapalhar ainda mais o fluxo da água. As pessoas reunidas decidiram não recorrer à prefeitura e buscar alternativas para o abastecimento

da comunidade durante a estiagem.

Assim como esses dois poços, a fonte Arvilina e a fonte Moreira experimentaram redução na minação depois de episódios de *resenhas*, brigas e agressões. As reivindicações de posse que precedem as brigas comprometem o fluxo da água do subsolo. As fontes são como nós de rede submersa mais ampla. A pretensão de retê-las ou apropriar-se delas pode bloquear a conexidade entre subsolo e superfície. A água que delicadamente aflora à superfície, ao ser afetada pelo desejo de apropriação e pela *vição* das pessoas, reflui e vai embora na rede subterrânea para outras paragens.

O frágil contato entre a superfície e o fluxo do subsolo pode ser bloqueado a qualquer momento. Dizem que a imersão de uma pessoa ou um animal na água da fonte pode colocar em risco esse fluxo. Deli, do Lajedinho, contou-me casos de brigas violentas, em que as pessoas envolvidas foram feridas *na beira* do poço ou atiradas dentro dele, atitudes que fizeram as *minações* secarem em poucos dias. A água é um elemento tão sensível que, como Deli conjectura, se alguém for assassinado perto dela, essa se torna imprestável ao consumo.

Teresa costumava dizer que *"água não gosta de briga em sua beira. Com barulho de briga, ela some"*. Até mesmo o barulho de uma discussão ou *resenha* perto da fonte ou do poço pode bloquear a conexão que permite que a água subterrânea emerja.

Ao mesmo tempo em que *"água não quer encrenca"*, Zé Carlos observou que *"água chama confusão"*, porque *"o povo tem uma fome por água"*. Segundo ele, quando a água começa a jorrar no poço, a briga também começa. É para evitar que desapareça que o povo da Malhada prefere conduzir seus conflitos com humor e se esforça para impedir um desfecho violento, principalmente se o mote do conflito for a disputa por água. A água precisa ser sempre mantida como um fluxo em movimento livre e constantemente redistribuído.

Seu livre fluxo é interrompido pela *vição*, um afeto que consiste no desejo imoderado de estocar ou de possuir com exclusividade. A *vição* bloqueia o fluxo hidrológico e também ameaça a capacidade produtiva dos humanos, das plantas e da terra, como aconteceu em um episódio violento que antecedeu a criação da Associação da Malhada, quando, no ano 1994, um morador da localidade Lagoinha quis reivindicar para si a propriedade de uma parte da área de plantação comum na Queimada. Muito embora não *tocasse parenteza* com as outras pessoas da Malhada, Odilon tinha muitos compadres e afilhados na comunidade. Dizem que mais de vinte homens limpavam a roça de mandioca na Queimada, quando Odilon apareceu, querendo proibi-los de plantar ali, com alegação de que aquela terra lhe pertencia. Com seus facões e enxadas, os homens o enxotaram do lugar. Ao ser acuado, Odilon correu para a capoeira, mas, no caminho, foi seguido e alvejado por uma pedrada disparada por seu afilhado de batismo e "s*ó*

viu sangue escorrendo na roça". Contam que o afilhado poderia ter matado o padrinho, se o grupo não o contivesse em tempo.

Dizem que Odilon era muito *enfusado* e, mesmo depois daquele episódio, continuou a provocar aqueles homens. Ele cortava os pelos do rabo do cavalo de João para meter medo no povo, fazendo-o pensar que aquilo era artimanha de uma bruxa, e derrubava a cerca que protegia a plantação do gado na Queimada. Para tentar resolver aquela situação, Joaquim Bandeira, que na época presidia o sindicato de trabalhadores rurais, sugeriu a criação de uma associação que ficaria responsável por aquela área.

A fundação de uma associação apaziguou a disputa, no entanto, a terra já não era mais a mesma. Embora os homens retomassem o cultivo da maniva, a lavoura não vingava. Aquele episódio de violência deu azar para eles na plantação. Mesmo depois que deixaram de plantar mandioca para plantar capim, as plantas não se desenvolviam e, além disso, "*o povo esmoreceu*". Derrotado, Odilon se mudou para cidade de Caetité. Mas o conflito que ele provocou atingiu a capacidade produtiva da terra e, também, a *vontade* dos homens de cultivar naquele lugar por alguns anos. Aquela mistura potencialmente destrutiva que envolvia a *vição* de Odilon, a ameaça que seus compadres lhe fizeram e a agressão do afilhado ao padrinho descodificou o fluxo de reciprocidade do parentesco e bloqueou o 'fluxo de criação' daquele lugar. A terra que havia sido objeto de disputa tornou-se provisoriamente improdutiva e, somente depois de alguns anos, as pessoas voltaram a cultivá-la.

O afeto da *vição*, que prefigura o desejo de apropriação e antecede a sobrecodificação jurídica da propriedade, deteriorou a articulação ecológica da *riqueza*. Assim como a água desaparece dos poços, a terra pode perder sua capacidade produtiva quando alguém arroga a pretensão de contê-la para si com exclusividade através de atos de controle, sujeição e violência. A capacidade produtiva da água ou da terra está fundada na constante e ininterrupta redistribuição e manutenção da reciprocidade nos três registros ecológicos (Guattari, 1990).

6.3. 'Quilombo Canhambola'

Em uma de minhas visitas à casa de Odetina e seu marido Silvano, no Tanquinho, uma localidade da Malhada, eles me levaram ao fundo de seu *terreiro* para me mostrar um tanque centenário escavado e mantido limpo por seus parentes mais antigos. O tanque havia sido sulcado rente à raiz da árvore com propriedades curativas conhecida como Pau D'Óleo.

"*Esse é o tanque dos quilombolas*", afirmou Odetina, ao me apresentar o Tanque. Além de frisar a anterioridade do tanque ou as características das pessoas que o escavaram pela primeira vez, Odetina evocava, também, o movimento constante de fazer existir aquele tanque. Pois, como ela bem sabe, um tanque de água de enxurrada, nas encostas de uma serra, precisa ser continuamente escavado e refeito. Ele é efeito de uma ação continuada por muita gente e ao longo de muitos anos.

Aquele tanque nunca havia secado e sua capacidade de manter-se abastecido, mesmo durante a estiagem prolongada, testemunhava o seu caráter especial, até que, vinte anos atrás, um fazendeiro tentou estender o limite de sua propriedade de modo a incluir o tanque e uma nascente de água. Odetina, Silvano e seus filhos impediram o trator de entrar no Tanquinho para abrir a picada que criaria uma nova demarcação.

O caso foi levado ao Ministério Público e, ao final do processo judicial, um juiz determinou que às terras da serra caberiam ao fazendeiro, mas não poderia se apropriar da terra do Tanquinho. Respaldado pela liminar judicial, o fazendeiro construiu uma cerca ao longo da serra e sentiu-se no direito de enlaçar, também, a nascente próxima ao tanque. Silvano contou que, depois desse episódio, a nascente secou e a água do tanque construído pelos antigos também desapareceu. O brejo e o riachinho que escorriam entre as casas também deixaram de existir. A reivindicação de propriedade conspirou contra a disponibilidade de água naquele local.

O Tanquinho só voltou a ter água com a construção de um poço artesiano perfurado há mais de uma década e sobre o qual falei na seção anterior. Novamente, mas agora a partir do projeto de construção do parque eólico, no ano 2011, aquele fazendeiro retomou seu intento de abarcar as terras altas do Tanquinho, a fim de arrendá-las à empresa de energia eólica. Contra a ameaça de apropriação, Silvano advertiu que "*a água é dos quilombolas*".

Ao invés de formular uma nova reivindicação de posse, a expressão de Silvano evoca a lógica dos fluxos segundo a qual a água é avessa a formas de apropriação que visam retê-la ou controlá-la. O que propicia seu fluxo são o cuidado e o respeito dispensados pelos quilombolas ao tanque e à nascente.

A poucos metros desse tanque ancestral dos quilombolas, o poço artesiano no Tanquinho foi construído com a condição de que o poço nunca poderia ter um dono ou ser enlaçado por cerca alguma. Essa foi uma exigência que as pessoas da Malhada fizeram antes da perfuração do poço. "*Nós viramos quilombola junto com o poço*", enfatizou Silvano ao me contar a história do poço. 'Virar quilombola' coincidiu com a recuperação da água que havia sido perdida. A construção do poço naquelas condições recolocou em movimento o fluxo da

riqueza naquele lugar. A observância à lógica dos fluxos qualifica o modo de agir quilombola, refratário à reivindicação de posse. Desse modo, Silvano identificava, naquele evento fundador, o princípio das lutas quilombolas, ao mesmo tempo em que, a partir do signo da água, ele também experimentava e criava os sentidos da palavra "quilombola".

No ano 2012, "quilombo" e "quilombola" ainda eram palavras novas nas comunidades e que vinham sendo testadas e experimentadas em suas possibilidades sintáticas e semânticas. Um artefato linguístico explorado e criado através de seus múltiplos usos. Para informar uma distância, por exemplo, diziam que um lugar ficava a uns dois ou três *quilombos*. Às vezes, a palavra caracterizava os negros: "*os tirombolas são todos negros*". Ou, ainda, era um nome para a mistura das *nações* de negro e tapuia: "*quilombo é negro, índio, cafuzo misturado*", ou para caracterizar o povo do passado: "*os antigos eram quilombistas*". Para informar o assunto da reunião da Associação, diziam que era "*reunião do canhambola*".

Desde 2005, as comunidades negras como Malhada, Lagoa do Mato, Vereda do Cais, Contendas, Sapé iniciaram o processo de auto-reconhecimento quilombola na FCP. Mas apenas entre os anos de 2011 e 2013 esses processos foram finalizados e as associações de pequenos agricultores foram renomeadas como associação quilombola, com estatuto próprio. Mais recentemente, com os programas do Governo Federal de construção de casas populares e de eletrificação rural, a palavra "quilombola" passou a ser manejada por funcionários da prefeitura e de outras organizações executoras dos programas como uma categoria restritiva, evocada para definir os beneficiários prioritários de políticas de assistência social.

Além dos usos criativos da palavra, os sentidos do 'quilombo' eram também objeto de especulações e inferências das pessoas das comunidades negras. Antes do início de uma reunião entre os coordenadores das associações quilombolas de Malhada, Sapé e Vereda do Cais, no dia 25 de agosto, convocada com o propósito de definir estratégias para impedir a instalação de enormes aerogeradores em suas terras, os quilombolas inquiriam sobre as circunstâncias de ocupação das terras onde vivem. Depois de ter percorrido mais de 20 km na garupa de uma moto por entre serras e vales, da comunidade do Sapé até a Malhada, que sediava aquela reunião, Joverlindo lançava questões que ele vinha pensando durante o trajeto:

> – *Será por que, com tanta terra boa, os negros foram parar nas serras e em terras mais fracas!? Por que viemos parar em lugar tão isolado?,* especulou Joverlindo.
>
> – *Acho que é porque os negros eram escravos e os senhores já estavam em terras boas,* assim completou Geraldo da Vereda do Cais.
>
> – *Devia ser assim: 'vam'bora escapar, ir pro mato caçar tatu!',* refletiu Joverlindo. E, ainda curioso, indagou: – *E por que quilombo?!*
>
> – *Os negros se organizavam em pequenos grupos, os mocambos. E vários mocambos*

> *formavam um quilombo*, assuntou José, da Vereda do Cais, tentando se lembrar de uma palestra que ouvira em uma comunidade de Rio de Contas.

Os sentidos de 'quilombo' e de 'quilombola' iam sendo agenciados criativamente. Uma palavra que respaldava novas ações políticas das associações, como disse Odetina na referida reunião, representava um "*reforço*" para a associação e "*mais uma chance*" para os quilombolas da Malhada e Vereda do Cais não perderem uma faixa de terra que havia sido apropriada recentemente por uma empresa de construção de aerogeradores. Tratava-se de uma criatividade quilombola, que pensa a si mesma e sua relação com outras comunidades, no afrontamento com o Estado e com empreendimentos capitalistas.

Aquela palavra e suas variações passaram a ser agenciadas enfaticamente como um grito: *"nós somos do quilombo canhambola"*[346], que Alípio costumava repetir nas reuniões da Associação da Malhada. Aquela formulação que Alípio e tantas outras pessoas passaram a repetir soava como uma retomada, no sentido evocado por Stengers[347] (2005, 2012), da terra apropriada, do fluxo da água e das condições de livre fluxo às suas atividades criativas. As palavras "quilombo" e "quilombola" eram retomadas e reabilitadas para pensarem as novas situações e agirem em um novo meio regulado pela semiótica do Estado.

As pessoas da Malhada recobravam o 'quilombo canhambola', não como quem recupera um passado ou uma tradição, mas como herdeiros do ato criativo dos parentes antigos que propiciou o fluxo da *riqueza* naquele lugar e herdeiros daqueles que resistiram e resistem às diferentes formas do *cativeiro* (Cf. capítulo 4).

"Quilombo" e "quilombola" se contextualizam em problemas pragmáticos com os quais as pessoas da Malhada se defrontam. Por exemplo, como recuperar a terra da Queimada sem sucumbir aos perigos da *vição*? Como criar um agenciamento territorial sem cortar o fluxo da *riqueza*? Os sentidos dessas palavras não são óbvios e não estão pré-definidos. Eles são agenciados criativamente por meus interlocutores ao longo de várias situações. "Quilombo",

---

[346] A palavra "*canhambola*" parece manter certa ambiguidade em relação à ascendência negra e tapuia do povo da Malhada (*nação de negro com tapuia*, Cf. Capítulo 1). Reporto aqui uma curiosa nota escrita por Euclides da Cunha a respeito de duas palavras que ouvira durante suas incursões pelo sertão da Bahia, em localidade próxima à Jacobina, enquanto integrava a Campanha de Canudos de 1897, "quilombola" e "canhembora" (Cãnybora), que se referiam respectivamente a negros e índios fugidos. Ele, assim, comenta: "É singular a identidade da forma, significação e som destas palavras que surgindo, a primeira na África e a segunda no Brasil, destinam-se a caracterizar a mesma desdita de duas raças de origens tão afastadas!" (Euclides da Cunha, 2010, p. 107).

[347] 'Retomar' aqui tem o sentido pragmático de *"reclaim"*, tal como utiliza Stengers (2012), de retomar algo reinventando o sentido da retomada, ao mesmo tempo em que se reabilita algo. Em outra discussão (Stengers e Pignarre, 2005, p. 185), *reclaim* se contrapõe à apropriação ou captura capitalista. Ao retomar a "herança dos vencidos", *reclaim* adquire o sentido de reapropriar algo que fora capturado e desintoxicá-lo da influência de um meio malsão.

portanto, não é exatamente um símbolo ou sinal diacrítico com o qual seria construída uma identidade quilombola. “Quilombo” e “quilombola” nomeiam um modo de criatividade cuja singularidade se faz sentida, inclusive nos usos das palavras e nas questões formuladas por eles.

A expressão proferida pelos negros das serras nomeava um agenciamento territorial que, com uma semiótica hidrológica, fazia frente a uma semiótica jurídica com que operavam a empresa de energia eólica e os fazendeiros ao buscarem sobrecodificar a terra com a categoria jurídico-burocrática da propriedade.

As reinvindicações de propriedade ameaçavam retalhar a terra e, também, o agenciamento criativo do povo do lugar. Cortar a terra era também cortar o fluxo da *riqueza*, como se queixava Joaninha:

> *Querem tomar o carrasco. Aqui na Vereda é assim: se vender, igual eles estão querendo tomar, se vender o carrasco daqui da Vereda é que nem cortar uma galinha. O carrasco daqui da Vereda é velho, é velho, do povo velho, é a cabeça daqui. Se cortar e vender o carrasco é que nem uma galinha, corta uma galinha e joga a cabeça no mato, o corpo fica vivo? Não sai um esticador, não sai um pedaço de pau, não sai um carro de lenha pra fazer farinha. Se tirar lá, pra onde é que é-vai pra tirar lenha?*

Como vimos anteriormente, a intenção de se apropriar da água ou de retalhar a terra infletia sobre a articulação ecológica redistributiva e provocava a redução da capacidade criativa da terra ou da água e das pessoas. Contudo, agora os quilombolas se arriscam em um novo meio regulado pelo aparelho de Estado, para o qual a propriedade é vista como a forma normal e regular de se lidar com a terra. E os quilombolas se viram em uma situação em que precisavam decidir se iriam ou não reivindicar ao Estado a titulação do território coletivo para recuperar ou reapropriar a terra apropriada e evitar novas apropriações.

A lógica dessa economia política torna um pouco mais inteligível o impasse da titulação do território coletivo, através dos quais os quilombolas pensam o dilema entre distribuir-se pela terra e distribuir a terra entre si. A possibilidade da titulação do território coletivo foi referida pela primeira vez em uma reunião no primeiro sábado do mês de setembro. E, logo no início da reunião, surgiu um problema lógico formulado pela advertência de Ana, do Lajedinho: “*tem muita gente nessa terra!*”.

A terra em que se ramificavam várias comunidades era um espaço relativamente fluido em que as parentelas se espalhavam através do casamento, predominantemente, virilocal, muito embora a transmissão da herança seguisse as linhas de cognação, o que, por sua vez, também respaldava a reversibilidade desse movimento.

Todos trabalhavam nas terras comuns, mas havia o *respeito*. O que marcava o *respeito* ou a *extrema* entre os *rancadores* eram as plantas quiabento e gravatá ou as marcas superficiais

da água da chuva. Usar cercas de arame para demarcá-los seria uma ofensa aos vizinhos e herdeiros. Antes de demarcar propriedade, a cerca de arame protegia as roças da invasão do gado ou continha o gado para que não escapasse e invadisse as roças dos outros. Como disse Deli, do Lajedinho, "a*ntes terra tinha respeito, agora terra tem documento*". Se o *respeito* não colocava em risco o movimento das parentelas, o *documento* poderia congelá-lo, submetê-lo a um controle externo e organizar as comunidades e suas várias localidades em uma segmentação dura e inflexível. A proposta da titulação postulava o território como centro gravitacional e forçava um movimento convergente.

As terras das comunidades quilombolas tinham ainda muitos *herdeiros* que viviam em outras comunidades ou passavam a maior parte do ano em "São Paulo". E restava, ainda, um problema adicional na advertência de Ana. Quem decidiria por eles? A Associação? Em poucos minutos de reunião, irrompeu um conflito entre as pessoas do Lajedinho e da Malhada. O protesto da comunidade do Lajedinho residia justamente na recusa de se reconhecer a legitimidade da Associação como uma unidade totalizante. O problema era que a titulação de terra coletiva cobrava um correspondente territorial e um novo "proprietário" reconhecido no *documento*, a Associação. Isso permitiria a ela arbitrar sobre a terra e se tornar o que ela jamais fora, um centro de poder.

Ao ameaçar impor limite ou reter a rede de parentesco indefinidamente extensível, a discussão sobre a titulação causou um grande constrangimento nas pessoas ali reunidas. Várias pessoas saíram do prédio antes que a reunião fosse encerrada para não ter que se comprometer com aquela embaraçosa decisão.

Em uma nova reunião, da qual as pessoas do Lajedinho recusaram-se a participar, Gilmar, da CPT, e Juliana, assessora jurídica da CPT, prepararam uma palestra para explicar o processo de titulação do território quilombola e apresentar exemplos bem sucedidos de outras comunidades. A titulação do território se colocava como uma reação a uma apropriação já feita pela empresa e pelos fazendeiros. Ao final da reunião, Juliana sugeriu a feitura de um mapa das terras da comunidade como um exercício coletivo da cartografia social[348].

Na reunião seguinte, no dia 13 de setembro, eu providenciei cartolina, lápis e canetas

---

[348] Cartografia social é uma técnica compartilhada de mapeamento manejada por movimentos sociais para instrumentalizar a luta pela terra e possibilitar que as populações rurais identifiquem e representem seu próprio território. Geralmente, os projetos de cartografia social difundem uma expertise de técnicas de mapeamento e contam com uma prolongada interlocução com o grupo através de oficinas. Naquele contexto, a ideia da cartografia social me pareceu interessante pela possibilidade de provocar uma reflexão coletiva sobre o território e fortalecer a participação dos quilombolas no processo de titulação, servindo-se de seus conhecimentos sobre o lugar onde vivem. O que eu tentei fazer naquele dia foi suscitar um exercício muito modesto sem qualquer preparo técnico.

coloridas para o exercício de construção do mapa que foi sugerido na reunião anterior. Joaquim e Ana de Miúdo, solicitamente, desenrolaram uma esteira de palha no chão para apoiar a cartolina e espalharam os lápis e as canetas pelo prédio escolar. Por alguns minutos, as pessoas discutiram sobre a localização das fontes, árvores e estradas, enquanto a cartolina continuava intacta. Quem pegaria a caneta ou o lápis e riscaria o papel? Joaquim ensaiou alguns movimentos com os dedos, rabiscou o ar, mas sem alcançar o papel. Ana de Miúdo apanhou um lápis e fez um risco curto, mas logo em seguida o apagou com borracha. Ninguém se sentia confortável em usar aqueles instrumentos de desenho e aceitar ocupar um ponto de vista totalizante para representar, no papel, uma terra de tanta gente.

A cartolina permaneceu em branco até o final da reunião. Habitualmente, as pessoas da Malhada tinham muito cuidado com papéis e canetas. A apropriação da terra da Queimada tinha começado com um golpe de caneta nas planilhas de agrimensura, nos contratos de compra e arrendamento de terras. A "assinatura" tão cobiçada pelos advogados da *eólica* era justamente o início do estelionato da terra e da sobrecodificação da propriedade (Cf. capítulo 4). Como essas formas de apropriação começam com papel e caneta, por precaução, as pessoas tinham muita cautela em assinar qualquer papel, até mesmo listas de presença ou atas de reunião.

A proposta de cartografar a Malhada não deu certo. Ao final da reunião, Daiane, uma garota de 16, ofereceu-se para desenhar a Malhada na cartolina, tarefa que executou em casa com o mesmo capricho que costumava empregar nos trabalhos escolares. Na minha despedida do campo, ela me entregou o desenho como um presente muito estimado (Ver anexo).

Aquele projeto improvisado com cartolina e canetas coloridas continha supostos não inteiramente conscientes e controlados. Só depois pude compreender o equívoco de acreditar que com as palavras "terra" e "território" todos pudessem '*falar a mesma língua'*. A proposta da cartografia era um disparate do ponto de vista da economia política da Malhada. Aquela tarefa, que parecia uma simples representação gráfica, envolvia para eles o risco de totalizar a terra de tanta gente. A hesitação em ilustrar um mapa manifestava a precaução em lidar com dispositivos da propriedade e sua semiótica, que poderiam, a qualquer momento, provocar vição, brigas e bloqueios nos fluxos da água e da terra com o qual os quilombolas compõem para criar a vida.

As objeções quilombolas à cartografia e à semiótica não os impediram de continuar a criar meios para garantir a reapropriação da terra e refazer a articulação ecológica redistributiva. Os dilemas que eles enunciam acerca da propriedade demonstram sua precaução em se lançar em um meio malsão, quando passam a lidar com o Estado através da FCP e CDA. Sob um ponto de vista farmacológico, a titulação do território quilombola tanto poderia entrar em um

agenciamento criativo com a vida naquele lugar, quanto poderia cortar o fluxo criativo por ação dos afetos suscitados pela instauração da propriedade. Há ainda um risco adicional aos quais eles estão sempre atentos. A reivindicação do "território quilombola" poderia ser uma "*chance*" ou "*reforço*", mas também poderia ser uma armadilha tramada pela empresa de energia eólica junto com o Estado e suas instituições mediadoras.

As pessoas da Malhada foram testando e experimentando aquelas novas palavras, em diferentes situações, até criarem um dispositivo político. O 'Quilombo canhambola' é, destarte, uma criatividade política da Malhada, que resiste, propiciando o fluxo da vida contra as formas de apropriação.

Ao final do ano 2012, as associações da Vereda dos Cais e da Malhada, sem a adesão do povo do Lajedinho, aprovaram, em reunião, a ata em que seus associados concordavam com a titulação do território coletivo e iniciaram o processo de reconhecimento do território quilombola junto à CDA[349].

Em março de 2013, uma reunião foi convocada pela FCP para discutir a construção do parque eólico. Representantes da CDA, FCP, SEPROMI e da EPP, empresa de energia eólica que tentou se apropriar das terras da Queimada, apresentaram possibilidades de negociação às pessoas das comunidades quilombolas da Malhada, Vereda dos Cais, Contendas, Riacho do Pinto, Lagoa do Mato, Vargem do Sal e Sapé, que lotaram o ginásio de esportes inacabado, no Junco. A reunião foi convocada para encenar um acordo, insistindo na possibilidade de conciliar os interesses empresariais no arrendamento e as demandas quilombolas pela regularização do território. Conforme me contaram Joaquim, da Malhada, e Gilmar, da CPT, por telefone, ao final da reunião, Nádia Barreto, coordenadora do Núcleo de Ações para Quilombos da CDA, perguntou ao público se concordava com a implantação do Parque Eólico[350], depois que a situação fundiária fosse regularizada. Os quilombolas responderam em uníssono "não!"[351]. Foi uma negação expressiva e categórica que ecoou naquele ginásio.

---

[349] Com esse documento, foi aberto um processo administrativo junto à CDA para reconhecimento do território quilombola. Os estudos de área e o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) ainda não foram concluídos.

[350] O rótulo de sustentabilidade e o selo de energia renovável fazem com que os empreendimentos de energia eólica tenham um trânsito rápido demais entre as instituições governamentais, órgãos de controle ambiental e até pelas universidades, o que acaba por obliterar o franco e livre debate público. Os quilombolas criam meios de desacelerar pelo menos o processo de regularização fundiária, condição que habilitaria as empresas a participarem de leilões públicos.

[351] Resta saber se esse "não!" foi audível aos representantes da CDA e da FCP e se, nos planos e programas destinados à população quilombola, haverá a possibilidade de conceder a ela o poder efetivo de decisão.

6.4. Riqueza

A advertência nativa segundo a qual *"água não gosta de briga"* encontra sua plausibilidade e sua consistência singular na teoria nativa dos fluxos que envolve uma articulação ecológica redistributiva. Nessa formulação singular, as categorias "natureza" e "cultura" não se conservam. Contudo, dispor desse par conceitual permite caracterizar um pressuposto da relação convencional entre natureza e cultura ao qual a articulação ecológica quilombola se contrapõe[352].

Antes de declarar a obsolescência das categorias "natureza" e "cultura" para pensar outros contextos culturais, Strathern (2014) reflete sobre seus pressupostos e observa que, mesmo em nosso pensamento, elas assumem uma formação instável. Ora a natureza exerce algum controle sobre a sociedade, ora é a cultura que se define como um esforço contínuo de controle da natureza. Isso também acontece com outras variações, como a relação entre sujeito e objeto, masculino e feminino, recurso e criação. Em quaisquer dessas variações, o que se mantém constante é a tendência de pensar esses pares em uma relação de dominação e controle. Entre as várias acepções dessa relação, seja pela via do pensamento ecológico, seja pela via do feminismo na antropologia, Strathern (*Ibid*) observa que os termos são assimilados em uma relação de hierarquia ou incorporação em que um dos termos domina ou controla o outro[353].

A apreciação desse pressuposto da nossa compreensão das relações humanas com formas de exterioridade, que temos por hábito agrupar sob a designação "natureza", previne-nos do ímpeto de formatar a premissa quilombola sobre a água dentro dos nossos quadros hierárquicos.

A princípio, somos tentados a apreender o enunciado nativo, "*água não gosta de briga*", por exemplo, como um tropo que organizaria o *socius* de modo a garantir o controle coletivo sobre as reservas de água e regular a possibilidade de conflito. Uma interpretação rápida de cunho econômico ou ecológico poderia sugerir, ao contrário, que condições materiais de escassez exerceriam um controle sobre o *socius* e a formulação nativa expressaria a relação de dominância da natureza ou do meio ambiente sobre a cultura. Quando é deslocada de seu contexto de plausibilidade, a expressão nativa nos parece agramatical e, assim, somos induzidos

---

[352] Não cabe aqui recuperar as discussões contemporâneas sobre esse tema. Evoco uma observação feita por Strathern (2014) apenas para deixar mais claro um aspecto estruturante da relação entre natureza e cultura em nosso pensamento que o material etnográfico desloca.

[353] Do ponto de vista formal, quaisquer dessas variações de natureza-cultura tendem a ser assimiladas a uma relação de dominação ou controle. Essa pode ser uma dominância lógica, ontológica, simbólica, epistemológica. De todo modo, a partir da observação de Strathern, é importante lidar com as limitações de nosso pensamento de conceber outra relação possível entre "natureza" e "cultura" e suas variações fora de um quadro hierárquico.

a inferir um sentido oculto de fundo ecológico, econômico ou moral.

Qualquer uma dessas possibilidades interpretativas tenderia a reiterar a relação de controle entre "natureza" e "cultura" sobre a qual Strathern nos advertiu. Contudo, a tradução etnográfica da noção de *riqueza* tende a demover esse quadro hierárquico. Tal noção de *riqueza* expressa uma articulação ecológica pautada na redistribuição e no fluxo. Segundo a lógica nativa dos fluxos, a disponibilidade da água é garantida pela redistribuição, como um movimento favorável ao seu fluxo. A ação humana torna-se produtiva ou criativa na medida em que propicia seu fluxo. A relação entre "natureza" e "cultura", para retomar os termos, entre o fluxo da criação (domínio da experiência identificado como dado ou inato) e a ação humana (domínio do feito ou construído) é pensada como uma relação de composição e não de controle.

Entre os quilombolas, a água é *riqueza*, não por ser um bem ou recurso escasso, mas por ser identificada como o potencial criativo capaz de entrar em variados agenciamentos. Enquanto *riqueza*, a água é uma potencialidade e não uma quantidade acumulável. E qualquer ação humana que intencione controlá-la conspira contra seu fluxo. A *vição*, por exemplo, ao negar ou impedir a distribuição, expressa um movimento contrário ao da *riqueza*.

Na Malhada, às vezes, eu escutava as pessoas se precaverem da *vição* de outras com a expressão: "*Tem gente que acha que é rico, mas o único rico é Deus*". A *riqueza* é pensada como um atributo de Deus e não pode ser apropriada ou pretendida a não ser por uma negação da própria *riqueza*. Desse modo, "*querer ser rico*" não é somente uma pretensão ilegítima, como também absurda.

Para apreender o sentido quilombola da arte de *criar* e propiciar a vida em sua articulação com a potência divina, recorro à filosofia de Spinoza (2010), que me parece traduzir melhor a relação de imanência entre Deus e as coisas vivas[354]. Vale revisitar, mais uma vez, a fórmula recorrente nas benzeduras de Joaninha, "*Deus salva quem Deus cria*"[355], que aduz a uma ação criativa divina continua, como uma força atuante nas coisas com a qual a reza ou ação

[354] Não caberia transpor o Deus católico preconizado pela ortodoxia da Igreja. A acepção quilombola de Deus e sua interpretação sobre o evangelho é muito própria. É curioso notar que os momentos do evangelho cristão que Maria de Epídio destaca, por exemplo, são aqueles em que a água está presente (dilúvio e a aparição de Nossa Senhora) e representam a ação divina imanente. Se Deus fosse concebido como uma vontade absoluta que emitisse decretos e sentenças, a água desapareceria e a terra tornaria infértil por ação de um castigo divino, o que não me parece ser o caso. Parece-me mais adequado assimilar a acepção quilombola de Deus como um princípio de vida, de modo análogo à filosofia de Spinoza. Como o filósofo preconiza, embora Deus seja a causa da existência de todas as coisas, ele não ocupa a posição do rei e, portanto, não encarnaria o poder, um problema que apetece aos humanos, mas sim a potência. Spinoza concebe Deus como um ente absolutamente infinito cujos atributos também são infinitos. Essa formulação filosófica é caracterizada como a univocidade do ser em que Deus é a substância de tudo o que existe.

[355] Com a reza, Joaninha interrompe a operação de doenças ou de afetos feiticeiros que consomem a potência de vida das pessoas e reconecta o fluxo criativo de Deus. Ela explica que "q*uem nos cria é deus, o pai e a mãe pode zelar, mas quem nos cria é deus"* (Cf. capítulo 3).

protetiva compõe, ao invés de supor que Deus tivesse criado de uma vez por todas tudo o que existe para o dispor humano. A criação parece mais um movimento do que um estado de coisas. Penso que a teoria quilombola dos fluxos supõe uma relação de imanência entre Deus, as coisas que ele *cria* e as ações humanas.

Como vimos nas seções anteriores, a água subterrânea é aquela que *Deus deixou*, por isso, ela realiza a essência da criação divina, qual seja, o fluxo livre. Como um atributo de Deus – e aqui recorro a uma analogia ao princípio de Deus postulado por Spinoza (2010) –, a água é infinita e indivisível em seu fluxo que, assim como todo fluxo da criação, não existe em função dos humanos ou para atender às suas necessidades.

Considerando a precisão de suas palavras, os quilombolas não dizem que a água acaba, mas sim que ela *some*, reflui para o subterrâneo. O acesso dos humanos à água é prejudicado pela incauta pretensão de tentar se apropriar de seu fluxo. No entanto, a água é escassa do ponto de vista humano, pois, na superfície, irrompe apenas uma pequena porção visível de um fluxo subterrâneo infinito.

A água codifica uma lógica ou uma teoria dos fluxos que singulariza a economia política quilombola. A exigência da redistribuição em todas as três ecologias (Guattari, 1991) está assentada em uma concepção da vida como um 'fluxo de criação'. A suposição desse fluxo respalda e dá consistência aos vários usos nativos da palavra *criar* e *criação* em diferentes contextos de sentido. Mas, também, aponta para uma concepção unívoca da *criação* que supõe uma substância divina como a causa e o motor da vida de todos os seres, em um ato de criação contínua.

A ação humana torna-se criadora ou criativa quando compõe com esse fluxo divino atuante em todas as coisas. Por consequência, as ações humanas contrárias a esse fluxo atuam como forças opostas à produção ou criação e possuem um efeito destrutivo sobre a articulação ecológica, influindo negativamente sobre a *vontade* das pessoas, o *socius* e a "natureza" ou, mais adequadamente, Deus e tudo aquilo que ele *cria* (a água, as plantas, os animais, etc.).

Se, na cosmologia quilombola, Deus é central a toda atividade de *criação*, como conciliar, então, em um mesmo plano de consistência a *pirraça* (agenciamento diferenciante) e a *criação* (unívoca)?

A relação dos humanos entre si e a relação entre os humanos e o fluxo da criação são pensadas fora de um quadro hierárquico. Mesmo quando se trata do fluxo da *criação* ou do fluxo da água, as pessoas da Malhada continuam lidando com o problema do poder. Se a *pirraça* conjura a hierarquia no plano das relações sociais, a concepção unívoca da *criação* conjura as pretensões de controle humano sobre o fluxo da água e sobre todo o 'fluxo da criação'.

A teoria quilombola dos fluxos é também uma teoria política em que *criar* é sempre uma ação contra o poder. Acompanhando a interpretação de Deleuze (1974) sobre o sistema filosófico Spinozista, também nesse contexto, o poder conspira contra a potência de vida[356]. Essa articulação ecológica redistributiva se contrapõe à articulação ecológica capitalista que, pautada na suposição da relação de dominação lógica e epistemológica da natureza sobre a cultura e vice-versa, acaba por subvencionar e autorizar a ação de controle dos humanos sobre as formas de exterioridade e dos humanos entre si[357].

6.5. Ecologia

As pessoas da Malhada e do Lajedinho contam que, há alguns anos, era possível ouvir sons de estrondos da tromba d'água no subterrâneo, sobretudo no *tempo das águas*. Do vigor dessas trombas d'água que ecoavam no passado, restaram minações muito enfraquecidas. A água mineral reduziu-se drasticamente. Hoje, os sons que ecoam do subterrâneo são os estampidos das detonações da *Urana*.

Como Deli já havia nos falado, no capítulo 3, a água subterrânea tem um *encanto*, "*Onde tem muita água, tem um encanto, tem ouro ali de baixo, a mãe d'água é ouro*". Ao extrair o *ouro* subterrâneo, a Urana mexeu com um *encanto* muito grande, pois, conforme ela disse, "*Deus deixou o ouro nesse fim de mundo no chão. Por que que nós arranca tudo?! Se arranca o ouro, a água vai embora... eu só queixo do ouro, esse ouro aí tirado nas INB.*" Aos poucos, a *Urana* vem matando a mãe d'água, aquilo que protege e resguarda o fluxo da água e faz a mediação entre o subsolo e a superfície.

O povo do Lajedinho conta que, a cada estrondo da Urana, a braúna que protege a fonte Moreira se estremece e chora, vertendo água por seus galhos. A Moreira é a mãe de todos que cresceram no Lajedinho. Ao assistir a fonte se enfraquecer a cada dia, Deli também se preocupa: "*uma criança, uma cobra, qualquer vivente, se mata a mãe, vive o quê? Não vive nada*".

---

[356] O poder afeta as pessoas e os seres de modo a reduzir sua potência de agir ou força de existir. Aqui me refiro a uma interpretação de Deleuze (1974, p. 7) sobre a univocidade do ser na filosofia de Spinoza cujo sentido me parece muito conveniente para o pensamento quilombola. Ao responder a uma objeção de um aluno acerca da abstração filosófica de Spinoza, diz: "No se trata simplemente de una curiosa visión del mundo, se trata eminentemente de política."

[357] O aspecto político dessa divisão é muito claro em Caetité, quando as INB e as empresas de energia eólica ambientalizam seus discursos e saem "em defesa da natureza", enquanto suas práticas parecem mostrar o contrário disso. Eles conservam a natureza enquanto categoria da divisão entre natureza e cultura, uma divisão que tem desdobramentos lógicos, epistemológicos e políticos.

As pessoas das comunidades próximas à mina observam os reservatórios de água diminuirem dia a dia. Há quase 15 anos, quando a Urana apareceu em Caetité, dizia-se que ela "*chegou com a riqueza*", como se lembram meus interlocutores, e se instalou nas terras das comunidades Riacho da Vaca e da Cachoeira, a aproximadamente sete quilômetros da Malhada.

Ali, ela cercou para si um grande quadrilátero, em um dos lugares mais ricos em água, de onde muitas famílias foram expulsas. Muita gente resistiu e recusou-se a deixar a terra dizendo que dela não sairia nem morto. E pelo menos uma delas cumpriu esse intento. Vicente, um ancião da extinta comunidade da Cachoeira, enforcou-se quando percebeu que seria expulso de sua própria roça.

O evento da expulsão e da apropriação das terras dos camponeses tendeu a desatar alguns fios da *parentagem*, descoordenando os movimentos de idas e vindas do trançado. As pessoas se dispersaram pelo município de Caetité, por municípios vizinhos e por "São Paulo" sem poder contar com a possibilidade de voltar. Uma de minhas amigas da Malhada me disse que perdeu o contato com amigos "*expulsados da Urana*", embora ainda tenha notícias deles através de um vendedor de cereais da feira da cidade. Como lhe informou o tal feirante, embora tenham recebido dinheiro da indenização, essas pessoas acabaram se tornando "pobres" na cidade, ao ponto de, quando não podem pagar a feira, precisarem recorrer a doações de alimentos.

Segundo ela notou, "*morreram 30 famílias*", pois a morte ou a dispersão dos parentes refletiu no progressivo esfacelamento de parentelas inteiras. Muitas pessoas que ela conhecia morreram de "*tristeza*" ou de "*contaminação*" por "*uma doença de engorda, em que a pessoa incha, fica amarela e morre"*.

As pessoas que permaneceram nas comunidades do Riacho da Vaca, Gameleira e Barreiro, além da preocupação com as *minações* enfraquecidas, *tomaram cisma* da água que consomem, sobretudo depois das denúncias da CPMA acerca da contaminação por urânio.

Antes da instalação da mina, o Riacho da Vaca era uma grande horta de legumes e hortaliças, a água dos poços era abundante, limpa e acessível. Mas, hoje, dizem que ninguém encontra sequer uma cabeça de alho para comprar lá. A água foi acabando, a lavoura ficou mais fraca e as pessoas *esmoreceram*.

O povo da roça foi perdendo a *vontade* de plantar, desanimado com as dificuldades de vender seus produtos nas feiras. Os comerciantes da cidade, quando não recusam comprar, subestimam o valor da farinha, legumes e laticínios produzidos nas comunidades muito próximas à mina de urânio. O queijo e o requeijão produzidos no Riacho da Vaca e no Barreiro, que eram tradicionalmente reconhecidos na região por sua qualidade, passaram a ser rejeitados nas feiras e mercados. Os produtores não têm outra opção a não ser vender para a Urana.

Alguns moradores do Riacho da Vaca se engajaram nas lutas da CPMA, buscando, no movimento social, uma possibilidade de resistir diante daquela situação aterradora. Apesar de observar nítidas alterações no cotidiano das comunidades, os integrantes da CPMA precisam mover uma extensa rede de aliados e de dispositivos enunciativos dentro e fora do Estado para torná-las inteligíveis, plausíveis e reconhecíveis a um público mais amplo.

As queixas dos moradores entravam no agenciamento enunciativo das denúncias, no âmbito da CPMA, que eram encaminhadas ao MP, ao IBAMA e a outros órgãos do Estado e propagadas entre as organizações aliadas, como o Movimento Paulo Jackson, a Rede Brasileira de Justiça Ambiental e a Articulação Antinuclear Brasileira, entre outros. Como vimos no capítulo 5, a CPMA funciona com uma grande caixa de ressonância para essas queixas, que tem o padre Osvaldino como seu porta-voz público e articulador.

A CPMA esforçava-se em dar forma e sentido político à constatação reiterada por camponeses e quilombolas de que as atividades de extração de urânio radioativo estão atrapalhando, de algum modo, não apenas as atividades produtivas nas comunidades, mas as possibilidades de *criar* a vida em seus três registros ecológicos.

O dispositivo que fomenta a "riqueza" da *Urana*, a extração do *ouro*, é contrário ao fluxo da *riqueza* que, tal como é enunciada pelos quilombolas, corresponde a uma articulação ecológica propícia à *criação* de vida naquele lugar. A *Urana* representa um modo de produzir que começa com apropriações, cercas que declaram a propriedade, expulsões, controle monopolista sobre a água subterrânea e segue promovendo uma descodificação brutal dos fluxos codificados pelo parentesco e pela *criação* divina.

Ao matar a mãe d'água das fontes, que também são mães de muitos viventes, a *vição da Urana pelo ouro* se apresenta como um dispositivo destrutivo do potencial criativo da vida no local. Ao chamar a fonte de mãe, as pessoas se investem de obrigações, compromissos, enquanto que a assimilação da água como mero recurso produtivo soa ofensivo por ameaçar descodificar esse fluxo criativo reversível e recíproco.

Os quilombolas observam, com muita atenção e preocupação, as alterações na dinâmica da *criação* ou da produção em suas roças, o enfraquecimento da água que flui do subsolo e as ações da *Urana* nas comunidades vizinhas, que são diretamente afetadas pela atividade mineradora. Ainda que Malhada, Lajedinho, Lagoa do Mato e Vereda dos Cais estejam a certa distância da mina, os quilombolas participam das mobilizações da CPMA como um modo de se precaver desse perigo e tentar bloquear a expansão da zona de influência desse agenciamento potencialmente destrutivo.

Aquela situação preocupante reuniu camponeses, quilombolas, lideranças religiosas,

membros da diocese, agentes da CPT e da Caritas em uma atividade conjunta de criação política. A cada reunião da CPMA, a ecologia política era pensada e agenciada coletivamente. No âmbito dessa criação coletiva de uma ecologia política, algumas intervenções quilombolas cosmopolíticas apresentam outro modo de colocar questões e formular problemas no debate, sobretudo ao mostrar noções divergentes de "riqueza" e reinterpretar as situações do ponto de vista da teoria dos fluxos.

Embora as ações da CPMA fossem protagonizadas de modo a formular suas questões atendendo aos critérios burocráticos e científicos de inteligibilidade, com auxílio de especialistas e colaboradores dos movimentos sociais, ela descreve um meio político que se torna também objeto de reflexão e criação dos quilombolas que participam das reuniões e eventos. E mesmo que as intervenções quilombolas e camponesas fossem assimiladas a testemunhos que iriam ilustrar as denúncias, elas manifestam uma criatividade política capaz de redesenhar a ecologia política. Elas enunciam alguns impasses à ecologia política, quebrando alguns dos consensos fundamentados na divisão entre natureza e política. Esse arranjo cosmopolítico não se basta em colocar a natureza na política[358], pois coloca em risco os termos com que opera a política, que está fundamentada na divisão entre natureza e política.

Em uma dessas reuniões, no dia 22 de março de 2012, ao final do *tempo das águas*, a CPMA convocou os "impactados pela energia nuclear e pela energia eólica" das comunidades de Lagoa do Mato, Malhada, Lajedinho, Gameleira e Riacho da Vaca. Aquela reunião, marcada no Dia Mundial da Água, atualizava o problema do acesso e da qualidade da água de Caetité enunciado pela CPMA.

A disponibilidade e a qualidade da água constituíam um objeto de uma constante preocupação e de mobilização política da CPMA e das comunidades rurais. Desde 2008, a CPMA vinha denunciando a contaminação de poços com urânio radioativo e buscando criar mecanismos de monitoramento comunitário das águas do distrito de Maniaçu. Nos últimos anos, a queda expressiva nos reservatórios de água de todo o município fez multiplicar as queixas de camponeses sobre o acesso e a distribuição de água.

A crise hídrica do município dava mostras de que não era transitória, como uma seca cíclica ou um eventual ano ruim de chuva, mas configurava um estado contínuo[359]. O

---

[358] Não basta recorrer aos mecanismos de mobilização política convencionais sem quebrar o consenso em torno da categoria "natureza", da separação entre natureza e política e do acesso privilegiado dos estudados à "natureza". É preciso, como sugeriu Latour (2004), tornar as práticas da ecologia política capazes de redesenhar toda a política que está fundada nessa divisão entre natureza e política, uma vez que operar com essa divisão constitui um modo menos explícito de fazer política, redistribuir agências e direitos e recrutar porta-vozes legítimos.

[359] Como veremos ao longo do próximo capítulo, os quilombolas vêm percebendo uma flagrante alteração no

abastecimento de água era insuficiente, tanto na roça quanto na cidade. Os moradores da cidade foram obrigados a seguir uma rígida tabela de racionamento durante todo o ano, pois a quantidade de água não aumentava nem mesmo nos meses de chuva.

Naquela reunião, todos estavam muito preocupados com a crise de abastecimento e receosos em relação à qualidade da água mineral que fluía próxima à mina de urânio. Com o agravamento da crise geral de abastecimento, os poços de várias localidades de Maniaçu, que, alguns anos atrás, haviam sido lacrados após constatação de contaminação por urânio, foram reabertos[360]. Depois que os poços foram liberados, carros de som percorriam as estradas da comunidade de Riacho da Vaca anunciando que a água dos poços não estava contaminada e que os moradores podiam voltar a se servir dela.

A contaminação, contudo, não foi o único problema. As INB detêm prerrogativas sobre o uso das águas de vários poços artesianos que foram perfurados e instalados por elas em comunidades adjacentes à mina de urânio. Muitas vezes, quando as reservas de água subterrânea se esgotavam, os moradores se viam dependentes da água fornecida pela empresa através de carros-pipas. O poço do Pinga, com a maior vazão no distrito, passou a ser controlado pela *Urana*. A água desse poço foi canalizada para suprir as demandas da atividade mineradora. Naquele ano de 2012, as INB prometeram liberar o poço do Pinga para o abastecimento do Junco (Vila de Maniaçu)[361] através de uma adutora construída em parceria com a prefeitura.

As possibilidades de acesso à água eram ainda mais restritas na comunidade de Riacho da Vaca. Naquela reunião, conforme relatou um morador dessa comunidade vizinha da *Urana*, o projeto de construção de cisterna (*caixas*) de captação da água das chuvas nas casas do Riacho da Vaca foi indeferido pelos técnicos do programa. Segundo sua avaliação, as detonações diárias de dinamites na mina de urânio provocariam rachaduras nas cisternas de concreto e os gases tóxicos liberados das explosões diárias contaminariam a água da chuva.

Outro morador da comunidade de Gameleira terminou de compor um cenário desolador ao caracterizar a situação de sua comunidade, que fica a 800 metros da mina de urânio. Além da perda da água do poço artesiano, que se tornou imprópria para consumo, ele

---

regime de chuvas e, há aproximadamente dez anos, a água subterrânea está diminuindo e alguns poços estão secando.

[360] No ano de 2010, o antigo Instituto de Gestão das Águas e do Clima do estado da Bahia (INGÁ) identificou níveis de contaminação com urânio acima dos limites permitidos pelo Ministério da Saúde e determinou suspensão do uso de 9 poços artesianos que abasteciam comunidades e vilarejos do distrito de Maniaçu. Pela força de um contralaudo das INB, endossado pela CNEN (Comissão Nacional de Energia Nuclear), os poços foram reabertos no ano seguinte.

[361] Como vimos no capítulo anterior, na véspera das eleições municipais de 2012, a adutora do poço do Pinga foi instalada.

lamentou o dano das rachaduras nas casas em razão das detonações de dinamite na mina e o prejuízo da produção de farinha, rejeitada ou subvalorizada por comerciantes de Caetité. E concluiu: "*a INB vem implantando grande miséria!*". Uma intervenção que manifestamente contrariava o discurso oficial da empresa, difundido na cidade e na roça desde sua instalação, segundo o qual a implantação da mina de urânio traria "riqueza" para Caetité. As INB se instalaram como representantes do modo de produção capitalista industrial, prometendo criar muitos postos de trabalho diretos e indiretos na região e incrementar a arrecadação do município.

Um morador da Lagoa do Mato levantou-se da cadeira agastado e, sem esconder sua indignação, disse que, tanto as empresas *Urana* e *Eólica* quanto os políticos tinham uma "*fome esquisita que quer enlaçar tudo*" e arrematou sua fala com a afirmação "*Para eles, nós não temos nada. E é assim vão tomando o que é nosso!*". Com aquela formulação acerca da situação que todos estavam enfrentando, ele mostrou que "pobreza" ou "miséria", conhecidos tropos dos discursos dos políticos (Cf. capítulo 4), mascaram práticas de apropriação menos perceptíveis.

Como é patente em sua intervenção, enquanto os representantes das empresas tratam as pessoas das comunidades rurais como "pobres", dissimulam a apropriação das possibilidades da *riqueza*, ou seja, a terra e a água, que, segundo a economia política quilombola, não podem ter dono. A má distribuição de água está, portanto, assentada em uma concentração e apropriação anterior. Aquela enunciação traduz, de outro modo, o sentido da observação de uma de minhas amigas da Malhada, em outra ocasião, sobre o modo de agir dos funcionários da empresa: "*o* povo da Urana *é tudo cismado porque estão roubando o que é dos outros*". E não estão apenas se apropriando da terra e da água em si, mas das possibilidades de *criar riqueza* naquele lugar.

A noção de *riqueza* mobilizada pelos quilombolas e camponeses remete a uma economia política que não corrobora as convenções capitalistas de produtividade e de propriedade. Para deixar mais claro o sentido de *riqueza*, evoco a afirmação proferida por Teresa em reunião anterior, que ocorreu no dia 11 de março. Naquela reunião, a associação da Malhada congregou seus aliados para ajudá-los a refrear a tentativa de apropriação de terras da Queimada pela EPP, empresa de energia eólica. Teresa reagiu à possibilidade de acordo com os funcionários da *eólica*, dizendo: "*Nós passamos muita escassidade principalmente por mod'água. Agora que nós estamos ricos, eles vêm querer tirar nós daqui! Isso é como uma doença!*".

A água das *caixas* é concebida como *riqueza* enquanto fluxo que entra em relação de composição com a vida. Para Teresa, os contratos de arrendamento e as compensações

oferecidas pelo povo da *eólica* eram "*como uma doença*" que ameaçava capturá-los ou acometê-los[362], justamente, quando dispunham da *riqueza* das águas das *caixas*, como uma potencialidade criativa. A *riqueza* é concebida como um conjunto ou um tipo de articulação ecológica de capacidades criativas. Dito de outro modo, a *riqueza* agencia o processo criativo 'pelo meio', a ênfase recai, portanto, sobre a articulação ecológica e não sobre a causa, o fim ou o produto da atividade criativa.

Com aquelas objeções, os quilombolas retiram o traço consensual das palavras "pobreza" e "*riqueza*", mas também da avaliação capitalista sobre o modo de vida deles. Não era apenas o acordo contratual ou a negociação com as empresas que os quilombolas negavam. Havia acordos e consensos bem mais sutis em torno de convenções da política e da economia capitalista que também estavam sendo quebrados. Os quilombolas desaceleravam conexões rápidas demais e tornavam visíveis divergências em pontos antes tomados como consensuais e transcendentes.

A *política*, como vimos no capítulo 5, representa um paradigma da má distribuição e sua máxima, segundo a qual "*um só quer ganhar*", também caracteriza a inclinação monopolista e as pretensões de controle de grupos políticos e econômicos sobre as reservas de água. Contudo, a percepção da *treta* previne os quilombolas de caírem na cilada das convenções do "interesse geral" e do "representante político" e outras formas consensuais que regulam "nossas" instâncias políticas legítimas.

A fala dos quilombolas intervém para mostrar que a noção de "riqueza" não é algo consensual e que tampouco a concepção de que a "água" como uma substância ou um recurso ao dispor da apropriação humana é um ponto pacífico. A economia política quilombola demonstra que não existe apenas um único e mesmo problema caracterizado como "falta d'água".

A "falta d'água" que os políticos e a empresa colocam em termos de controle sobre as fontes de água, não é o mesmo problema considerado pelos quilombolas. Conforme a teoria nativa dos fluxos, o que é caracterizado como "falta d'água" é efeito do modo limitado da percepção humana sobre um processo que o ultrapassa. Se na superfície a água aparece como algo contingente, no subterrâneo ela é um fluxo ininterrupto. Embora seja suscetível às afecções humanas, o fluxo da água subterrâneo é concebido como completamente indiferente às necessidades humanas. Do ponto de vista dessa articulação ecológica redistributiva, o controle da *Urana* sobre a água não apenas é ilegítimo como também ecologicamente pernicioso, por

[362] Conforme o dispositivo do cativeiro que tratei no capítulo 4.

ser contrário ao fluxo criativo da água.

Essas objeções complicam a configuração política[363] fundada na divisão entre natureza e política. Com a palavra 'cosmopolítica', refiro-me a um modo de lidar com a ecologia política capaz de levar a sério as objeções dos quilombolas, dos actantes e das entidades com que eles lidam. As intervenções cosmopolíticas quilombolas trazem consigo o potencial enunciado na proposta de Stengers (2005; 2001b, p.380), de uma criatividade política modificada pelo cosmos que, segundo a autora, evoca uma 'multiplicidade de outros'[364]. Todos esses outros que não eram considerados na política são reabilitados, em um arranjo cosmopolítico, como os vetores de criação e modificação da própria política.

A assimetria entre ricos e pobres, entre grupos empresariais com alta capacidade de recrutar aliados e influir sobre o Estado e um grupo minoritário que se engaja nas lutas ambientais de um movimento social, é subvencionada por outra assimetria entre natureza e cultura que tende a relegar as questões quilombolas ao domínio da cultura, como apenas uma curiosa visão de mundo. Contudo, as intervenções quilombolas em uma acepção cosmopolítica, indiferente a essa divisão entre natureza e cultura e à concepção de uma relação hierárquica entre os termos, são habilitadas como capazes de modificar e quebrar esse e tantos outros pontos consensuais.

Não é apenas o controle sobre as fontes de água que está em disputa, mas mundos múltiplos e divergentes.

Cumpre esclarecer que a expressão "mundos divergentes" não remete a mundos culturais divergentes. Não se trata de pontos de vista divergentes sobre uma realidade comum. Parece-me que, para Stengers (2005), essas divergências são criadas em cada situação pragmática específica. Essa perspectiva refrata qualquer possibilidade de acordo como uma paz transcendente, que coloca todos os seres e actantes em um mesmo "bom" mundo comum. Por isso, essa experiência é tão arriscada e sem garantias. Cosmopolítica também não figura como outro nome para ontologia, tampouco sobrecodificaria sistemas de pensamento e sistemas

---

[363] A separação entre política e natureza ou sociedade e natureza é efeito de uma má distribuição de poderes que, segundo Latour (2004), é uma forma precária de reunir os seres. "Natureza" não é aqui concebida como um domínio particular da realidade, mas o resultado de uma divisão política.

[364] Essa proposta cosmopolítica também se estende àqueles que não têm voz, como os animais de laboratório e as espécies de companhia (Haraway, 2011), e permanece o mesmo desafio de aprender a viver e a pensar 'na presença desses' outros. Cito uma primorosa interpretação de Haraway que dá conta do caráter minucioso e experimental da proposta de Stengers: "A proposta cosmopolítica de Stengers, no espírito do anarquismo comunitário feminista e o idioma da filosofia de Whitehead, é que as decisões devem acontecer de alguma forma na presença daqueles que sofrerão suas consequências. Tornar concreto esse 'de alguma forma' é o trabalho de praticar combinações engenhosas. Stengers é formada em química, e as combinações engenhosas são o seu ofício. Chegar 'na presença de' requer trabalho, invenção especulativa e riscos ontológicos. Ninguém sabe como fazer isso antes de se juntar em composição" (Haraway, 2011, p. 46).

políticos autorreferentes. Do modo como compreendo a proposta de Stengers, penso que a palavra ‘cosmopolítica’ é usada para propiciar as divergências e não simplesmente reunir o que separamos como cosmos e política. Interpreto essa noção de Stengers, antes de tudo, como um modo de compor com situações arriscadas e desconhecidas em que se afrontam mundos divergentes, múltiplos agenciamentos e entidades.

De um lado, uma articulação ecológica ordenada e regulada pela divisão entre natureza e cultura e que preconiza uma relação de controle e dominação entre os termos dessa divisão. De outro, uma articulação ecológica que envolve multiplicidades e agenciamentos e pensa o processo de criação ou produção como um fluxo criativo que compõe com a multiplicidade.

Os problemas que reúnem esses mundos divergentes não são, de modo algum, transparentes ou consensuais. Pois, como ressalta Stengers (2005), é justamente a intervenção de mundos divergentes em uma situação cosmopolítica que cria a indecidibilidade para todos os protagonistas e coloca-os em um plano simétrico.

Esse arranjo cosmopolítico das situações torna completamente ofensiva qualquer forma de enunciado que assimile as intervenções quilombolas como crenças ou representações e nos faz sentir vergonha de formulações como essa: enquanto eles “acreditam” que a *Urana* está matando a mãe d’água, nós “sabemos” que a morte da mãe d’água é uma representação singular para a “falta d’água”, cujas “causas reais” poderão ser identificadas por cientistas e, finalmente, criar o consenso. Se nenhum dos dois mundos divergentes tem direito de definir a realidade, em uma situação de indecidibilidade, não há efetivamente vencedores e vencidos, aqueles que sabem (detêm acesso privilegiado à realidade da “natureza”) e aqueles que creem (simbolizam ou representam a “natureza”).

As cosmopolíticas são múltiplas, como são múltiplas as situações pragmáticas através das quais são agenciadas. As intervenções quilombolas experimentam com a ecologia política, criando outra maneira de colocar questões. A criação cosmopolítica quilombola arrisca-se em um meio onde há consenso demais, infestado por sínteses totalizantes e por expectativas de novas unidades e de acordo. Nesse meio que ameaça englobar tudo, a criação política se dá por divergências e quebras de consensos estabelecidos. Essa articulação cosmopolítica, propiciada pelas intervenções quilombolas no âmbito da ecologia política, abre a possibilidade de outra forma de composição, outra articulação ecológica, como um devir capaz de nos fazer pensar a política de outro modo.

Capítulo 7 A Arte de *Assuntar*

Ao cair da tarde do dia 13 de agosto, eu retornava do Tanquinho, quando passei de frente à casa de Maria de Epídio. Ela estava debruçada sobre a cerca de pau, olhando as nuvens detrás da serra, ao norte. Da estrada, cumprimentei-a e ela me convidou *para chegar*. Apoiei-me na cerca e passei a admirar a paisagem que ela fitava, quando Maria me pegou distraída lançando uma pergunta *na bucha:*

– *Ô, Su... Eu estou para te fazer uma procura, onde foi que começou a Urana?*

– *Na Alemanha, foi lá que as pessoas começaram a mexer com urânio,* respondi.

– *Diz que já teve Urana em São Paulo*[365] *e lá o povo não quis e a Urana veio para cá. Isso não deve ser bom!*

– *Por quê?,* perguntei e pedi para gravar aquelas suas palavras no meu gravador.

– *Gravar? Gravar? Pode, mas tem que ver a opinião dos outros...*

Durante a pausa do pedido para gravar a conversa, Maria, então, convida-me para entrar e conversar na varanda de sua casa. Sentamo-nos num banco de madeira e eu liguei o gravador. Maria pensava um pouco, parecendo buscar as palavras certas para colocar no gravador e retomou sua reflexão...

– *… mas eu me acho assim, Su, que tem muita diferença, outros já falam que não, que, às vezes, não, então quem vai saber?! A gente planta, aquilo fica alvim… Agora não sei o que acontece… Para mim é o planeta […] o astro do planeta está doente. Você prestou bem assunto?! É o planeta. Eu coloquei bem na minha cabeça, o planeta do astro tá doente! Então, é uma coisa, ficou um assunto assim que a gente não sabe se é a verdade, porque a princípio chegou dizendo que "a Urana é uma coisa mais… que não tinha nada disso". Depois passou: "não, a contaminação vem da Urana". Agora quem vai saber? É um assunto, Su, que tá difícil da gente entender. Eu me acho assim, é pesado para entender esse assunto. Porque é um assunto que a pessoa não tem certeza. Não está vendo essas minhas palavras assim, não pode ter certeza.*

[365] Neste caso, ela se refere ao carregamento de urânio que ia de Iperó, interior de São Paulo até Caetité. Mas outros fatos e lugares relacionados à contaminação e à administração da energia nuclear são referidos ao longo do diálogo através da designação "São Paulo". Lembro que os lugares onde estão instaladas unidades da CNEN e das INB, como Rio de Janeiro e São Paulo, são localizados pela coordenada "São Paulo", assim como Goiás, e mais especificamente Goiânia, onde morreu gente por ocasião da catástrofe radiológica desencadeada em 1987.

Porque não é provada. Porque no pensamento da gente, a gente pensa que é aquilo e, às vezes, não é. A gente não sabe o que é, e quem vai saber o que é? Então, esse assunto agora é igual o assunto da carruagem lá da Urana, essas coisas que chegou para entrar lá… Atualmente tá todo mundo tendo medo da Urana. Tá aquele medo ali abafado, porque a gente não tem certeza. Antes o povo lá onde tá a Urana produzia muita coisa, agora não pode produzir nada, porque tá tudo contaminado. Falaram isso lá que é tudo contaminado. Teve gente que perdeu as lavouras pra lá, ói, pra essas regiões porque não pode trazer pra cá. Aquelas verduras mesmo da feira do Junco vêm tudo lá de Caetité. De cá da Urana não pode vir nada. E antes vinha e era muito. Lá plantava muito alho e agora nada! E não vinga, Su! O que planta queima tudo. Era um lugar muito bom de água. O sítio do meu tio era lá. O irmão de minha mãe e a irmã de minha mãe morava lá. O primeiro caixote de abóbora em Maniaçu foi do meu primo, na Mangabeira. Minha tia morava lá. Aquele terreno era uma represa! Tomate, abóbora, jerimum, era caixote e caixote. Agora planta, nada sai. Esse terreno agora quem tomou conta foi a Urana. Venderam pra Urana e saíram. Uma prima minha foi lá pro lado de Igaporã, encostado na Cerquinha, encostado no Capão.

Por isso que eu falo pr'ocê, é um assunto que tá aí. A gente está achando que isso está contaminado. Mas tá aí quieto [Maria fala baixo como se estivesse cochichando]. *Uns falam "não, nós trabalhamos dentro da Urana, não tá acontecendo nada lá", outros falam "ói, quando a Urana estava dentro de São Paulo, não sei quantos morreram. Morreram não sei de quantos tipos de doença." É causo, é causo. É pesado. Quem vai ter certeza, minha Su!?*

E lá é-vai levando… Dor nas pernas, ninguém aqui sabia o que era isso. Assim tanta coisa que ninguém sabia o que era. Hoje até novo sente o astral das pernas. Pra mim isso é a contaminação. Eu conheci gente, minha avó Ambrósia mesmo morreu foi de 115 anos. O povo agora está vivendo menos. Porque eu dessa idade que eu tô, Su, eu já estou problemada das pernas e eu não era de está sentindo essas coisas assim, não. Porque eu conheci gente muito mais velho de que eu. Muita gente morreu o ano passado. E eu já dessa idade, olha aí. Seu Francisco aqui na Lagoa da Pedra morreu essa semana de 103 anos.

Esse pessoal novo está tudo adoecendo. A comadre Maria, essa Teolira aí, e eu, tudo sente dor nas pernas. Comadre Teresa sente de dor nas pernas. Para mim é um

assunto que acontece, que está acontecendo. Olha só uma menina aqui, ói, uma menina não tem nem 16 anos, a menina de Helena, e já é problemada das pernas. Uai, tem um assunto que está atingindo. O pessoal está quieto aí e tudo mais, mas tem um assunto que está atingindo. Não é assim, não! Menina nova, não tem nem 16 anos. Devido não ter certeza, ela vai ficando aí, com quem diz, está ficando de mão beijada [risos]. *Não sei se é… Às vezes, é o tempo também, né, Su? Porque mudou o astro, diz que o astro baixou.*

– *O astro? Como é o astro?,* perguntei.

– *Sim, o astro está mais baixo. O astro é o estado da lua, do sol, de tudo isso aí, do plano do astro,* Maria respondeu.

– *Então, o astro baixou?,* eu quis saber mais. *E essa seca tem a ver com isso?,* questionei.

– *Diz que tá baixo. O planeta, o estado, as coisas… Essa seca assim é por isso. Mas aí, já é contado, ninguém tem dessa certeza. Eu me acho assim, está difícil do pessoal organizar essas coisas. Eu me acho, Su, é que nem as tornas [torres eólicas], uns falam que não prejudica, outros falam que prejudica. E lá é-vai. Outros falam "não pode vender!". Outros, "não, é só aqueles tempos que eles ficam aí, com pouco, eles tornam a entregar outra vez". Mas esse assunto não vai entregar, Su. Como é que compra, e esse assunto vai ficar de mão beijada? Só se eles quiserem tirar só o núcleo da energia e... Mas será que vai ser assim? A dúvida é essa… Está difícil.*

– *E o pessoal diz que eles querem só o vento daqui…,* falei.

– *Só o vento, né, Su!? Ei, Su!?, porque que eles querem só o vento?*

– *Pra fazer energia,* respondeu sua neta Lucimar, que havia acabado de chegar em casa da escola e também ouvia a conversa.

– *Ah, então, quer dizer que vai ter um assunto pra poder puxar esse vento pra fazer energia. Quer dizer que a energia vem do vento!?,* questionou Maria.

– *É, a energia do vento,* eu disse.

– *Já fizeram a pesquisa aqui nessa região, o vento é forte. Porque diz que vieram uns caras aqui, fazendo umas pesquisas e ninguém sabia o que eles queriam. Um dia, eu vi um. Ali em cima. Num falavam nada com ninguém. E ali no Lajedinho pra lá da*

casa de Mariinha chegaram uns caras muito diferentes, assim, com os aparelhos. Era tudo fazendo aquelas pesquisas. Chegou com os aparelhos, anotando as coisas tudo por aqui. Apareceu essas conversinhas e tudo. Depois chegou um pessoal dizendo que era dono dessas terras. E comadre Dete lá é-vai, lá é-vai, lá é-vai. E eles falam que é dono dessas terras.

Eu fico pensando assim porque nos nossos inícios, no tempo dos nossos pais, dos nossos avós, não tinha dessas coisas. Tem hora que eu penso assim: – Meu deus! E vai entrando essa Urana, vai entrando essas tornas [eólicas], *essas coisas que ninguém… Nessa idade, meu Deus!, Às vezes falo com comadre Dete, as coisas ficou tudo diferente. Tudo diferençando… Que não era assim e hoje em dia está ficando. Então a gente fica pensando assim, esse pessoal mais novo, esses filhos meus, neto, eu não, mas esses netos que vão chegando, pra onde eles é-vai? Quer botar sua rocinha, pra onde é-vai? Nessas regiões já está tudo diferente. Já não tem mais onde colocar gente, essas posses pro lado de Caetité, essa região é uma nota. E o terreno é fraco, o povo é fraco pra alugar. Não tem gado, porco, ovelha, essas coisas que são mais um conforto, que são mais um futuro, não têm. Tudo é fraquinho. Não veve nada nesse ano, não veve nada, só da bolsa família. Você vê um negocinho desse* [ela aponta para a peneira trançada esperando o amarrilho] *é três Reais e o quilo do tomate está custando três ou quatro Reais.*

– *E como é que faz?,* perguntei.

– *Como é que faz, né? Um chapéu muito quando pagam é dois Reais e um quilo de carne está custando doze, quinze Reais. E a roça não está dando nada. O planeta não está dando nada. Agora eles estão mandando um dinheirinho, Su. Todo mês, todo mês, cada um tira uns cento e trinta e cinco Reais até completar seiscentos Reais* [do seguro safra]. *A gente planta, porque, às vezes, aí vai saindo um pezinho de milho, um pezinho de mandioca. Agora a roça nossa, a gente não pode parar. Nem que seja um pé. Eu planto nem que seja um pé! Dá o que der, eu planto! Eu não paro meu serviço, não Por mod' esse pessoal da eólica, por mod'eles, eu não paro! E o governo, tem vez que chega um moço que fica corrigindo o que a gente está plantando, mas eu não paro! Tem ano que eu plano no meu quintal. Esse ano mesmo vou plantar no meu quintal. Não pode parar de plantar!*

Maria me pegou de surpresa com aquela sua *procura* e acabei me equivocando ao tomar o agenciamento *Urana* pelo elemento químico urânio. Certamente, não respondi à *procura*, pois não estávamos falando da mesma coisa. Enquanto eu identificava uma substância, Maria nomeava um agenciamento complexo, que disseminava poluição e veneno que o vento rebatia para o *astro do tempo*.

Mais do que isso, na fala de Maria de Epídio, o signo da *Urana* prefigura um conjunto mais complexo de mudanças, uma saturação de sinais através da qual as pessoas da Malhada anteveem que a *Era está mudando*. *Urana* é o ponto de partida através do qual Maria reflete e descreve mudanças no *astro*, no planeta, alterações nos *estados*, nos corpos e no modo de viver que infletem sobre a possibilidade de *criar*. Como vimos no capítulo anterior, "A arte de *criar*", não se trata simplesmente da apropriação da terra ou da água "em si", mas das próprias condições de possibilidade de *criar* a vida. É a partir das alterações na *criação* e da economia política dos fluxos que os quilombolas formulam questões sobre o problema da crise ecológica.

Maria se preocupa com a possibilidade de *criar* que é o ponto de articulação da ecologia quilombola através do qual se formula a divergência em relação à outra articulação ecológica, na qual *nada veve* e há muitos bloqueios no fluxo criativo. No afrontamento com esse cenário preocupante que se avizinha, persistir plantando e buscando compor com o 'fluxo da *criação'* constitui uma maneira de divergir[366] e resistir.

Eu tinha por hábito passar por sua casa sempre que caminhava pela comunidade. Um ou dois dias antes, tínhamos conversado longamente sobre as plantações daquele ano de 2012 e sobre a seca que todos estavam atravessando, enquanto ela me mostrava as variedades de manivas que mantinha no seu quintal. Desde aquele dia, ela foi *prestando assunto* nas plantações e no *astro*.

Depois de sua *procura* e do meu equívoco que desengataram aquela conversa, Maria *vai assuntando* e articulando, com muito cuidado, observações, preocupações e ideias que já vinha pensando. A arte de *assuntar* ou de *prestar assunto* constitui uma forma de criatividade que perscruta, tateia, conjuga sinais e levanta questões. No exercício dessa arte de articular sinais, Maria inquiria, cautelosamente, o sentido das mudanças ecológicas.

Este capítulo 7, "A arte de *assuntar*", acompanha observações e especulações a respeito das mudanças ecológicas, formuladas a partir da constatação da *mudança de Era.* A percepção de que a *Era* mudou ou está em vias de mudar ressalta uma alteração que faz variar

[366] Aqui, sirvo-me da proposta de Stengers (2009, 2006a), de uma ecologia das práticas. Ao considerar as práticas e os praticantes em sua heterogeneidade, aquilo que importa e é constitutivo a eles é justamente o que os fazem divergir.

o potencial de *criar* e que é sentida ou percebida através de afecções no *astro do tempo*, nos *astros* do planeta, na *natureza* ou *vontade* das pessoas. Sob o signo da *mudança de Era*, as pessoas, os bichos, a *riqueza*, a terra e a água vão *diferençando* em seu potencial criativo.

O movimento desse pensamento ecológico, que se defronta com a *mudança de Era* e, no limite, com a possibilidade do fim do mundo, é articulado e ponderado por uma arte de *assuntar* atenta à instabilidade do pensamento e aos agenciamentos da enunciação. A precaução no ato da enunciação conduz a uma atenção aos artifícios que mediam a prática de *assuntar* e de *adivinhar*. *Assuntar* também é uma forma cautelosa de lidar com *assuntos pesados*, sobretudo de afrontar com algo que ultrapassa a experiência cotidiana e alça o domínio do *Mistério*, do sobrenatural, do tempo de Deus. A prática de *assuntar* é cercada de muita cautela, pois, nesses momentos, lida-se com um acontecimento no curso do qual apenas se têm notícias parciais, no limiar das transições sobrenaturais.

Assuntar e *adivinhar* constituem modalidades enunciativas e práticas de conhecimento mediadas por artifícios. Essas modalidades especulativas são, aqui, tomadas como artes de superfície, no sentido deleuziano (2007), enquanto um modo de conhecer que desliza sobre uma superfície de composição do sentido sem pretender transcender ou alcançar profundidade e que se distingue tanto da profecia quanto da previsão. A arte de *assuntar* é caracterizada por uma incompletude fundamental, pela recusa da unidade de significado e da síntese totalizadora do pensamento. A arte de *assuntar* lida com o perigo, com a indeterminação e com a instabilidade e se arrisca, continuamente, a cada especulação, colocando em curso um pensamento nômade agitado pelo humor e pela precaução.

7.1. Sinais da *Mudança de Era*

São vários os sinais da *mudança de Era*. Contudo, o mais preocupante é a alteração no modo de *criar* através do qual se formula a problemática de uma crise ecológica. Não se trata de uma crise ecológica identificada por um diagnóstico externo. A crise ecológica é pensada e problematizada na medida em que afeta a capacidade criativa da terra, das plantas, dos bichos e das pessoas.

Para *entender* esse pensamento ecológico, é preciso prestar atenção à articulação, ao modo como os sinais e eventos são articulados, acompanhar as redes de sinais parciais e heterogêneos que as pessoas traçam ao *assuntar* a respeito da *mudança de Era*.

A *mudança de Era* remete a uma alteração mais radical do que as imagens dialéticas dos *tempos da fome* e dos *tempos do cativeiro*, conforme tratei no capítulo 4. A mudança que se avizinha afeta a experiência das pessoas e a capacidade que elas têm de torná-la inteligível, apreensível. Em outras palavras, afeta as estruturas cognitivas e perceptivas e afetivas e o meio através do qual se produz sentido dessa experiência, a linguagem.

Diferentemente do *tempo do cativeiro* e do *tempo da fome*, referidos no capítulo 4, a *mudança de Era* sinaliza um processo de transformação inédita. Tal mudança é antevista, ou melhor, *adivinhada* por uma saturação singular de sinais. Na *mudança de Era*, "mudar" sinaliza uma transformação mais brusca do que os processos habituais traduzidos pelo verbo "*demudar*", com o sentido de modificar novamente ou continuar mudando. Variar ou *demudar* é esperado como curso normal da vida e do tempo meteorológico. É possível dizer, por exemplo, que o *tempo* está *demudando*, quando se refere a uma variação conjuntural do *astro do tempo*. No entanto, quando se fala em *mudança de Era*, recobra-se o sentido de ruptura da palavra "*mudança*".

O tema da *mudança de Era* aparece na fala nativa quando se constatam alterações na capacidade criativa da terra, do sol, da água, do *astro do tempo*, que configuram um colapso no fluxo ecológico da *criação*. Não somente os animais e as plantas experimentam o enfraquecimento de sua potência criativa, como também a capacidade criativa ou produtiva das pessoas sofre bloqueios. O *astro do tempo* que articula esses fluxos heterogêneos passa a dar sinais de colapso. A terra, os ventos, o sol e o regime de chuvas entram em descompasso e torna-se mais difícil compor, com esses fluxos alterados, através das atividades de co-criação, ou melhor, da arte de *criar*, no amplo sentido que essa palavra enfeixa, conforme descrito no capítulo 6.

7.1.1. O *astro do tempo* e a mudança no modo de *criar*

Imagem 17 – Maria de Epídio assuntando

Maria de Epídio é muito cuidadosa ao *assuntar* e levantar questões. Não fecha as possibilidades de outros caminhos enunciativos. Ela observa que depois que a *Urana* chegou, a *Era* começou a se diferenciar em relação ao tempo que ela *alcançou*. A *Urana* é tomada como um sinal tonante de uma mudança em curso, onde se cruzam várias linhas, além do

agenciamento venenoso, a seca persistente nos últimos anos, a alteração no *astro do tempo*, inversões e desajustes ecológicos que prefiguram sinais de uma *mudança de Era*.

Como explicou Maria, astro do tempo é aquilo que está acima da terra, *é uma quentura, uma transformação*. Cada uma dessas transformações é caracterizada como astro de chuva, *astro quente* ou *astro frio*. O *astro do tempo* agencia cortes e fluxos atmosféricos nos referidos *estados* do sol, da lua, do vento ou da água. O *astro do tempo* constitui o ponto de articulação que permite a variação e novos cortes e fluxos nos *estados*. Contudo, ele entra em colapso a partir da constatação de que o *astro baixou*, bloqueando a variação. A seca está extensa demais, assim como as transições dos estados atmosféricos estão mais lentas. Como Maria observa, o astro está mais baixo e o sol hoje bate na pele igual uma pimenta.

No curso de sua reflexão, Maria também considera um problema energético e observa *essas energias* que vêm chegando às comunidades rurais, a *Urana* em 2001, a luz elétrica em 2008 e a energia eólica (que tentava se instalar em 2012), como algo pesado e forte que assentou por ali. O *astro do tempo* pode sofrer alterações *dessas energias*. Ao dizer que "*a Urana está contaminando nosso estado*", Maria articula de modo indiscernível o estado da Bahia e essa composição de *estados* que perpassam o *astro do tempo*, vulnerável àquelas *energias*.

Os problemas energéticos são sentidos como afecções nos corpos das pessoas. As dores nas pernas de que fala Maria, assim como o *canguri* e outras formas de câimbra, são considerados problemas energéticos. É muito comum as pessoas usarem pulseiras e tornozeleiras de borrachas para preveni-los. Como vimos no capítulo 4, essas borrachas são de uso indispensável dos sampauleiros.

Nos períodos do ano nos quais há maior incidência de trovões, as dores nas pernas também ficam mais intensas. Não é incomum uma fisgada na perna ou no joelho antecipar a ocorrência de um trovão e, eventualmente, ser identificada como um sinal de chuva. Maria se queixava, com alguma frequência, de que suas pernas se tornaram mais suscetíveis à entrada dos *tempos das águas* depois que tomou anestesia[367]para se submeter a uma cirurgia, em São Paulo, e abrir seu corpo. Depois que seu corpo foi aberto, ela ficou ainda mais vulnerável aos problemas energéticos.

"*Essas energias que antes não tinha*" vêm de fora, de "São Paulo", e estão afetando o *astro do tempo*. É *prestando assunto* a todas essas alterações que Maria conjectura que a *Era mudou* ou *está mudando*. E essa mudança é intuída como algo *mais novato*. Já faz alguns anos que as pessoas mais velhas da Malhada observam que a *Era está mudando*. Todavia, apenas

[367] A anestesia, por sua vez, também é concebida como uma intervenção energética durante a cirurgia.

começaram a considerá-la mais seriamente a partir de alguns anos atrás, momento em que se constata que o *astro do tempo* está alterado e, em razão dessas afecções, a capacidade produtiva das pessoas também está diferente. Essa proposição, contudo, é *pesada* para falar, para entender e para lidar. É por isso que Maria vai *assuntando* e articulando delicadamente o sentido das mudanças que ela capta.

Quando os quilombolas afirmam que estão *enfrentando coisas* ou *enfrentando um assunto pesado*, como no diálogo entre Dodô e Odetina, descrito no capítulo 3, não se referiam apenas ao enfretamento político em relação aos empreendimentos capitalistas, mas, também, ao *assunto pesado* das alterações ecológicas, mudanças sentidas não apenas no modo de viver, mas que afetam a possibilidade de *criar* a vida.

Nessa outra articulação ecológica, que a chegada da *Urana* e das outras energias prefiguram, o mantimento que resseca nas roças precisa ser comprado no mercado da cidade ou do Junco. As pessoas são impelidas a buscar mais dinheiro para comprar comida para suas famílias e para as criações.

Diferentemente do mantimento e da farinha produzidos na roça própria, a comida comprada não passa pelo fluxo de distribuição, não reflui na rede de reciprocidade e fica retida em uma nova forma de estoque, a geladeira recém-adquirida. Comprar mantimentos que podem ser plantados na própria roça é um sinal crítico para agricultores e indica alterações das capacidades ecológicas de *criar* e de fazer fluir a *riqueza*.

Mas essa não é uma conjuntura que se abate, como a flecha do tempo inelutável. Muitas pessoas das comunidades rurais das serras conjuram essa conjuntura ao persistir plantando, recolocando em movimento o fluxo criativo, como faz Maria de Epídio. Ainda que venham as energias, os agentes dos programas do governo, o dinheiro do governo, essas pessoas não deixarão de plantar, de estimular e propiciar o ‘fluxo da criação’. É esse fluxo que permite a renovação, a variação nas atividades produtivas e recicla as potencialidades criativas dos seres. Isso lhes parece ser mais fundamental. A composição com o ‘fluxo da criação’ constitui o ponto de divergência dessa articulação ecológica singular.

Nesse meio alterado, com o *astro do tempo* em colapso e a *Urana* na vizinhança *atrapalhando o sustento*, as pessoas também passam a lidar com a semiótica do Estado, através da aquisição de documentos, participação em programas de alfabetização, programa de construção de *caixas*, benefícios de políticas públicas, com a questão da titulação da terra, com a energia elétrica, com o consumo de produtos industrializados (alimento e bens duráveis), empresas de exploração de minérios e dos ventos, *Urana e Eólica*.

Os inúmeros cadastros em programas governamentais, que fornecem *caixas* e dinheiro

para comprar alimento e contornar as perdas consecutivas nas lavouras, mascaram apropriações menos perceptíveis das condições de possibilidade de *criar* a vida naquele lugar, a crise ecológica que os quilombolas formulam em termos dos bloqueios na possibilidade da criação.

Um dos sinais mais atordoantes da *mudança de Era* é o fim da criação ou, pelo menos, de um modo de *criar*. As pessoas mais velhas se inquietam ao constatar, nas comunidades vizinhas, que muita gente deixara de criar animais e, sobretudo, de plantar roça de mandioca. A farinha, que sempre foi o último item alimentar a faltar durante os mais agudos tempos de seca, agora desaparecia das mesas dos seus próprios produtores. Um sinal de alerta para Leonilda, para quem "*quando falta a farinha, falta tudo!*". Quando isso ocorre, é sinal de uma mudança aguda e inédita.

A farinha sumiu do cardápio de algumas casas e sua falta acompanha um período de maior monetarização na comunidade. A farinha deixou de ser o termo constante das relações de troca, o lastro de todo o consumo, a base primordial da alimentação e o meio pelo qual se obtinha outros alimentos.

No distrito de Maniaçu, cujo nome evoca a predominância do cultivo de mandioca de que gozava no passado, alguns agricultores deixaram de produzir farinha em razão do baixo preço que os comerciantes pagam pelo saco de farinha, sobretudo quando provém de localidades próximas à *Urana*.

A um visitante da Malhada, quando se opera com a categoria "pobres", poderia parecer que o "futuro" da comunidade se garantiria com projetos de abastecimento, de desenvolvimento e incremento de renda. De fato, o incremento monetário e os projetos de convivência com o semiárido ajudam a contornar o efeito desalentador dos tempos de crise aguda, qual seja, a fome. Conforme Manuel da Vargem do Sal observa:

> *A roça dava mais coisas, o tempo não era ruim de chuva. Plantava no mês de janeiro o milho dava melhor, o milho era mais sadio. Hoje no final do ano não tem quem tem uma planta. Graças a Deus, o povo pegou aposentando, outros fazendo salário maternidade, bolsa alimentação.*

O dinheiro das políticas públicas evita que o *tempo da fome*, anunciado pelo sinal da falta de farinha, atualize-se inteiramente. Entretanto, meus interlocutores reservam a palavra "*futuro*" para designar a plantação de mantimento e as criações, a mandioca, o feijão, o milho, ovelhas e galinhas, produzidos ou criados na própria roça. Como Maria nos faz notar com seu modo particular de *assuntar*, esses projetos sinalizam uma perda muito preocupante, a redução da capacidade de produzir com os mesmos *estados* de outrora, com as condições que lhes são disponíveis, com uma determinada articulação ecológica. As *energias* vêm chegando e afetando

o *astro* e Maria se preocupa com o fluxo da *criação* que, nessa outra articulação ecológica, vai sendo bloqueado ou alterado. Ela se inquieta com essa outra *Era*, em que as pessoas e a terra, as plantas e os animais e todos os *estados* estariam perdendo sua capacidade de *criar* e de configurar uma articulação ecológica através da qual a *riqueza* possa fluir.

Em várias situações cotidianas, os quilombolas percebem que a atividade de *criar* não é mais a mesma e pressentem um colapso no modo da criação. No entanto, eles não vinculam essas alterações sentidas cotidianamente a uma causa unívoca. As transformações são referidas em bloco, como os sinais de uma preocupante *mudança de Era*. A propalada *mudança de Era* se faz sentida na alteração ou perda da capacidade produtiva ou criativa das pessoas em sua articulação ecológica. Essa *Era* que espreita e se avizinha faz variar o potencial criativo dos animais, das plantas, do sol, da lua, do vento e do *astro do tempo*.

A alteração de suas capacidades criativas remete a uma transformação mais global da possibilidade da criação. A *mudança de Era* não é um novo tempo, como uma nova fase da história, como se costuma anunciar a modernidade, a riqueza capitalista chegando à Caetité com as empresas. É uma mudança do tempo e não uma mudança no tempo. Tudo é transtornado, inclusive o ritmo da vida, a longevidade, a velocidade e a variação do *astro do tempo*.

7.1.2. Ressonâncias proféticas

Ao *assuntar* os sinais da *mudança de Era*, Leonilda evoca ressonâncias proféticas pronunciadas pelos antigos:

> *Finada minha avó, mãe Chica, dizia: "É, minha filha, você não sabe, mas vai chegar um tempo em que você vai falar, bem que a finada minha avó dizia que ia vir um tempo assim de tanta coisa que está aparecendo…". E a gente está vendo como ela falou.* [Chica dizia:]*"Há de vir um tempo em que acabava gado, acabava tudo... E a mãe velha acendia a fogueira e o menino perguntava "osso de que é isso aqui? é de gado, é de galinha, é de cachorro". Ia acabar tudo.*

Nesse tempo futuro antevisto no prognóstico de Mãe Chica, as crianças não mais reconhecerão os animais de criação, pois estes terão desaparecido. Com a extinção dos animais de criação e a destruição da possibilidade da co-criação, os humanos estarão abandonados à atividade de se criarem sozinhos[368]. Ao recitar aquela enunciação profética, Leonilda pressente

[368] Uma variante das narrativas do fim do mundo, para utilizar os parâmetros da reflexão de Danowski e Viveiros de Castro (2014), que apresenta uma paisagem distópica de humanos sem mundo. Os sinais do fim do mundo, na profecia citada por Leonilda, atencipam a perda progressiva da capacidade dos humanos de criar e de co-

que esse tempo está muito próximo. A constatação de que a arte de *criar* está ameaçada no presente encontra sentido na ressonância profética acerca da extinção da criação.

Leonilda também se lembra de outro eco profético do povo antigo. "*Diz que ia chegar um tempo em que iriam pegar água do* [rio] *São Francisco"*. E ela se intriga com isso, *"Ô, moço, como pode ir pegar água daquela lonjura"*.

Armela, avó de Maria de Epídio, também prognosticou a *mudança de Era*: "*finada minha avó já falava: –'De hoje em diante, nós vamos ver o que nós nunca viu. Diz que nós vai comer, o dinheiro vai chegar na nossa mão sem trabalho, você pega o dinheiro sem trabalhar'. E olha aí o aposento*". Essa ressonância profética completa o sentido da constatação de Maria de Epídio acerca da monetarização concomitante ao bloqueio nas possibilidades de *criar*. A enunciação profética de sua avó esboça o sentido de uma conjuntura que é significada quando Maria relaciona a fala profética ao advento do *aposento*, um meio extrínseco à arte de *criar* através do qual a alimentação é propiciada.

Entre as profecias atribuídas a Antônio Conselheiro, algumas delas encontram ressonância nos enunciados da *mudança de Era*. Uma dessas ressonâncias proféticas aparece durante uma conversa entre Isau e seu compadre Vino, do Lajedinho, que, há alguns anos, havia se mudado junto com a família para uma comunidade próxima à cidade de Caetité. Em um domingo, Isau, Teresa e eu fomos visitá-los. Da janela da casa de Vino, Isau observa as cercas de arame farpado e pronuncia: "*diz que viria um tempo de muito pasto e pouco rastro*"[369].

Vino se lembra que, há menos de vinte anos, quando ia à feira do Junco, no domingo, não se via tanto carro, ônibus e moto, as pessoas iam para as feiras a pé, por estradas e *carreiros*. Naquele tempo, também não se via tanta cerca. Gado, ovelha, cabra e porco eram criados soltos. Apenas as lavouras eram cercadas para proteger os mantimentos. E Vino reitera a constatação de Isau: "*Antes era muito rastro para pouco pasto, hoje é pouco rastro pra muito pasto*".

Com aquela formulação, Isau e Vino caracterizam a *lei da cerca*, que proibiu a criação de animais soltos, e significam a constatação de que os caminhos por onde antes se transitava livremente estão todos cercados. Isau atualiza ou faz ressoar, no presente, uma profecia de Antônio Conselheiro. Contudo, ela enuncia apenas a primeira parte da sentença. A segunda parte da profecia, o momento da totalização profética *"e um só pastor e um só rebanho"* é suprimida.

---

criar a vida e um cenário em que os animais desaparecem e os humanos são apenas capazes de acender uma fogueira, signo da criação artificial e não viva.

[369] Sem se referir ao beato, Isau replica um fragmento da profecia atribuída a Antônio Conselheiro "em 1897 haverá muito pasto e pouco rasto e um só pastor e um só rebanho", reportada de pequenos cadernos encontrados em Canudos por Euclides da Cunha (2010, p. 174)

Aquela mesma ressonância profética é também mobilizada para construir o sentido da constatação do desaparecimento de vários animais de caça. No curso daquele diálogo, Vino constata que os rastros dos animais das matas também estão sumindo. Veado e caititus viraram uma raridade. Até mesmo caças mais numerosas, como tatu e os pássaros juriti, codorna e jacu, estão difíceis de encontrar.

No ritmo daquela conversa, depois do almoço de domingo, Isau e Vino passam do tema do desaparecimento dos animais de caça ao assunto do esgotamento das fontes. A falta de água completa aquele cenário preocupante e Vino comenta: – "*Acho que entramos no final da Era...*". Depois de uma pausa, ele retoma sua reflexão: – "*Mas será que o mundo acaba*?". Isau prossegue *assuntando*: "*Eu me acho que quem acaba é nós*".

A alteração no ciclo da vida das pessoas e dos seres também é sentida no dimensionamento da longevidade. Para Maria de Epídio, e tantos outros anciãos da Malhada, hoje as pessoas estão vivendo menos ao passo que, no passado, o tempo de vida era mais longo. *De primeiro* as pessoas viviam mais e eram mais sadias.

Se, por um lado, a vida está mais curta em sua duração, por outro, a aceleração do seu ritmo é mais intensa. "*As crianças estão criando ligeiro*", assim constatava Pretinha, enquanto conversava com sua tia Mariinha. "*Antes a criança demorava oito dias para abrir os olhos. Hoje é com poucos dias e já quase fala de onde vem*", disse Pretinha, e, em seguida, lançou um prognóstico: "*vai chegar um tempo em que criança vai nascer andando que nem bezerro. E bezerro vai nascer dando coice*".

A velocidade desses tempos demudando afeta, também, a duração da vida humana. Maior velocidade no *criar* de filhos e bichos e a duração mais curta da vida são sentidas ou conhecidas por suas afecções nos corpos que, por sua vez, ficam mais fracos. Esse corpo alterado pela velocidade da *Era* que está mudando precisa ser reforçado por remédios. "*Quando a criança está na barriga a mãe já está vacinada, depois que nasce, recebe mais vacina. E vai ficando fraca*", observa Vino.

Até mesmo Mendonça, dos Gerais da Pindobeira, agente de saúde que atende a Malhada e comunidades vizinhas, não resiste a fazer seus próprios prognósticos e projeções. Dizia ele, em um tom grave: "*Vai chegar um tempo em que as pessoas vão ter de tomar remédio para tudo, até para dormir*"[370]. O uso intensivo de medicamentos também é arrolado entre os sinais da *Era mudando*.

[370] Como tomar medicamentos era um hábito relativamente recente ali, momentos da vida como o sono não tinham sido medicalizados.

Com o fluxo da criação em colapso, os animais, as pessoas e as plantas perdem a força vital e passam a contar com o aporte suplementar de vacinas, medicamentos e adubos. Assim como as criações, as crianças também passam a ser criadas *na força da injeção*. A *vontade* ou a *natureza*, a força de vida das pessoas e dos seres, arrefece ou modifica sua potencialidade.

7.1.3. *Assuntando* sobre a seca

A partir do mês de agosto, intensificam-se as preocupações dos agricultores em relação à estiagem e à proximidade do *tempo das águas*. No ano de 2012, atravessou-se uma das maiores secas dos últimos anos. Joaquim dizia que há 35 anos enfrenta a seca, contudo, nos últimos 10 anos, não apenas a estiagem se intensificou e tornou-se mais longa, como também a recuperação ou a renovação das capacidades produtivas da terra e das plantas, de um ano a outro, tornou-se mais difícil. Nessa série em que se acumulam anos cada vez piores para as plantações, as pessoas comentavam que "*a cada ano a gente chora o ano passado*". Um problema na reversibilidade ou recuperação do *astro do tempo* e da renovação do 'fluxo da criação'.

Naquele mesmo mês, chegou à casa de Joaquim, Donizete, do Lajedinho, para buscar uma ficha do sindicato dos trabalhadores rurais necessária para dar entrada nos *papeis do aposento*. Os dois, que são agricultores muito experientes, assuntam[371] sobre a seca:

> – *E as plantas?*,perguntou Donizete.
>
> – *Estão fracas*, disse Joaquim.
>
> – *E o frio, será que não atrapalha, não? Não está nem nascendo?*, questionou Donizete.
>
> – *Não, não nasce porque não quer mesmo*, respondeu Joaquim. *Teresa já cansou de plantar. Falei com ela: larga pra lá. O povo da roça está lenhado porque as plantas não querem. Eu lembro, quando a gente era novo, de um proprietário falando com meu pai que quando estava chovendo muito, eles precisavam do verão, as plantas também precisam de sol. Agora não, em 15 dias de sol já está tudo perdendo.*
>
> – *Será que o pessoal mais novo vai conseguir plantar o que nós plantamos, milho, feijão como era antes?*, Donizete prosseguiu com suas questões.

Donizete então prossegue dizendo que há muito tempo já *vinha assuntando* que as plantações enfraquecem ano após ano. E ele achava que não seria apenas por falta de chuva,

[371] Registrei essa conversa precariamente em um bloco de anotações e algumas partes não consegui recuperá-las.

suspeitando que pudesse haver outra coisa afetando a produção de *mantimentos*. E pergunta a Joaquim o que ele pensava a respeito disso.

> – *A*lguma coisa está mudando, *pode ser até alguma poluição por aí. Pode ser até a Urana. Quem é que sabe?*, assuntou Joaquim.
>
> – *E nós que já tem quase 60 anos, como é que vai ser o futuro da turma da roça?* Donizete levanta a questão.
>
> – *O futuro? O futuro é o que nós viu*, asseverou Joaquim.

O futuro é uma aposta na possibilidade da recuperação ou retomada do fluxo criativo imanente às ações produtivas-distributivas. O tempo que se avizinha é conhecido pelas *lutas* que Joaquim e sua *parentagem* atravessaram, nas quais o *tempo da fome* ameaçava e as pessoas buscavam o *ganhão* para conjurá-lo. O que preocupa Joaquim e os anciãos das comunidades quilombolas, diante dos sinais da *mudança de Era* semelhantes àqueles do *tempo da fome*, é se esse fluxo criativo será renovado ou revigorado, quando ele observa que, a cada ciclo de produção, as capacidades produtivas das plantas, do solo e do sol se enfraquecem.

O *tempo da fome* que a *nação* do povo da Malhada e de comunidades vizinhas atravessou também era um tempo em que o *ganhão* superava a *criação*, conforme vimos no capítulo 4. Quando em condições meteorológicas de seca persistente, a crise arrasava as plantações, as pessoas partiam para trabalhar pelo *ganhão* para obter o *de-comer* a cada dia. Por muitos anos, as famílias não formavam sua lavoura própria, pois nos momentos das apostas agrícolas, precisavam trabalhar para outros produtores de farinha. Com muita paciência, as famílias, aos poucos, conseguiram formar a lavoura própria de mandioca.

Leonilda alcançou um tempo em que também faltou maniva. Quando um fazendeiro deu as cepas da mandioca abandonada na roça, seu pai juntou e formou sua própria roça. A lavoura deu muita mandioca e a fartura voltou. No presente, as pessoas se queixavam da dificuldade de encontrar manivas para plantar. E as lavouras de maniva vêm diminuindo sua extensão em terra plantada a cada ano.

A falta da farinha é vista como um prenúncio de escassez extrema e da possível chegada ou retorno do *tempo da fome*. Leonilda se empenhava para que seus filhos continuassem tocando as roças de maniva e não deixassem faltar farinha, como um modo de afugentar e conjurar o *tempo da fome*.

A expressão "*tempo da fome"* compõe com os dois sentidos da palavra "tempo", como tempo meteorológico e tempo histórico, enquanto algo que acontece aos dois tempos. O *tempo da fome*, enquanto uma configuração ecológica destrutiva, ameaça o presente. Contudo, a

escassez muda de configuração no presente[372]. Não é o alimento em si que falta, como no *tempo da fome* do passado, que redundava em crises de abastecimento alimentar. O *de-comer* não falta, desde que comprado com dinheiro dos benefícios sociais ou do trabalho por *ganhão*. Contudo, as condições ecológicas para produzi-los são bloqueadas por uma articulação ecológica complexa, nomeada e problematizada como *mudança de Era*, que inclui o agenciamento venenoso da *Urana* e a reivindicação de controle sobre o espaço pela *Eólica*. A restrição recai sobre a água subterrânea, a distribuição de chuva e sobre a potencialidade das plantas, animais e humanos entrarem em um agenciamento criativo.

A seca do ano 2012 fazia os quilombolas gastarem horas de conversa especulando a respeito da dimensão e do caráter das transformações. O período do auge da seca, entre os meses de agosto e setembro, também acendeu a reflexão acerca da distribuição das chuvas, que a cada ano se tornava mais instável.

É claro que esse conhecimento sobre o regime das chuvas se abre sempre para a possibilidade da intervenção de Deus, através da ação de renovação no 'fluxo da criação'. A possibilidade de renovação da vida faz da equação de fartura e escassez ou de seca e abundância uma distribuição reversível e não linear.

O tempo das águas e o tempo da seca eram divididos em seis meses. A alternância ocorria naturalmente nesses dois períodos nitidamente marcados. Nos meses indicados pelas *experiências* de São João e de São Pedro, a chuva não faltava. Se em um determinado ano, a plantação fosse fraca, nos anos seguintes a fartura voltava às roças, que passavam a produzir mantimentos com fartura.

Nos últimos anos, os agricultores estavam desconhecendo os meses de agosto e setembro. Esperava-se que agosto e setembro fossem meses quentes, pois a quentura ao final da estiagem antecipa chuva farta no mês de outubro. Dito de outro modo, enquanto o *astro* não esquentar, não chove. Nos meses de agosto e de setembro, esperava-se, também, uma chuva esporádica, conhecida como a *chuva dos umbu*s. Mas, há muitos anos, ninguém vê cair uma gota de água dessa chuva temporã. No ano de 2012, no mês de agosto, o frio foi acompanhado de uma neblina fina e o mês de setembro foi agitado por fortes rajadas de vento. Joaquim *assuntava* essas alterações: *"agora aí nós estamos vendo, aí dá os meses da seca e está*

[372] Há alternâncias entre fartura e escassez, contudo, elas são redistribuídas de forma distinta ao longo dos anos. Fartura e escassez não caracterizam um tempo ou uma época como um bloco. O tempo de hoje é um tempo de fartura de artigos comercializados, mas, ao mesmo tempo, de escassez de mantimentos produzidos nas roças. É difícil definir o significado dessa *Era* que se adivinha como um tempo de fartura ou escassez, porque os sentidos dessas noções encontram-se inteiramente modificado.

neblinando e quando dá os meses das águas, falta chuva. A chuva está vindo na época que não é de costume". Por fim, ele comenta: "*esses tempos estão cansados de chuva*".

7.2. O tempo e o fim do mundo

O tempo meteorológico e o tempo do calendário se articulam de modo inextrincável. Os usos da palavra "tempo" transformam em sinonímia a homologia entre tempo (atmosférico) e tempo (histórico) ou, para usar os termos de Michel Serres (1990), o "tempo que passa e corre" e o "tempo que faz". A *mudança de Era* ou o *fim da Era* corta esses dois tempos.

7.2.1. O tempo e as transições sobrenaturais

O calendário através do qual as pessoas da Malhada organizam suas atividades fraciona o ano em meses com chuva, *tempo das águas*, e meses sem chuva. Duas datas marcam a alternância de dias mais curtos e dias mais longos: dia 24 de junho, dia de São João, é o dia mais curto do ano (menos horas de claridade solar); a duração dos dias vai se alongando até o dia 24 de dezembro, véspera do Natal, o dia mais longo do ano, a partir do qual os dias vão se encurtando. O calendário religioso coincide com o calendário agrícola.

Nesse calendário, há alguns meses e dias que são investidos de força e de perigo especiais. Alguns períodos são singularizados por certas propensões, como o período da quaresma que, por um lado, é muito propício ao crescimento da maniva e o engrossamento das raízes da mandioca, mas, por outro, faz proliferar os animais peçonhentos. As cobras ficam mais alvoroçadas nessa época. Certos meses são especialmente turbulentos, como abril e agosto, que são considerados fortes e perigosos, particularmente avessos às regularidades e suscetíveis a certos *encantos*.

Na Malhada, o trabalho, de maneira geral, é interditado nos dias santos, como o dia de *Santa Vela Cruz*, o dia de Nossa Senhora Aparecida, entre outros que envolvem certos perigos. As plantações podem, por exemplo, ficar mais suscetíveis aos ataques de formigas e o agricultor, mais vulnerável a um acidente ao roçar um mato ou durante o corte de uma madeira para fazer lenha.

Os dias mais perigosos do ano fazem parte daqueles dois meses. O dia primeiro de abril e dia 24 de agosto são chamados *disiáguas*, dias *estripulentos*, em que a ordem das coisas é temporariamente pervertida, conforme já havia mencionado no Capítulo 3. Nesses dois *disiáguas*, é arriscado trabalhar e, principalmente, caçar. Os *diasiáguas* se tornam ainda mais perigosos quando caem numa segunda-feira, pois, independentemente do mês, é o dia da semana mais desfavorável para qualquer atividade. Nesse dia, evita-se começar qualquer atividade, uma nova plantação, produção de farinha, construção de uma casa, fazer mudança de casa ou uma viagem. Entre os *diasiáguas*, o dia 24 de agosto é ainda mais perigoso, pois é o dia de São Berto, como é conhecido São Berombeu ou São Bartolomeu, considerado um s*anto estripulento*.

Nas caçadas no dia de São Berto, há sempre o risco da caça debochar do caçador. Por vezes, os animais zombam do caçador, disfarçam sua forma corporal e provocam-no com cantorias e desafios. Os homens contam muitos casos em que, durante a caçada naquele dia, perceberam que o veado não era bem um veado ou, ainda, duplicava sua forma numa proliferação de veados de vários tipos e cores e por toda parte que eles logo desconfiavam que se tratava de um *encanto*. Uma cantoria estranha de jacu, que parece chamar o caçador, pode instigar a suspeita da ação de um *encanto* e, nesses casos, a prudência exige cancelar a caçada. Ao invés de pegar a caça de surpresa, os caçadores correm o risco de serem pegos pelo engano do *encanto* do santo estripulento. Nesses momentos, o cuidado consiste em reconhecer o evento sobrenatural e voltar para a casa em absoluto silêncio. José, da Vereda dos Cais, narra um caso que lhe aconteceu durante uma caçada. No momento em que atirou numa zabelê, a ave levantou as pernas e zombou dele, por não lhe ter acertado, sugerindo que atirasse novamente. Então, ele se lembrou que aquele era o dia de São Berto, um dia estripulento, e desistiu da caçada no mesmo instante.

Os *diasiáguas* são considerados perigosos até mesmo quando se executa uma atividade que não envolve qualquer risco. Por isso, nesses dias, as pessoas evitam lavar roupas, pois a água pode ser abruptamente transformada em cinza e queimar toda a roupa.

São Berto pode até não fazer mal a ninguém, mas mete medo. Ele é *estripulento*, *engraçadinho*, gosta de enganar as pessoas O santo *estripulento* é zombeteiro, contudo, suas estripulias apenas têm graça quando são contadas longe da influência dele. A estripulia do dia santo caracteriza o encontro com o sobrenatural como uma sucessão de confusões, inversões e perversões no tempo cotidiano que induzem as pessoas ao engano, o que é perigoso.

Outros dias que merecem destaque são os de São João e de São Pedro, sobre os quais já tratei no capítulo 6. Neles são feitas as *experiências* para saber como se dará a distribuição

de chuvas ao longo do *tempo das águas*. Além disso, no dia de São João, como também na Sexta-Feira da Paixão, são feitas as *experiências* de hidromancia nas quais as pessoas testam sua sorte[373]. São os dois dias mais propícios às experiências antecipatórias.

A Semana Santa constitui o momento de maior gravidade e recolhimento. É quando as pessoas reforçam as rezas e jejuns tendo em vista a salvação da alma. Anualmente, na transição da Sexta-feira da Paixão para o Sábado de Aleluia, as pessoas da Malhada revivem a ansiedade do fim do mundo. Ao cair do sol de sexta-feira, muita gente se avoluma na igreja da comunidade, onde rezam até escutarem o galo cantar. Somente depois desse sinal, todos saem da igreja e ajoelham-se em direção ao norte, para pedir "*Haja Vista*" à Nossa Senhora através de uma reza em sua homenagem. Quando todos estão ajoelhados em frente à lua, o cantador diz: "*Haja vista, Nossa Senhora, que seu mundo não acabou!"*. Se o galo não cantar, "*a aleluia não passa*" e o mundo acaba. Contam que houve um tempo em que Deus quis acabar com o mundo e Nossa Senhora intercedeu, pegou um punhado de terra, jogou dentro da água e disse "meu filho, longos tempos". No entanto, ninguém sabe o que quer dizer o "longo". E o fim do mundo permanece como possibilidade não subestimada.

Em todos os anos, o galo sempre cantou. Todavia, não há garantias de que ele cante no próximo ano. A cada novo ano, o galo tem cantando mais tarde. Na madrugada de Sábado de Aleluia de 2012, por exemplo, o galo cantou depois da uma hora da manhã. As pessoas contam que, há alguns anos, o galo cantava sempre antes da meia-noite. Houve ano em que, no momento de *pedir "Haja Vista"* para Nossa Senhora, deu um *mal* na lua, um lado dela ficou preto e o outro, avermelhado. Um sinal preocupante e, ao mesmo tempo, uma afecção perigosa num dia em que o fim do mundo é plausível. As pessoas que rezavam na igreja não consideraram prudente sair dela enquanto aquele *mal* não passasse e o dia começasse a clarear. A *mudança de Era* ou mesmo o fim do mundo são antevistos por sinais que se precipitam ao longo dos anos, com especial atenção àqueles que se atualizam nos dias da Semana Santa. Essas transições sobrenaturais são abertas em determinados dias do calendário e, por vezes, intervêm no tempo cotidiano inesperadamente. Nesses pontos de transição, vislumbra-se o fim da *Era* e, no limite, o fim do mundo.

---

[373] Em uma bacia de água coletada da fonte nesses dias santos, a pessoa *assunta* seu reflexo dentro da bacia para saber se irá *passar aquele ano*, se morrerá ou não antes do próximo dia de São João ou Sexta-Feira da Paixão. Em outra *experiência*, a moça tira as dúvidas em relação aos pretendentes, lançando três ou mais pedaços de carvão na água dando nome a cada um dele, aqueles pedaços que se juntarem é sinal de sorte no casamento.

7.2.2. Sinais do tempo

O fim do mundo aparece como um acontecimento[374], no sentido do conceito de Deleuze (2007), enquanto uma virtualidade de se atualiza apenas parcialmente em um estado de coisas. Os sinais não apenas o expressam, como também são partes do acontecimento. Contudo, o fim do mundo lida com a possibilidade de atualização total do acontecimento e aguarda o momento quando "*realizar tudo*", em que aquela virtualidade antevista nos sinais se atualize inteiramente no mundo.

Enquanto não *realizar tudo*, o fim do mundo, assim como as transições sobrenaturais, aparece como um quase-acontecimento, no sentido de Viveiros de Castro (2008), como aquilo que quase acontece ao mundo.

Os sinais são inseparáveis do agenciamento enunciativo da adivinhação, uma arte que produz sentido com os sinais que se atualizam na superfície do acontecimento. Os sinais não pertencem a um regime significante e a adivinhação não capacita ninguém a prognosticar o fim do mundo, um acontecimento que, em sua virtualidade, nenhum humano teria acesso ou poderia significá-lo de modo global. Aliás, a tentativa de atribuir significado aos sinais é vista como uma atitude ridicularizável.

Zequinha se aprazia em contar fragmentos de uma história cantarolada por seu avô, Ângelo, acerca do dia em que o povo viu, pela primeira vez, o aeroplano no céu e pensou que aquela ocorrência significava que o mundo estava acabando. Ângelo contava aquela história através de uma música que reportava várias cenas, em uma delas: "*Estava Maria de periquito lavando os paninhos. Lavar paninho pra quê? Se vou morrer mais meus filhinhos?*". Zequinha divertia-se com a música, mas não ria do fato do povo daquela época não conhecer aeroplano ou tomar aquela aparição como um sinal do fim, mas da postura fatalista de quem deduziu, daquele sinal, o significado inevitável do fim. Sinais são sinais, eles não dão garantias e não emitem um significado autoevidente.

---

[374] Acontecimento é um conjunto de singularidades virtuais que se atualiza apenas em parte. Deleuze (2007) caracteriza o acontecimento como co-extensivo ao devir e à linguagem, pois, o acontecimento necessita da linguagem para ser expresso. Acompanhando a interpretação de Zourabichvili, o acontecimento recorta transversalmente a dualidade entre proposição e estado de coisa, pois ao mesmo tempo em que é exprimível através da linguagem ele é um atributo do estado de coisas. "O acontecimento é inseparavelmente o sentido das frases e o devir do mundo; é o que, do mundo, deixa se envolver na linguagem e permite que funcione." (Zourabichvili, 2004, p. 7). O acontecimento não é um efeito da percepção individual porque é anterior à individualização e ao sujeito. No entanto, a analogia entre a concepção da *mudança de Era* e do fim do mundo do modo como é articulada pelos quilombolas e o conceito de acontecimento encontra seus limites justamente no ponto em que o pensamento quilombola se fundamenta na suposição de um *Mistério* transcendental. Desse modo, esses "acontecimentos" não são alcançáveis inteiramente pelo entendimento humano, por seu caráter virtual, mas também transcendental.

A *mudança de Era* ou o *fim da Era* prefigura o fim do mundo. As pessoas observam vários sinais do *fim da Era*, muitos dos quais se adivinham em alterações nos dois tempos. O galo canta mais tarde na madrugada da Sexta-Feira da Paixão, a farinha está acabando, o *astro do tempo* está doente, o sol está mais quente, as crianças crescem mais rápido e as pessoas vivem menos.

Esses sinais dispersos fazem sentido quando são agenciados pelas artes de assuntar e de adivinhar que se atêm à constatação da mudança, sem procurar atribuir um significado totalizador. A *mudança de Era*, antevista nas ressonâncias proféticas, ganham sentido através da enunciação da adivinhação. A possibilidade de engano surge na tarefa de tomar os sinais como imbuído de um significado inerente. Os sinais, em si mesmos, nada significam. As pessoas *assuntam* os sinais da mudança compondo com as ressonâncias proféticas e levantando projeções, contudo, com o cuidado de manter a produção de sentido na superfície e sem reivindicar um lugar de enunciação transcendente. Entretanto, essas ressonâncias proféticas não repercutem em um mesmo centro de enunciação como na voz do profeta.

A *mudança de Era* é antevista por rastros do passado e por sinais do futuro. A matéria da construção do sentido é a saturação de sinais. Assim, a adivinhação interpela uma virtualidade transcendental e não o passado ou o futuro em si mesmos. Diferentemente da anunciação profética, o acontecimento não tem porta-voz e os seus sinais adquirem sentido através da adivinhação, uma arte das superfícies, e não se arroga a alcançar nem a transcendência profética nem o significado profundo da exegese. Embora evocassem fragmentos de profecias para criar o sentido dos sinais que se efetuavam no presente, recusavam assumir a posição de enunciação profética unívoca.

Nessas artes de *adivinhar* e *assuntar*, considera-se com muita atenção as afecções do enunciado, seus efeitos corporais e incorporais, as ofensas de que a *língua* pode ser veículo. Os *encantos* e os sinais que se mostram no *tempo*, nos dois sentidos, são matérias assignificantes, sutis aparições e, por vezes, perigosas e temidas. Os sinais, as aparições, as transições sobrenaturais dos dias fortes e *diasiáguas* parecem momentos ou pontos em que a superfície do acontecimento, do *Mistério* ou tempo de Deus se dobra e, então, vislumbra-se e se afronta diretamente o perigo mais exasperador, o sobrenatural[375].

[375] Entendo, aqui, o sobrenatural como Viveiros de Castro (2008, p.298) o descreve: “aquilo que quase acontece no nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo”.

7.3 Políticas da *língua*

7.3.1 A adivinhação

A enunciação dessa mudança através da arte da adivinhação é moderada por muita cautela, porque adivinhar é um modo de lidar com o acontecimento, afrontar o Mistério, e precisa ser conduzida com o cuidado de não ofender e controlar os afetos da *língua*[376]. Falar é um agenciamento de signos que faz variar graus de afetabilidade daquele que enuncia, como vimos no capítulo 3.

A adivinhação agencia sinais sutis, uma infra-linguagem, de modo a criar o sentido. Mas há muita precaução ao lançar essas articulações de sinais em um regime significante. Atribuir significado pode ser uma atitude presunçosa e ofensiva no sentido de tentar reter ou conter algo incomensurável, forças desproporcionais. Não está em questão a verdade, mas uma tentativa provisória e mediada por artifícios de imaginar o acontecimento a partir de suas formas residuais.

As artes de *assuntar* e de *adivinhar* buscam articular sinais, combiná-los, e produzir sentido com eles agenciando uma cadeia longa e extensível, sem pretender designar, definir ou significar de modo global o acontecimento com o qual se está lidando, seja a *mudança de Era*, seja o fim do mundo.

Os sinais considerados pela adivinhação remetem e uma semiótica não significante[377]. De modo análogo ao que Deleuze e Guattari (1995b) conceituaram como uma máquina

---

[376] A *língua* é suscetível de transições farmacológica e, na arte de assuntar, pode entrar em agenciamentos perigosos. É arriscado assuntar, principalmente nos momentos em que se lida com forças cósmicas inomináveis e incomensuráveis. O ato de falar, nesses casos, torna o falante vulnerável. Contam que, há muitos anos, numa comunidade do baixio, um homem atirou no sol. Impaciente com a seca que se estendia por vários meses e lhe havia causado muitos prejuízos com as plantações, um homem carregou sua espingarda e atirou no sol. No mesmo momento, ele se transformou em pedra. Atitude considerada estúpida de pensar que o sol estaria ao dispor dos agricultores e imaginar como injusto um fenômeno que é de outra ordem de grandeza, largamente desproporcional em relação aos julgamentos das pessoas. O *astro do tempo* é indiferente às necessidades humanas e, por ser incomensurável, fustigá-lo sem as devidas mediações e artifícios pode ser muito perigoso. Ninguém se defronta com o *Mistério* sem a mediação de rezas, cantos e um modo compassado de falar. Teresa me contou que, há poucos anos, as pessoas começaram a reclamar da neblina dizendo: "Deus podia mandar chuva direito e não esse mijo de jegue". Ao reproduzir a expressão "mijo de jegue", Teresa previne-se da possibilidade de que sua fala fosse tomada como uma nova ofensa e conjurou esse efeito dizendo "Deus que me perdoe falar 'mijo de jegue', eu só estou contando o caso".

[377] Taddei (2014) também observa, entre os profetas da chuva do sertão do Ceará, que a relação de seus interlocutores com os sinais não é apenas semiótica. A conexão que eles estabelecem com os fluxos cósmicos atmosféricos é da ordem do que o autor chama de "viceração", uma experiência compartilhada entre seres humanos, animais e plantas, em cujos corpos os sinais se manifestam. Apesar de esse esquema teórico lidar com os sinais como um regime de signos que não se reduz a uma semiótica significante, tenho a impressão de

semiótica pragmática, esse modo de lidar com sinais não elege, como ponto de partida e de chegada, a determinação de um sujeito de enunciação e de um significado totalizador do enunciado. Ninguém sabe exatamente o que os sinais querem dizer, o que significam, os sinais são adivinhados no processo de produção do sentido.

Como vimos no início do capítulo 6, Joaquim *assunta* a distribuição de chuvas através de sinais. Contudo, os sinais não são tomados como vaticínios. Os sinais das nuvens, do canto do pássaro e da lua não são promessas ou previsões, eles são indiferentes às expectativas de confirmação. Ninguém parecia se importar quando os sinais não eram confirmados pela ocorrência da chuva. *Assuntar* ou *adivinhar* sinais constitui uma maneira de acercar-se das variações do *astro do tempo*, sem expectativa de enunciar previsões meteorológicas. O agenciamento da adivinhação é indiferente ao cálculo probabilístico e à previsão. As especulações quilombolas deslizam na faixa da incerteza e da indeterminação e jamais tomam os sinais como uma prova, atestação ou indicações para um cálculo probabilístico.

Os sinais dos pássaros são imanentes. Como vimos no capítulo 3, o canto do vim-vim é sinal de visita, aparição do beija-flor dentro de casa é sinal de boa notícia, por exemplo. Os sinais dos *encantos*, por sua vez, são perigosos e remetem ao *Mistério*. Os sinais dos encantos são signos de superfície, marcas do acontecimento virtual que fissuram, dobram e pervertem a película cotidiana.

Os sinais estranhos da *mudança de Era* mostram lampejos de um processo transcendental, incomensurável, indeterminável, entretanto, absolutamente plausível. E seu processo de construção de sentido é mais arriscado.

Não se prevê ou se antecipa o futuro, adivinha-se os contornos do que está em vias de acontecer. A adivinhação agencia os sinais dos acontecimentos e, ao mesmo tempo, evita formar uma unidade de significação.

Neste ponto, a adivinhação se distingue da anunciação profética na qual é a palavra divina que se encarna para apontar a direção de um novo mundo, de uma nova humanidade ou de uma nova *Era*. Como uma arte da imanência, a adivinhação não reivindica para si a transcendência profética. E esses sinais não possuem porta-vozes.

---

que o argumento da "viceração" enterra os sinais na profundeza dos corpos, tomando-os como afecções. Meu esforço aqui é tomar a prática da adivinhação como um modo mediado de lidar com os sinais enquanto atualizações parciais de fenômenos que ultrapassam enormemente a experiência dos seres, como um modo de conhecimento intuitivo ou visceral. De fato, muitos sinais são sentidos como afecções dos fenômenos da atmosfera sobre os corpos. Contudo, penso ser necessário considerá-los dentro do agenciamento enunciativo da adivinhação, que se oferece como um agenciamento de superfície onde se passa a criação de sentido, tangenciando os fenômenos incomensuráveis e seus efeitos corporais.

A adivinhação constitui um artifício para lidar com os sinais do acontecimento. O artifício oferece a mediação para lidar com algo que ultrapassa infinitamente os humanos e pertence a outra ordem de grandeza, como o *astro do tempo*, a *mudança de Era* e o fim do mundo. Cada enunciação articula sinais parciais e heterogêneos, organiza o meio próprio e nele se arrisca e se engaja.

Contudo, é preciso esclarecer que a atenção ao artifício não interfere como uma declaração construtivista de que tudo é linguagem ou tudo é construído. Stengers (1997) retoma a ideia de artifício[378] para caracterizar um modo de lidar com o mundo múltiplo. Alguns aspectos da comparação entre o diagnóstico médico psicanalítico e a prática divinatória[379] traçada por Stengers e Nathan (2004) podem ser replicados aqui na comparação entre a adivinhação, enquanto prática de conhecimento mais difundida (e não propriamente a prática divinatória abordada no capítulo 3) e a previsão.

A divinação, enquanto prática do *entendido* ou *curador*, distingue-se do diagnóstico médico, justamente por envolver uma rede mais longa de actantes no processo de cura e acessar um saber não-humano, como vimos no capítulo 3. Diferentemente da divinação, a adivinhação constitui uma prática de conhecimento que não é singularizada por um dom especial, mas agenciada de modo indiscernível pelas artes de *assuntar* e *adivinhar*. Ao lidar com mundos múltiplos, a adivinhação se diferencia da previsão, para a qual o mundo único e o tempo linear são suas condições de possibilidade.

Assim como o diagnóstico, também a previsão lida com um universo único e com os fenômenos organizados na esfera do provável. Talvez por isso a palavra do médico e a do meteorologista tenham pouca eficácia nesse meio de mundos múltiplos[380]. Por esse agenciamento múltiplo e arriscado, a adivinhação e a divinação, conforme afirmam Stengers e Nathan (2004), são plausíveis em ontologias plurais, ou seja, aquelas que operam em universos múltiplos, multiplicidade atuante tanto no processo de cura quanto nas cadeias ou redes de actantes agenciadas pela delicada prática de *assuntar* ou *adivinhar* a *mudança de Era*.

---

[378] Stengers (1997) destaca um potencial criativo interessante na palavra "artifício", uma palavra do século XV que significa o que é feito pelo homem que envolve o trabalho do artífice e o artefato, mas também a astúcia, o engano e o disfarce.

[379] Stengers e Nathan (2004) descrevem a prática divinatória yorubá como um ato de criação, uma arte da multiplicação de universos, ou mundos possíveis. Ontologias múltiplas, universos múltiplos.

[380] A desqualificação, como procedimento que diferencia as ciências modernas, também parece ser eficaz em um universo único que não se abre para os possíveis. As formas de determinismos e fatalismos constituem expressões estritas desse mundo único.

7.3.2. “Dizem que”

Com certa frequência, chega gente muito *sabida* às comunidades negras rurais com o objetivo de ensiná-las. Esses *sabidos* são quase sempre da cidade, como alguns ambientalistas e professores de agroecologia. Os *sabidos* defensores do meio ambiente se esforçam para que o povo da roça *entenda* o *entendimento* deles e que suas proposições sejam tomadas como pura objetividade. Ao se opor à prática das queimadas para formação de novas roças, os ambientalistas anunciam que elas intensificam a seca e fazem a água desaparecer dos poços. E assimilam a constatação da seca a uma relação de causalidade formulada como uma proposição absoluta e válida para todos os tempos e lugares.

Mas a experiência dos agricultores é bem diferente disso e faz proliferar outros elementos ao *assuntar* sobre a seca. Acurados observadores das condições climáticas, os quilombolas se recusam a *entender o entendimento* dos ambientalistas e a aderir a um esquema de explicação que esboça uma linha causal curta demais.

Quando querem mobilizar a proposição dos ambientalistas em suas especulações sobre a intensa e persistente estiagem ao longo dos últimos anos, meus interlocutores fazem uso de um modo de enunciação presidido pela expressão *“dizem que”*, que refrata as designações e repõe a indeterminação e a incerteza à enunciação e ao estado de coisas. Tal partícula de enunciação, “*dizem que*”, longe da pretensão de ensinar ou de emitir verdades absolutas, mantém o cuidado de não encerrar aquela enunciação em uma proposição exata e acabada sobre o fluxo da água ou o *astro do tempo*.

Ao final do mês de agosto, durante uma das reuniões na Malhada, convocada para organizar o Encontro Quilombola e pensar em como resistir à implantação do Parque Eólico, apareceu um ambientalista conhecido, por sua participação na pastoral da Juventude, como Joaquim da Juventude, mas também referido por alguns como Joaquim Sabe-Tudo. Enquanto as pessoas ali reunidas focavam na programação do encontro e na mobilização política para refrear a apropriação da terra da Queimada, Joaquim da Juventude pediu a fala e, inusitadamente, deu uma bronca nas pessoas presentes, alegando que elas não estavam cuidando do meio ambiente, tomando a reunião como uma oportunidade de ensinar o povo a preservar. Disse que havia visto muito plástico ao longo das estradas e clamava para que as pessoas evitassem consumir tanto plástico.

Joaquim da Juventude sempre foi bem-vindo na comunidade, mas, às vezes, chateava ao tentar ensinar o povo. Ele buscava prevenir as pessoas em relação ao “consumismo”, queria convencer as mulheres a abandonar o uso de fraldas descartáveis e, frequentemente, tentava

infundir nas pessoas da Malhada a culpa ou a responsabilidade pela falta de água. Para se fazer mais convincente, ele costumava insistir que a prática de queimada das capoeiras nas terras altas e arenosas onde se planta maniva era a responsável por aquela seca toda. Habituadas às suas aulas longas, as pessoas da reunião o deixaram falar até esgotar a lista de recomendações e faltas. Sem interlocução, Joaquim da Juventude se convenceu da efetividade de sua lição e voltou para a cidade antes mesmo de terminar a reunião. Ao final daquela reunião, procurei Teresa e Joaquim para saber o que eles pensavam a respeito da fala do ambientalista. Teresa contestou:

> – *Dizem que não está chovendo porque o povo desmatou muito o mato, mas não é isso não. Pra que lugar mais desmatado do que São Paulo? Só cidade, só cidade, cidade que some de vista e é o lugar que mais chove. Aqui, que desmatação que tem? Um tira um pau grande, já tem outro acompanhando aquele.*
> – *Que desmatamento tem aqui?,* Joaquim, da Malhada, questionou. *O povo põe uma rocinha desse tamanzinho, o resto é tudo mato. Esse Joaquim queixou com o povo por mod'a tirada de madeira. Foi uma revolução por mod'essa tirada de madeira. Dizia que a chuva não estava chegando porque o povo estava tirando madeira. O povo da CPT e da AMATER* [Movimento Ambientalista Terra de Caetité], *ih, virou um nojo! Diz que estava desmatando, que o povo de primeiro tirava muita lenha. Mesmo que não fosse botar roça tirava a lenha para fazer o carvão… Aí montou a língua em cima do povo do carvão. E aí, fica aí! Agora só tem uma coisa que eu acredito que sim. Se tiver uma minação, você for na beira daquela minação e desmatar e queimar, a minação vai embora.*
> – *É duas coisas: fonte não gosta de briga e não gosta que desmate e bote fogo na beira dela, de jeito nenhum,* Teresa continuou a explicação. *O Podói, cadê o Podói? Depois que as meninas pegaram brigando… Darci botou fogo nos pés de surucucu. O Podói ali* [fonte do Podói]. *Até advogado veio aí. Até hoje não secou, mas não está a agua que era. Mas não é só isso, não. Tem vários lugares aí que a gente está vendo que era cheio de água e acabou. Na barrinha* [na Vereda dos Cais] *era uma minação forte, acabou a água. É, moço, onde é que a gente plantava arroz. Tinha que saber onde capinar, campinava pra ali ir enxugando pra depois planar. Plantava arroz quase dentro d'água. É um assunto que a gente não está fazendo.*
> – *Na* [comunidade] *Passagem da Pedra, Suzi, era tudo desse jeito tinha um brejo tinha um rio nas águas* [no tempo das águas] *tinha que saber onde passar,* secundou Joaquim. *Aí nesses tempos eu estava conversando com os meninos lá por esse rio. O brejo acabou. Em todo canto, não é só assim. A gente fala do que aconteceu, mas não é só isso. Por essas coisas que está acontecendo que é mesmo uma mudança. E com os outros também está acontecendo, né? Esse tipo de mudança. Que mudou, mudou. Tem um bocado de ano que não aconteceu mais que nem teve ano que deu fartura, agora parece que não quer. Mais ou menos uns 5 anos para cá as coisas diferençou mesmo. Por causa daquela baixa lá nossa teve um tempo aí que deu fartura, milho, feijão, batata tudo tinha ali de fartura. De uns tempos pra cá enfraqueou. A enxurrada foi tão grande que desmanchou uns pés de arroz. Hoje tem muito tempo que a gente não vê água correndo lá assim.*

As divergências ecológicas entre o agricultor e o ambientalista não se coloca em termos de diferentes causas para a seca geral. São afrontadas diferentes maneiras de se enunciar uma crise ou problema ecológico e modalidades enunciativas que a fazem existir. O ambientalista não *assunta* junto com as pessoas do lugar, ele já se coloca na enunciação como

alguém que “sabe-tudo” e tem acesso privilegiado ao conhecimento acerca da realidade da mudança climática e das alterações ambientais e busca criar uma maneira tolerante e pedagógica de explicar o que já sabe aos agricultores.

Ao invés de lidar com divergências e levantar questões ecológicas capazes de envolver ou reunir diferentes praticantes em torno de um problema, a prática pedagógica ambientalista quer produzir consensos precariamente configurados, como palavras de ordem que se ocupam mais em fazer obedecer, *entender o entendimento*, do que em fazer pensar.

Os *sabidos* ambientalistas cortam uma rede muito curta e associam forçosamente a prática da queimada à seca. Ao reproduzir uma cartilha genérica da preservação ambiental, como uma vacina ou remédio para todos os contextos, o ambientalista toma a “natureza” como unidade monolítica, em relação a qual as pessoas do lugar deveriam assumir inteira responsabilidade.

Bem ao contrário, a arte de *assuntar* busca prolongar a rede, articular constatações e suspeitas, levantar questões, adicionando novos elementos através das reconsiderações “*não é só isso, não*”, “*tem mais coisas afetando*” e lidando com a dimensão do desconhecido. A palavra “*assunto”* designa aquilo com o qual se lida sem, contudo, ser conhecido. As pessoas rejeitam essa mera relação causal descontextualizada entre desmatamento e seca e recusam atribuir um fenômeno climático de influências cósmicas e divinas à ação de algumas pessoas. A arte de *assuntar* compõe com o cosmos enquanto multiplicidade, sem procurar reduzi-lo a correlações causais.

O agenciamento do “*dizem que*” desmonta o reducionismo dessa outra formulação, mais interessada em convencer e sentenciar do que em fazer pensar ou *prestar assunto*. Entre o desmatamento e a falta de água, há muito mais nuances e variações a serem consideradas.

Com certa frequência, depois que alguém formulava uma especulação, eu escutava reconsiderações do tipo, “*diz o povo*”, “*são os homens que estão dizendo, mas ninguém sabe*”, sobretudo reconsiderações das especulações sobre a seca ou o *astro do tempo*.

A seca de 2012[381] também era tema recorrente nos programas de rádio. A cada mês, uma nova previsão meteorológica era divulgada. Aos prognósticos e previsões propalados pelas rádios, Joaquim da Malhada respondia: “*diz que os homens estão dizendo que vai chover nesta semana na Bahia. Deus ajuda que chove*”. Às vezes, ele desafiava os radialistas e seus

[381] Naquele ano, a seca foi especialmente intensa em toda região do semiárido. Na Bahia, segundo avaliação da Companhia de Engenharia Ambiental e Recursos Hídricos da Bahia, a seca de 2012 era comparável à seca de 1965, uma das mais intensas já registradas. Desde o mês de abril, a prefeitura de Caetité já havia declarado estado de emergência.

meteorologistas convidados a falar nos programas radiofônicos: "*na semana passada os homens estavam dizendo que ia chover dia 15, hoje é dia quinze, e aí? Eles querem falar a verdade. Tem a moda de querer falar a verdade, falar que sabe*".

Joaquim se incomodava com os prognósticos dos meteorologistas nos quais via uma atitude arrogante e completava: "*Só chove com a licença de Deus… O homem só manda até onde o braço alcança*". Às vezes, diante daquela estiagem prolongada, que eu jamais tinha presenciado, chegava a me alegrar com as previsões meteorológicas divulgadas nas rádios e procurava para comentar a boa notícia. Joaquim me respondia prevenindo-me do deslumbre do enunciado dos meteorologistas: "*quem diz isso é tudo comedor de feijão*". Os enunciados dos *comedores de feijão* não poderiam reivindicar qualquer tipo de forma transcendente de conhecimento acerca do *astro do tempo*, uma realidade descomunal em relação ao entendimento humano. Aliás, os enunciados que veiculavam essa pretensão poderiam ofender e infletir sobre o estado de coisa. As pessoas observavam que os tempos estavam mudando e preveniam-se com especial determinação dos enunciados totalizadores. Joaquim fundamentava essa precaução a partir da consideração que:

> *Os mais velhos sempre falavam que deus falou que, quando os homens passassem a saber mais do que ele, que ele mudava a época. De uns tempos para cá, a gente está vendo a Era mudando. Pai dizia que quando o homem quer saber mais do que Deus, Deus muda tudo.*

Para Joaquim, os *comedores de feijão* não poderiam ocupar esse lugar transcendente de fala. Depois de considerar a objeção de Joaquim, as expressões dos radialistas passaram a me parecer como fórmulas com um poder quase encantatório: "vai chover no dia 15".

Não esperam que o sentido das coisas fosse revelado por um *sabido* que se vê na posição de julgar e de falar a verdade. Da mesma maneira que outras artes do humor recusam a unificação e totalização hierárquica, a arte de *assuntar* é, também, refratária a definições unívocas e a pretensões de hierarquização dos enunciados e dos sujeitos de enunciação. É nesse sentido que a especulação e a arte de *assuntar* constituem um gesto de resistência ao provável e às reivindicações de totalização das modalidades enunciativas que se impõe "em nome da Ciência", evocando uma posição de transcendência que apenas poderia ser ocupada de modo legítimo por Deus.

O pensamento ecológico é enunciado por uma modalidade discursiva antidelocutiva. A partícula enunciativa "*dizem que*" é tanto um agenciamento do humor quanto da precaução. Ao mesmo tempo em que essa partícula debocha ou zomba dos enunciados que se impõem como palavras de ordem, destituindo-os da respeitabilidade ou autoridade que reivindicam, cuida-se para, com ela, explicitar o artifício da enunciação de modo a não ofender e lidar com

o perigo de modo mediado. O uso do artifício da antidelocução no discurso é parte do que Deleuze e Guattari chamaram de usos menores da língua, que transmuta a palavra de ordem e a coloca em variação contínua. Antes de se preocupar em localizar um sujeito para o enunciado, o discurso indireto com sujeito indeterminado introduzido por essa partícula é agenciado para despojar o sujeito do enunciado anterior de capacidades especiais ou pretensões de superioridade ou, ainda, torná-lo irrelevante. A eficácia política das operações do '*dizem que'* ou '*diz que'* consiste em desmontar outro tipo de enunciado que pretende alçar prerrogativas de um fato, uma unidade enunciativa tomada de modo independente do artifício da linguagem.

Essa partícula desarma as ciladas dos enunciados totalitários, que não apenas os meteorologistas e ambientalistas costumam manejar, mas que, de modo geral, são eficazes em um meio que concede prerrogativas aos enunciados científicos ou àqueles que se impõem "em nome da Ciência". Ao descrever etnograficamente a produção dos enunciados científicos, Latour e Woolgar (1997) mostram como eles alçam o estatuto de fatos na medida em que se eliminam as marcas do processo de criação, os aparelhos, instrumentos e outras formas de inscrição e registro que os fazem existir[382].

Enquanto que, na prática científica de produção de enunciados, o artifício é mascarado para que o enunciado se apresente como um fato que existe por si próprio, os enunciados antidelocutivos, ao contrário, explicitam o artifício da própria enunciação. As expressões 'dizem que' e 'eu me acho', mobilizadas no momento em que se *assunta* ou se *adivinha*, preconizam a redundância da marcação do sujeito do enunciado, torna o artifício da enunciação aparente e obvia a unidade do enunciado tomado como um fato do mundo, independente da ação enunciativa humana.

Ao obviar ou colapsar os enunciados soltos que são articulados pela fala dos radialistas e meteorologistas como fatos ou declarações autorreferidas, o "*dizem que*" recoloca a voz humana no enunciado que é divulgado como se tivesse sido emitido de uma posição transcendente e recobra a criatividade do dialogismo agonísticos e da provocação, como uma proliferação de vozes.

Os enunciados não criam um mundo unificado, cada enunciado articula um meio específico no qual se arrisca. A incerteza não recai sobre alguns enunciados "não científicos" ou "não comprovados", mas sobre a possibilidade de enunciação. Não se trata de uma questão de verdade ou de comprovação do que se diz, mas de modalidades de enunciação que

[382] O fato científico, produzido ao final dos processos de inscrição e enunciação, distingue-se de outros tipos de enunciados, conforme caracterizam Latour e Woolgar (1997, p. 33), por "não está mais acompanhado por qualquer outro enunciado que modifique a sua natureza".

consideram ou não a importância do artifício. A enunciação é sempre incerta, é uma arte de conexões parciais com um meio instável, seja o astro do tempo, seja o conjunto da *mudança de Era*. Tudo pode ser considerado e não apenas o que se impõe como fato comprovado. Os enunciados existem na variação e não na estabilidade ou na totalização de um significado unívoco. A enunciação também é investida de cuidados porque é uma ação no mundo que pode afetar um estado de coisas e influir no curso dos fenômenos. Enquanto signos ou afetos, os enunciados possuem eficácia pragmática. E é considerado um procedimento de flagrante falta de cautela tomar os enunciados como proposições neutras, lançados em um meio inócuo e que apenas se acrescentaria ao "real".

Esse modo de lidar com o enunciado e com a prática de enunciação não constitui uma declaração niilista que reduz as possibilidades enunciativas a uma questão de opinião. Diferentemente da doxa, o bom-senso ou o senso comum, as enunciações são parciais e irredutíveis a generalizações, pois seu sentido se completa no meio com o qual elas compõem. Assuntar e adivinhar constituem artes que lidam com o perigo, enquanto uma distribuição nômade e paradoxal de sentido. De modo análogo à distinção entre paradoxo e bom senso (Deleuze, 2007), perigo e risco seguiriam, respectivamente, distribuições nômades e sedentárias de sentido. O risco, assim como o bom-senso, supõe uma única direção, do passado para o futuro, numa distribuição fixa e sedentária que possibilita a previsão. Como o paradoxo, o perigo opera no acontecimento exibido na superfície.

A arte de *assuntar* constitui um modo mediado de lidar com articulações complexas nomeadas como *mudança de Era*, considerando uma multiplicidade de agenciamentos possíveis que inclui as transições sobrenaturais. Especialmente nos momentos em que se defronta com *assunto* tão *pesado*, a enunciação precisa lidar explicitamente com seus artifícios.

Inquirir a *mudança de Era* com precaução e humor constitui uma exigência de suas práticas de conhecimento que lidam com a transcendência de Deus. Ao considerar o *Mistério*, uma transcendência implacável, em seu pensamento ecológico, os quilombolas se tornam capazes de resistir não apenas aos apelos dos enunciados totalizantes manejados "em nome da Ciência", mas também às reivindicações de legitimidade das ações de controle das empresas sobre a "natureza", uma totalização com que buscam respaldar sua dominância política e autoridade técnico-científica.

Esse pensamento ecológico é a política do meio que se articula no afrontamento com o fim, com os limites da *Era* e, no horizonte de possibilidades, com o fim do mundo. A articulação ecológica quilombola não está desassociada de um modo particular de enunciação.

O perigo e os sinais sutis constituem a matéria com que as artes de *assuntar* e de *adivinhar* lidam.

Não estamos diante de acessos diferenciais ao “real”, ao fato da crise ecológica ou do fim do mundo, mas sim de uma modalidade de enunciação que explicita o artifício e lida com ele em termos farmacológicos e outra que, apesar de se servir de artifícios e mediações técnicas, mascara-os e não lida com eles para que o enunciado circule como um fato.

Imagem 18 – Procissão de Nossa Senhora Aparecida na Malhada em Outubro de 2012

Considerações finais

> Dois homens viviam outrora mergulhados no tempo exterior das intempéries: o camponês e o marinheiro, cuja utilização do tempo dependia, hora a hora, do estado do céu e das estações. Esquecemos por completo tudo o que devemos a estes dois tipos de homens, desde as técnicas mais rudimentares às produções mais sofisticadas. Certo texto grego antigo divide a terra em duas zonas: aquela em que um mesmo utensílio passava por ser uma pá de moinho e aquela em que os passantes reconheciam nele a pá de um remo. Ora, estas duas populações desapareceram progressivamente da superfície da terra ocidental; os excedentes agrícolas e os navios de grande tonelagem transformam o mar e a terra em desertos. O maior acontecimento do século XX continua a ser, sem nenhuma contestação, o desaparecimento da agricultura como actividade principal da vida humana, em geral, e das culturas singulares. Vivendo apenas no interior, mergulhados exclusivamente no primeiro tempo, os nossos contemporâneos, empilhados nas cidades, não se servem da pá do moinho nem do remo, ou pior, nunca os viram. Indiferentes ao clima, excepto durante as suas férias, em que redescobrem, de forma arcádica e estúpida, o mundo, poluem ingenuamente aquilo que não conhecem, que raramente os atinge e nunca lhes diz respeito.
>
> Michel Serres, *O Contrato Natural*

Assuntando e *adivinhando*, os quilombolas dos gerais de Caetité reconhecem os sinais de várias alterações climáticas e ambientais nomeadas como "*mudança de Era*", com o cuidado de não ofender o *astro do tempo* e o *Mistério* e sem subestimar seu caráter sobre-humano. Formula-se a crise ecológica como um problema da arte de *criar*. Essa articulação ecológica, que propicia o fluxo criativo da vida e permite que a ação humana se componha com ele nas apostas agrícolas, está na iminência de ser bloqueada por outra articulação ecológica complexa, que os quilombolas nomeiam como *Mudança de Era*, que inclui *as energias*: o agenciamento venenoso da *Urana* e a reivindicação de controle sobre o espaço e a paisagem da *Eólica*, respaldados pela ação do Estado indiferente a essas alterações climáticas e ambientais.

A categoria burocrática "pobres" dos cadastros das políticas públicas prefigura e encobre essas apropriações ambientais menos perceptíveis e a destruição paulatina da articulação ecológica criativa que propicia o fluxo da *riqueza* e as múltiplas composições com o 'fluxo da criação'. Ao mesmo tempo, os empreendimentos capitalistas reivindicam a autorização pública e estatal para efetuarem o controle e a apropriação mais drástica das condições de possibilidade de *criar* a vida, além da apropriação da terra, da água e do subterrâneo, da paisagem, do espaço e da liberdade de circulação pelos gerais.

Enquanto o Estado brasileiro se arroga como "responsável"[383] sobre o destino comum

[383] Também reporto outra caracterização de Stengers (2009) acerca da governança que consiste na gestão de uma população que não deve se meter. Delegar "responsáveis" pelo destino comum é uma maneira de destruir as possibilidades de responsabilidade coletiva sobre o futuro e sobre a política.

do “crescimento econômico”, as Indústrias Nucleares do Brasil, uma empresa pública subordinada ao Ministério de Ciência, Tecnologia e Inovação, que em nome da União exerce o monopólio do urânio no país, reivindicam o “direito” à irresponsabilidade ecológica e isentam-se da obrigação de se atentarem às consequências de suas atividades.

O projeto de implantação de parques eólicos, no encalço do plano nacional de energia renovável, por seu turno, empurra o ônus dos problemas energéticos governamentais e capitalistas sobre os quilombolas e camponeses das serras de Caetité e municípios vizinhos. As empresas de energia eólica também reivindicam o direito à irresponsabilidade se isentando de relatórios de impactos ambientais[384]. As fundações profundas para instalação dos aerogeradores e a construção das estruturas de concreto sinalizam novas apropriações da água subterrânea. A credibilidade de que a energia eólica goza no debate público faz acelerar seus projetos de implantação dos parques eólicos, que rapidamente circulam entre as pastas e órgãos ambientais, e, assim, vai sendo sancionado tacitamente o “direito” de não considerar as consequências de suas ações, obliterando as possibilidades simétricas da prática da ecologia política.

A resistência dos quilombolas da Malhada e as objeções aos acordos estabelecidos em relação à “energia limpa” cria a divergência, faz desacelerar a consolidação de consensos e formula outros problemas que importam a uma ecologia criativa. Considerar os apelos dos advogados da *Eólica* e os técnicos da *Urana*, os clamores da “necessidade energética” que podem ou não autorizar essas empresas, não está no nível da compreensão ou da opinião que reduz as divergências a uma simples alternativa de ser “a favor” ou “contra”.

Entender o entendimento não é apenas aderir ao meio consensual do contrato, mas também ao clamor e à convocação dos vários consensos políticos em torno das palavras “necessidade”, “desenvolvimento”, “crescimento” e “progresso”. Acerca disso, Odetina da Malhada *assuntou* com maestria: “*dizem que é crescimento, mas ninguém sabe se é crescimento ou diminuimento*”. A divergência ecológica do povo da Malhada quebra esses consensos e mostra o contrato, as reivindicações de acordo, de *entender o entendimento* como uma forma de aprisionamento e de dominação.

Não é apenas o vento, assim como não é apenas o *ouro* da *Urana* que estão em luta. Em uma articulação ecológica na qual interessa apenas o potencial nuclear ou o potencial eólico dos gerais, deixa-se de dar importância às *riquezas* que realmente importam. *Eólica* e *Urana*

---

[384] Instalações classificadas como de “baixo impacto ambiental”. Os contratos de arrendamento também pretendiam conferir às empresas uma apresentação mais simpática em relação aos impactos do deslocamento de camponeses de suas terras. Contudo, o que as objeções das pessoas da Malhada fazem importar é a assimetria do acordo, querer que entendam o entendimento deles. Os contratos manifestam não o acordo, mas a adesão irrestrita ao empreendimento que passa a controlar todo o espaço.

exemplificam dispositivos que reivindicam o “direito” de não *prestar assunto* à multiplicidade dos agenciamentos ecológicos. Nessa articulação ecológica em que somente o vento e o *ouro/*urânio contam ou interessam, todos os rizomas ecológicos, a arte de *criar* e a liberdade das pessoas do lugar deixam de importar, assim como a multiplicidade de agenciamentos dos pássaros (e não apenas as aves migratórias cuja rota é mapeada), os ruídos, o *Mistério* do fluxo da água subterrânea, a destruição de lajedos e esgotamento dos poços para servir à construção de aerogeradores, a fuligem, a terra em sua capacidade criativa. Os contratos de arrendamento propostos pelas empresas retalham toda a multiplicidade ecológica e delimitam uma rede curta e inteiramente alheia ao cosmos, à multiplicidade de outros que coexistem e entram nos agenciamentos da co-criação nas serras de Caetité.

As objeções e questões cosmopolíticas quilombolas fazem importar a multiplicidade e o devir desconhecido, os rastros e os sinais de vários agenciamentos ecológicos. As artes quilombolas inspiram a atividade de *prestar assunto,* pensar junto e lidar com a complexidade, com o perigo e com a instabilidade do pensamento e de seus artifícios, a rir de nós mesmos e, assim, nos prevenir da tolerância e da arrogância da *sabedoria*, a zombar das reivindicações de autoridade e da imprecaução dos *sabidos* que *tem uma moda* de declarar que diz a verdade e que tudo está sob controle.

Contudo, a constatação das diferenças entre modos de pensar, agir e sentir não imprime, necessariamente, um novo movimento ao pensamento ecológico. É a divergência que engaja o novo, o possível. Não basta comparar diferenças entre práticas de conhecimento. Simetrizar essas práticas constitui o início de um caminho mais longo e lento pelo qual se conhecem a divergência, a dissidência e a resistência. A diferença é visualizada, aqui, como uma criatividade que não para de divergir. A arte de *criar* constitui o ponto através do qual a articulação ecológica quilombola formula e enuncia a divergência ecológica. A arte de *assuntar* ou de *adivinhar* agencia essa articulação ecológica divergente como um modo de conhecer e uma modalidade de enunciação.

O pensamento ecológico, enquanto uma política do meio, articula as três ecologias (relações sociais, subjetividade e meio ambiente). Com a arte da *pirraça*, combatem-se as sínteses hierárquicas, na linguagem e no *socius* e a percepção da *treta* previne de formas de totalização e unificação no plano das relações cotidianas e das mobilizações políticas. No registro da subjetividade, a arte de *romper* configura subjetividades dissidentes enquanto atravessam-se formas de sujeição. Com a arte da proteção, lida-se com perigos visíveis e invisíveis ao tempo em que se afronta a morte e seus emissários, com a arte de *criar,* luta-se contra as formas de controle e sobrecodificação das potencias criativas da vida e, com a arte de

assuntar, reflete-se sobre a relação entre os humanos e as formas de exterioridade e considera-se a possibilidade do fim da *Era* e do mundo. Essas três últimas artes lidam com a ecologia enquanto um afrontamento profundo com a vida e seus limites.

De modo análogo à adivinhação, a etnografia é feita com sinais sutis, fragmentos de enunciados e conexões parciais. O material com que ela lida são as variadas situações em que um devir outro instiga a pensar e a criar meios, articulações e analogias teóricas e filosóficas para traduzir suas condições de plausibilidade. Nessa tarefa, o empenho da teoria etnográfica consiste em criar uma superfície na qual os enunciados nativos encontram uma tradução plausível e é possível compor com as pessoas que compõem com a *mudança de Era*, a crise ecológica, com o *tempo*, com o fluxo da criação, com a *pirraça*, com o perigo e a vulnerabilidade. O encontro etnográfico produz outras percepções, enunciadas na medida em que artes da resistência quilombola me afetaram e me fizeram, também, pensar diferente.

Esse estilo de criatividade pulsante atravessa o dispositivo etnográfico e continua seu curso, passa pela política, atravessa o meio burocrático do Estado com precaução e humor, e prossegue resistindo, criando a vida.

Bibliografias

ARANTES NETO, Antônio. A sagrada família: uma análise estrutural do compadrio. *Caderno 5*. Campinas: Brasiliense/IFCH, Unicamp, 1975.

BANDEIRA, Maria de Lourdes; DANTAS, Triana. Furnas de Dionísio (MS). In: O'DWYER, Eliane (Org.). *Quilombos*: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em Les mots, la mort, les sorts. *Horizontes antropológicos*, v. 18, n. 37, Junho, 2012.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo. 1971.

BATESON, Gregory. A theory of play and fantasy. In: *Steps to an ecology of mind*: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology. Northvale, New Jersey, London: Jason Aronson Inc. 1987 [1972].

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco*: rumo a outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2010.

BELTRÃO, Maria. *O Alto Sertão*: Anotações. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência - Crítica do poder. In: BOLLE, Willi (Sel.). *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix: editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política*: Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221. [1936]

_____. *Passagens*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado/ UFMG, 2006.

BORGES, Antonádia. *Tempo de Brasília*. Etnografando lugares-eventos da política. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Plantar, colher, comer*: um estudo sobre o campesinato goiano. Rio de Janeiro: edições graal, 1981.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; RAMALHO, José Ricardo. *Campesinato Goiano*: Editora da UFG, 1986.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Antologia do Folclore Brasileiro*. Vol. 1. São Paulo: Global editora, 2014.

CAMARA, Sory. *Gens de la parole*. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké, Paris: Karthala-ACCT; Conakry, SAEC, 1992 [1969].

CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*: Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Livraria Duas Cidades. 1977.

CANUT, Cécile; SMITH, Étienne. Pactes, alliances et plaisanteries: Pratiques locales, discours global. *Cahiers d'études africaines*, 184, 2006, pp.2-44. Disponível em: http://etudesafricaines.revues.org/6198

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*. Goiânia, v. 6, n. 2, p. 117-132, jul./dez. 2003.

CARNEIRO, Ana. O *"Povo" Parente dos Buracos*: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível.In: Antropologia do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHAVES, Christine. *Festas da Política*. Uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis/MG). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

CLASTRES, Pierre. Entre o silêncio e o diálogo. In: *Lévi-Strauss. L'arc Documentos. São* Paulo: Documentos, 1968.

_____. *Arqueologia da violência*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. *Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac&Naify, 2012.

COMERFORD, John. *Como uma família*: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro/ISA, 2014.

DELEUZE, Gilles. Anti Oedipe et Mille Plateaux, La Naturaleza de los Flujos. *Cours Vincennes* 14/01/1971. Les cours de Gilles Deleuze. Disponível em: www.webdeleuze.com. Acesso em: 14/10/2013.

_____. Anti Oedipe et Mille Plateaux. *Cours Vincennes 14/01/1974*. Les cours de Gilles Deleuze. Disponível em: www.webdeleuze.com. Acesso em: 14/10/2013.

_____. L'affect et l'idée. Spinoza. *Cours Vincennes*. 1978. pp. 6-22. Disponível em: www.webdeleuze.com. Acesso em: 26 de maio de 2013.

_____. "R as in Resistance". In: *Gilles Deleuze's ABC*, with Claire Parnet. Directed by Pierre-André Boutang, 1996.

_____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007 [1969].

_____. A lei, o humor e a ironia. In: *Sacher-Masoch*: o frio e o cruel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: *Mil Platôs*: Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995a.

_____. Postulados da linguística. In: *Mil Platôs*: Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 1995b.

_____. Como criar para si um corpo sem órgãos. In: *Mil Platôs*: capitalismo e esquizofrenia. Vol.3. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. 1933 - Micropolítica e segmentaridade. In: *Mil Platôs*: Capitalismo e esquizofrenia.Vol. 3. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. 1227 - Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. Conclusão: regras concretas e máquinas abstratas. In: *Mil Platôs*: Capitalismo e Esquizofrenia.Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997 [1980].

_____. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2009 [1992].

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

ESTRELA, Ely. *Os Sampauleiros*: cotidiano e representações. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, FAPESP, EDUC, 2003.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005 [1976].

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. La sorcellerie dans le Bocage. Gallimard, Paris, 1977.

_____. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p.155-161, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010 [1979].

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Kairós, 1983.

GOLDMAN, Marcio. Experiência em Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião. *Religião e Sociedade*, v. 19, n. 2, Outubro, 1999, pp. 9-30.

_____. Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. *Mana*, v. 7, n. 2, 2001, pp. 57-93.

_____. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo* 13, Ano 14, USP, 2005.

_____. *Como funciona a democracia*: uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006a.

_____. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, Vol. X, n. 1, 2006b, pp.161-173.

_____. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. *Ponto Urbe*, Ano 2, versão 3.0, julho de 2008.

_____. História, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio se simetrização antropológica. *Análise Social*. Vol. XLIV, n.190, pp.105-137, 2009.

_____. Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. *Revista de antropologia*, SÃO PAULO, USP, 2011, V. 54, n. 2. pp.577-599.

_____. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no brasil. *Mana*, vol.18, n.2, 2012, pp.269-288.

_____. Dois ou três platôs de uma antropologia de esquerda. *Cosmos e Contexto*, N.24, SET. 2014. Disponível em: http://www.cosmosecontexto.org.br/?p=2951

GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tânia. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tânia. Como se faz um grande divisor? In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

GOLDMAN, Marcio; SANT'ANNA, Ronaldo. Teorias, representações e práticas: elementos para problematização do voto. In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

GREENPEACE. Ciclo do Perigo: impactos da produção de combustível nuclear do Brasil. 2008.

GRIAULE, Marcel. L'alliance cathartique. *Africa*, 18 (4), 1948, pp. 242-258.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas, SP: Papirus, 1990 [1989].

_____. *Caosmose*: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 2012 [1992].

GUEDES, André. *O Trecho, as Mães e os Papéis*: Movimentos e Durações no Norte de Goiás. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional,2011.

GUIVANT, Julia. A teoria da sociedade de risco de Ulrich Beck: entre o diagnóstico e a profecia. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 16, abril 2001, pp. 95-112.

GULLIVER, P. H. Joking relationship in Central Africa. *Man*. Vol. 57 (Nov. 1957), p. 176.

_____. Joking relationship in Africa. *Man*. Vol. 58 (Sep. 1958), p. 145.

HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horiz. antropol.* [online]. 2011, vol.17, n.35, pp. 27-64.

HARTUNG, Miriam. Muito além do céu: Escravidão e estratégias de liberdade no Paraná do século XIX. *TOPOI*, v. 6, n. 10, jan.-jun. 2005, pp. 143-191.

HEREDIA, Beatriz; PALMEIRA, Moacir. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2009.

HERZFELD, Michel. *The poetics of manhood*: contest and identity in a Cretan Mountain Village. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1985.

_____. Entrevista concedida a António Medeiros "Ideias são Lugares". *Etnográfica* II (1), 1998, 149-166.

INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. *Revista do IGHB*, n. 58. Salvador, 1932.

KOFES, Suely. *Mulher, mulheres*: identidade, diferença e desigualdade na relação entre pessoas e empregadas domésticas. Campinas: Unicamp, 2001.

LATOUR, Bruno. Irreductions. In: *Les microbes: Guerre et paix*. Paris: Editions A. M. Métailié, 1984.

_____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC. 2002 [1996].

_____. *Políticas da Natureza*: como fazer ciência na democracia. Bauru: EDUSC, 2004a.[1999]

_____. *Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?* Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. Common Knowledge, Volume 10, Issue 3, Fall 2004b, pp. 450-462.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório*: a construção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

LAUNAY, Robert. Joking Slavery. *Africa*. 47(4), 1977, pp. 413-422.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Alfa-Ômega. 1975, [1949].

LEWIS, Roy. *Sierra Leone*, a modern portrait. London, H. M. Stationery Off., 1958

LIENHARDT, Godfrey. *Divinity and experience*: The religion of Dinka. Oxford: Clarendon Press, 1961.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, Oct. 1996.

LOSONCZY, Anne-Marie. Del ombligo a La comunidad. Ritos de nacimiento em La cultura negra Del litoral pacifico colombiano. *REVIND*I 1/1989.

_____. Du corps-diaspora au corps nationalisé: rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne. *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 37, Cahier 148, La Caraïbe: Des îles au continent. p. 891-906, 1997.

_____. “Sentirse negro": Empreintes du passé et mémoire collective au Chocó. Annales. Histoire, Sciences Sociales, 59e Année, No. 3 (May - Jun., 2004), p. 589-611.

_____. *La trama interétnica:* ritual, sociedad y figures del intercambio entre les grupos negros y Emberá del Chocó. Bogotá: ICANH, 2006.

MACÊDO, Ulla. *A “Dona do Corpo”:* um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal da Bahia (PPGCS/UFBA), Salvador, 2007.

MALIGHETTI, Roberto. *O quilombo de Frechal*: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2007.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Coral Gardens and Their Magic*. A Study of the Methods in Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands. Londres: George Allen & Unwin Ltd, 1935.

MARTINS, José de Souza. *O cativeiro da terra*. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. *Parentescos de gracejos*. Ensaios de sociologia. São Paulo: perspectiva, 2005.

MELLO, Marcelo. *Reminiscências dos quilombos*: territórios da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

MELLO, Marcelo; SALAINI, Cristian. Seguindo as pegadas dos quilombos pelos caminhos da memória, da identidade e da etnicidade. *Revista Identidade!*, São Leopoldo, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2010,

MOVIMENTO PAULO JACKSON. Carta do Movimento Paulo Jackson ao Senado brasileiro. *GT Combate ao racismo ambiental*. Salvador, 28 de março de 2011.

NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle. *Médecins et sorciers*. Les Empêcheurs de penser en rond/ La Découverte, 2004.

NERI, Renato. As três faces da organização social da comunidade negra rural de Agreste: parentesco, casamento e compadrio. In: MDA. *3o Prêmio Territórios Quilombolas*. Brasília, 2011.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Poder local oligárquico: Alto Sertão da Bahia. *Revista Sitientibus*. N.15, jul./dez., 1996. Pp. 321-340.

_____. Sampauleiros traficantes: comércio de escravos do Alto Sertão da Bahia para o Oeste Cafeeiro Paulista. *Afro-Ásia*, n. 24, 2000, pp. 97-128.

_____. Almocafres, bateias, e gente da pequena esfera: o ouro no povoamento e ocupação econômica dos sertões da Bahia. Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.v. 101 (jan-dez) 2006. – Salvador: IGHB, 2006.

_____. *Uma comunidade Sertaneja*: da sesmaria ao minifúndio (um estudo regional e local). Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2008.

NOGUEIRA, Gabriela Amorim. Alianças familiares e práticas de compadrio entre escravos e forros da fazenda da volta Freguesia de Santo Antonio do "Orubu de Sima" (1780-1835). Anais do IV Encontro Estadual de História, *ANPUH-BA*. Vitória da Conquista – BA, 2008.

_____. *Famílias Escravas no "Certam de Sima*": Experiências Cotidianas de Escravos nas Fazendas Setecentistas da Freguesia de Santo Antonio 'Orubu de Sima' (1730-1790). 2010. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local). Uneb, Santo Antônio de Jesus. 2010.

NUAP. *Uma Antropologia da Política*: Rituais, Representações e Violência. Cadernos do NuAP 1. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1998.

O'DWYER, Eliane; CARVALHO, José Paulo. Jamary dos Pretos, município de Turiaçu (MA). In: O'DWYER, Eliane (Org.). *Quilombos*: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, Osvaldo. *O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras*. Tese (Doutorado em antropologia social). PPGAS, UFSC, 2005.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *A linguagem e seu funcionamento*: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 1996.

_____. *Análise de Discurso:* princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 2001.

PANG, Eul-Soo. *Coronelismo e oligarquias 1889-1943*: a Bahia na Primeira República Brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

PETRYNA, Adriana. *Life Exposed*: Biological Citizens after Chernobyl. Princeton University Press, 2002.

PIRES, Maria de Fátima. *O Crime na Cor*: escravos e forros no Alto Sertão da Bahia 1830-1888. São Paulo: AnnaBlume Editora, FAPESP, 2003.

_____. Cartas de alforria: "para não ter o desgosto de ficar em cativeiro". *Rev. Bras. Hist.*, São Paulo, v. 26, n. 52, Dec. 2006.

_____. *Fios da Vida*: tráfico interprovincial e alforrias nos Sertoins de Sima-BA (1860-1920). São Paulo: Annablume, 2009.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Introdução. In: RADCLIFFE-BROWN, A.R.; FORDE, Daryl (Orgs.). *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978 [1950].

_____. Nota adicional sobre os parentescos por brincadeira. In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. Os parentescos por brincadeira. In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 2013.

REYNOLDS, Vernon. Joking relationship in Central Africa. *Man*. Vol. 58 (Feb. 1958), p. 30.

ROSA, Guimarães. *Grande Sertão*: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSA, Miriam. *Espinho*: a desconstrução da racialização negra da escravidão. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: PPGAS/DAN/UnB, 2000.

SANTOS, Carlos Alexandre. *Fiéis descendentes*: Redes-irmandades na pós-abolição entre as Comunidades negras rurais Sul-mato-grossenses. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, 2010.

_____. Negros do Tapuio: estudo etnográfico de uma comunidade quilombola do semiárido piauiense. In: *Prêmio Territórios Quilombolas* (2ª edição). MDA: 2007.

SANTOS, Helena Lima. *Caetité*: pequenina e ilustre. Brumado: Gráfica e editora Tribuna do Sertão, 1998.

SANTOS, Márcio. *Fronteiras do sertão baiano*: 1640-1750. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

SAUMA, Julia. *The Deep and the Erepecuru*: Tracing transgressions in an Amazonian Quilombola territory. Thesis (Doctor of Philosophy, PhD). University College London. 2013.

_____. Ser Coletivo, Escolher Individual: Território, medo e família nos Rios Erepecurú e Cuminã. GT 26, Novos Modelos Comparativos: antropologia simétrica e sociologia póssocial. *33o Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu-MG, 2009.

SCHNEIDER, David. What is kinship all about? In: PARKIN, Robert; STONE, Linda (Eds.). *Kinship and family*: an anthropological reader. Boston: Blackwell publishing. p. 257-274, 2004.

SERRA, Ordep. Jeje, nagô e companhia. In: *Águas do Rei*. Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 1995.

_____. No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada. *Afro-Ásia*, 25-26 2001, pp. 215-256.

SERRES, Michel. *O contrato natural*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SIGAUD, Lygia. *Os clandestinos e os direitos*: estudo sobre os trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco. Duas cidades, 1979.

SIQUEIRA, Paula. *O Sotaque dos Santos*: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2012.

SODRÉ, Nelson Werneck. *A Coluna Prestes*: Análise e Depoimento. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

STASCH, Rupert. *Society of Others*: Kinship and Mourning in a West Papuan Place. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2009.

STENGERS, Isabelle. *La Vie et L'Artifice*: visages de L'émergence. Cosmopolitiques VI. La Découverte / Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1997.

_____. Si la vie devient résistance... *Multitudes Web*. Mars, 2000. Disponível em: http://multitudes.samizdat.net/Si-la-vie-devient-resistance.

_____. Le gout de risque. *Humanité quotidien*, 14 Janvier, 2000.

_____. *Cosmopolitiques VII*. Paris: La Découverte, 2001, [1997].

_____. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Ed. 34, 2002a. [1993]

_____. Un Engagement pour le Possible. *Cosmopolitiques*, 1, pp.27-36, 2002b.

_____. *Introductory Notes on an Ecology of Practices*. Palestra proferida ao ANU Humanities Research Centre Symposium em agosto de 2003a.

_____. VII. Pour em finir avec La tolérance. *Cosmopolitiques II*. Paris: Éditions La Découverte, 2003b.

_____. *The Cosmopolitical Proposal*. Oct., 2004. Disponível em: http://www.geco.site.ulb.ac.be/Telecharger-document/36-The-Cosmopolitcal-Proposal.html

_____. *La Vierge et le Neutrino*. Quel Avenir pour les Sciences? Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2006.

_____. *Au temps des catastrophes*: résister à la barbarie qui vient. Paris: La Découverte, 2009a.

_____. Histoire du milieu: entre macro et mésopolique. Entrevue avec Isabelle Stengers, 25 novembre, 2008. *Micropolitics*: Exploring EthicoAesthetics. No. 3, September 2009b.

_____. Reclaiming Animism. *E-flux journal*, n.36, July 2012, Pp. 1-10. Disponível em: http://www.e-flux.com/journal/reclaiming-animism/, Acesso em: 09/12/2013.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *La sorcellerie capitaliste*: pratiques de désenvoûtement. Paris: Éditions La Découverte, 2007.

STRATHERN, Marilyn. Cutting the network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 2, n. 3, Sep., 1996, pp. 517-535.

_____. *O Gênero da Dádiva*: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Polinésia. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

_____. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TADDEI, Renzo. Ser-estar no sertão: capítulos da vida como filosofia visceral. *Interface* (Botucatu) [online]. 2014, vol.18, n.50, pp. 597-607.

TADDEI, Renzo; GAMBOGGI, Ana Laura (Org.). *Depois que a chuva não veio*: respostas socias às secas no Nordeste, na Amazônia e no Sul do Brasil. Fortaleza: FUNCEME/CIFAS, 2010.

TEIXEIRA, Carla. *A Honra da Política*. Decoro parlamentar e cassação de mandato no Congresso Nacional (1949-1994). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

TURNER, Victor. *Schism and continuity in an African Society*: a Study of Ndembu Village Life. Manchester: University of Manchester Press, 1957.

VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme*: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

VELHO, Otávio. O cativeiro da Besta-Fera. In: *Besta-Fera*: recriação do mundo, ensaios críticos de antropologia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

VIEIRA, Suzane. *Césio-137, o drama azul*: a irradiação em narrativas. Goiânia: Cânone Editorial, 2014.

VILASBOAS, Zoraide. Mineração de urânio em Caetité/BA: os custos socioambientais da energia nuclear no brasil. *Rede Brasileira de Justiça Ambiental*. 2010.

_____. Caetité, Bahia: continua o impasse sobre o destino da carga nuclear. *EcoDebate*, 18/05/2011. Disponível em: http://www.ecodebate.com.br/2011/05/18/caetite-bahia-continua-o-impasse-sobre-o-destino-da-carga-nuclear/.

VIRILIO, Paul. El museo del miedo. (Entrevista concedida a OtaviMarti) *Radar*, 08/12/2002a.

_____. Elementos de resistência. *Radar*, 08/12/2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: MICELI, Sérgio. *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. *ILHA* - Florianópolis, n.1, dezembro de 2000. p. 5-46

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití*, v. 2, n.1, p. 3-22, 2004.

_____. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis (entrevista a Renato Sztutman e Stélio Marras). In: SZTUTMAN, Renato (Org.). *Encontros*: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

_____. O intempestivo, ainda (posfácio). In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência:* pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

WAGNER, Roy. Analogic Kinship: a Daribi example. *American Ethnologist*, Vol. 4, n. 4, nov., 1977, pp. 623-642.

_____. *Symbols That Stand for Themselves*. Chicago: University of Chicago Press. 1986.

_____. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naif, 2010a [1975].

_____. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 237-257, 2010b. [1974]

WHITE, C. M. N. Joking relationship in Central Africa. *Man*. Vol. 57 (Dec. 1957), p. 186.

WILSON, Monica. Joking relationship in Central Africa. *Man*. Vol. 57 (Jul. 1957), p. 112.

WOORTMANN, Ellen. *Herdeiros, parentes e compadres*: colonos do sul e sitiantes do nordeste. São Paulo-Brasília: HUVITEC e EdUnB, 1995.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. *O trabalho da terra*: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora da UnB, 1997.

WOORTMANN, Klaas. "Com parente não se neguceia": o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, Brasília: Ed.UnB/Tempo Brasileiro, v. 69, 1990, pp.11-73.

ZONABEND, Françoise. *The Nuclear Peninsula*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze et la question de la littéralité*, mimeo. 2004a.

_____. *O vocabulário de Deleuze*. Digitalização e disponibilização da versão eletrônica: Centro interdisciplinar de Estudos de Novas Tecnologias da Informação, Unicamp. 2004b.

Glossário

A

Acoitar – proteger-se, no caso da caça que está acoitada no mato; acobertar, no caso de alguém, *acoitar* as empresas, trabalhar a favor delas na calada.
Admirar, admiração – a admiração é um afeto da mesma natureza que a inveja, é uma modulação específica do olho ou olhado. A admiração altera a coisa que está sob a influência do olhado. Explicaram-me, certa vez, que o olhar de admiração é mais difícil de ser tirado, ou seja, neutralizado pela reza do benzedor, do que o olhar de inveja.
Agasalhar – guardar.
Agradecer – corresponder a uma ação de cuidado. Os animais de criação agradecem ao engordar, ao corresponder à ação de seu criador.
Agradar – presentear.
Amisco – mau cheiro na carne de animais de caça.
Anapiê – capim napier.
Andaço – diarreia ou virose.
Aparelho – o curador, é como o guia se refere ao curador, ao corpo que lhe serve de base para sua atuação e enunciação.
Argoso – demônio.
Arrijecer – arrijar, fortalecer, recuperar.
Arruinar – ficar doente, piorar.
Assuntar – investigar, pensar, ponderar, refletir, perceber.
Astro do tempo – atmosfera.
Atrasar – colocar para trás, tirar as forças, reverter o fluxo da criação. Uma afecção que descapacita e enfraquece pessoas, plantas e animais.
Avoador – biscoito de polvilho.

B

Batedor – estrutura de madeira usada para esfregar as roupas.
Berrador – entidade demoníaca que imita vozes humanas e ruídos de animais para enganar as pessoas. O *berrador* se faz presente nos redemoinhos. Contam que o *berrador* foi um grande ladrão de rebanhos. Ele procura as pessoas para que elas paguem sua dívida.
Boqueirão – cavidade extensa como uma cratera.
Brevidade – bolo de tapioca/polvilho, feito com rapadura.

C

Cacimba – cavidade que acumula água das chuvas.
Caixa – cisternas de captação da água das chuvas. Há dois tipos de cisternas: cisternas de produção com 54 mil litros e cisternas de consumo com 16 mil litros.
Caixa – instrumento musical tocado nos reisados. Também conhecida como *caixorra*.
Calundu, calunduzeiro – birra, aquele que faz birra, chora, lamenta com exagero ou teimosia.
Canguri – um mal decorrente da exaustão no trabalho de corte de cana. Uma câimbra que toma conta de todo corpo e pode levar à morte.
Capoeira – lugar desmatado e abandonado.

Caqueiro – panelinha de barro para replantar mudas de planta.
Carne quebrada – torções musculares.
Carrasco – lugar de vegetação arbustiva.
Carreiro – trilha ou caminho aberto em uma roça ou carrasco.
Cassarrita – casa de sarrita, casa de sá (sinhá) Rita, carrasco ao fundo dos terreiros, atrás do chiqueiro que funciona como "banheiro".
Catingueiro – caçador em geral, caçador de veado catingueiro.
Certo – mania, determinação. 1) '*Ter um certo*' é ter uma mania, ter um intento. 2) '*Tirar do certo'* é tirar de propósito, tirar alguém da razão e deixar a pessoa sem graça.
Ceveiro – armadilha para caçar animais: coloca-se um pote de água para atrair animal sedento e ao lado cava-se uma chocha.
Chocha – um buraco feito no chão como armadilha para capturar animais.
Chumbar – efeito de comer em demasia, a ponto de a comida ter um efeito venenoso. Excesso de bebida alcoólica e de fumo também provoca o mesmo efeito de chumbar.
Coã – pássaro que canta "coã" e seu canto indica mudança no tempo.
Complicâncias – atrapalhos, intrigas de família, compromissos de dívidas pessoais.
Concentrar – é a maneira habitual de se referir à incorporação de espíritos ou guias. O curador atende concentrado.
Concertar (gado ou ovelha) – tratar, descarnar e separar as vísceras e o couro do animal.
Converseiro – ruídos de conversas, confusão de vozes
Cotela – regime ou restrições alimentares e de atividades.
Curigango – pássaro noturno, seu canto parece dizer "amanhã, eu vou"

D

Demudar – variar, mudar, ficar diferente, "fulano está demudado".
Desagero – expressão mais violenta de um confronto, acidente, evento trágico.
Desejo e dizejo – Distinção criada por Teresa para distinguir o desejo da mulher grávida da vontade de comer algo que não está relacionado à gravidez, mas que se diz que é desejo. O que é *desejo* precisa ser atendido, o *dizejo*, não.
Desobrigar – desativar dívidas, desvencilhar alguém de dívidas ou compromissos.
Destocar – limpar e revolver a terra, retirando o mato que cresce ao redor da planta.
Diasiágua – dias perigosos, suscetíveis à ação de *encantos*.
Digitório – dar um *digitório*. Digitório é a ajuda que se oferece voluntariamente, sem que a outra pessoa tenha pedido. *Digitório* é uma modalidade de parceria no traballhho que se diferencia da *troca do dia* que é mediada por um acordo, pelo trato, embora também não evolva pagamento monetário.
Dividir – distinguir.

E

Eito (de cana) – divisas nas lavouras, medida utilizada para contabilizar a produtividade do trabalhador.
Embonecar (milho) – diz-se do pé de milho, quando desponta a espiga.
Embornal – invólucro, embrulho ou bolsa de pano que serve para guardar ou carregar objetos, geralmente, comida e bebida.
Enfarar – comer demais,
Enfrentado – pessoa aguerrida.
Enfrentante – liderança de uma empreitada.
Enfusado – implicante.

Entendido – curador, adivinhão.
Eólica – modo genérico de se referir às várias empresas de energia eólica, como se fosse um lado ao qual se opõe.
Esbarrar – parar brevemente, demorar-se pouco.
Espaneca – empertigado.
Esparrachar – esborrachar.
Estacação – revolta, protesto.
Estifo – estrutura de madeira onde se carregavam os mortos ao longo do cortejo até o cemitério.
Estripulento – Santo estripulento, São Berto ou Berombeu, São Bartolomeu. Dia estripulento, dia do santo, 24 de agosto.
Estruir – desperdiçar.
Experiência – O termo 'experiência' designa, comumente, um saber-fazer ou uma habilidade e está mais afinado à apreensão nativa sobre um conhecimento decisivo ou eficaz do que à palavra 'saber'. Em muitos usos, o termo soa com sentido muito próximo daquilo que chamamos de saber ou conhecimento, como no enunciado "essa é a experiência dos antigos" ao se referir aos seus conselhos ou adivinhações, "Fulano tem experiência", ao qualificar alguém para responder sobre determinado assunto. Chama-se, também, de 'experiência' determinados procedimentos oraculares, como as várias experiências de São João, as experiências das eleições e as experiências da Semana Santa.

F

Figuinha – um amuleto em formato de cruz que é pendurado no pescoço de crianças pequenas para protegê-las de doenças, de malina (diarreia). É feito de madeira retirada do pilão ou do chifre do boi.
Figura – remete a uma visão fortuita da imagem da pessoa e pode vir ou não acompanhada por uma experiência comunicativa com a alma do morto.
Filar – enganar.
Fojo – buraco aberto no chão.
Fueiro – pau que fica nas laterais do carro de boi.
Futuro – filho, animal de criação, roça plantada.

G

Gaita – flauta doce
Gajota – onda.
Ganhão – trabalho remunerado, geralmente, contratado por diárias.
Ganzá – instrumento como o reco-reco.
Gimba – feiticeira.
Gravatá – planta com folhas longas e cheias de espinhos, utilizada para cercar roças.
Guia – espíritos auxiliares, caboclos que os curadores incorporam durante o atendimento.
Gurunga – vegetação arbustiva e cheira de espinhos, um pouco mais alta do que o carrasco. Aparece em terrenos acidentados.

I

Ilusão – "aquilo que passam no olho do povo". Um encanto que conspira contra o entendimento.
Incelências – rezas muito fortes cantadas como lamentos em séries de 9 ou 12 repetições. Cantadas durante velórios.

Intento – cisma, vingança.
Inzipa – alergia ou irritação causada por urticária das plantas, inchaço.

L

Latada – racho de palha construído para festas e novenas.
Lenhado – lascado, fodido.
Limpa – fazer a limpa nas roças de mantimento, retirar com a enxada o mato e as ervas daninhas que ameaçam sufocar a planta.

M

Macacoa – preguiçoso, esmorecido.
Macaúba – cobra.
Maçuado – amaldiçoado.
Maleitoso – mal-feito.
Malina – diarréia decorrente de excessiva exposição ao sol, desidratação.
Manga – pasto cercado destinado à alimentação do gado bovino e das ovelhas.
Mantimento – designam como "mantimento" feijão, milho, andu, grãos plantados no *tempo das águas* e que garantirão o sustento das famílias ao longo da maior parte do ano.
Maniva – planta da mandioca.
Marchante – matador/vendedor de gado.
Marruaz – touro, boi criado, boi de carro.
Metrear/metreado – misturado.
Mociço – mata virgem.
Morgar – enfraquecer.
Moringar – pensar, investigar.
Mundiça – doença que acomete o gado.

O

Organis – encanto que altera a visão das pessoas e provoca a ilusão.

P

Paixão – apego, saudade, identificação que se torna perigosa depois da morte.
Panhar – pegar.
Papel queimado – mentira, engodo, falso. Fulano é papel queimado – é mentiroso, falsário.
Passado – bolo de sal feito com tapioca passada na caçarola. É parecido com o chimango, mas é mais pesado e espesso.
Periquiteira – carrapicho.
Picada – caminho aberto no mato ou na capoeira.
Pisadera – um tipo de ataque durante um pesadelo em que um animal, geralmente um veado ou um gato do mato, pisa em cima da pessoa impedindo que ela se mexa, acorde ou chame por socorro.
Poluição – veneno da *Urana*, às vezes, a palavra poluição é usada como sinônimo de contaminação.
Porcaria – feitiço.

Precata – alpercata, chinelo.
Preguiça – tipo de camaleão que agarra as pessoas.
Prestar assunto, botar assunto, assuntar – atentar-se, considerar, refletir.
Procurador – nome que se dá a amigos que são como se fossem parentes, quando se está longe de sua terra. A palavra 'procurador' é recorrente nos registros oitocentistas analisados por Maria de Fátima Pires (2009). Os senhores de escravos elegiam traficantes de escravos como seus procuradores para negociar seus plantéis no interior de São Paulo. Consta nos livros de tabelionato analisados por Pires que a designação 'procurador' também era dirigida aos sampauleiros traficantes de escravos do século XIX. Constituía uma prática comum a nomeação de procuradores para o comércio de escravos que se organizava em firmas de agenciadores. O uso do termo 'procuradores' visava burlar o pagamento de impostos de transmissão de propriedade. O sentido do termo extrapolou a referência judicial e o termo 'procurador' foi recodificado no léxico quilombola. Atualmente, constitui o modo como o neófito se refere a um parente ou amigo que o acompanhou na viagem e foi responsável por conduzi-lo e acostumá-lo à vida em um lugar tão diferente, como São Paulo.
Procura – *pergunta*, adivinha.
Punhar – colocar.

Q

Quem-quem – pássaro de corpo preto e barriga vermelha.
Quilombola – é uma das palavras com maior variação de sentido e com várias designações homólogas: *tirombola*, *canhambola*, *carambola*. A princípio, essa variedade demonstra as experimentações que as pessoas fazem com a palavra nova. No entanto, não parecem fruto de uma criatividade aleatória. Em nota, Euclides da Cunha chamava a atenção para o franco uso, em localidade próxima à Jacobina, de duas denominações: quilombola e canhembora (Cãnybora), respectivamente significavam negros e índios fugidos. E comenta: "É singular a identidade da forma, significação e som destas palavras que, surgindo, a primeira na África e a segunda no Brasil, destinam-se a caracterizar a mesma desdita de duas raças de origens tão afastadas!" (Euclides da Cunha, 2010, p. 107).

R

Rancador – terra em que já se produziu e no momento está sem cultura, se recuperando para futuras plantações. Terra onde já foi feita roça e no momento está descansando.
Renovação – menstruação.
Resenha – desavença, confusão, discussão.

S

Salamante – cobra que parece com jiboia.
Salvar – saudar e desejar a salvação daquele que se cumprimenta.
Sampauleiro – como são referidas as pessoas, em sua maioria homens, que se deslocam para o interior de São Paulo e localidades adjacentes a fim de trabalhar nas lavouras de cana-de açúcar. A designação "sampauleiro" foi primeiramente reservada aos traficantes que levavam os escravos da Bahia para São Paulo. Tal designação foi estendida aos homens que perfaziam o movimento de migração sazonal entre Caetité e municípios do interior de São Paulo, onde encontravam trabalho remunerado em lavouras de diversos gêneros (Neves, 2000; Pires, 2009).

Sapecar – estorricar, queimar.
Sofrer – pássaro de barriga alaranjada.
Sombra – espíritos de pessoas que morreram e não obtiveram a salvação; não ascederam ao céu e permaneceram na terra atrapalhando os vivos. As sombras acometem preferencialmente crianças muito novas e pessoas que estão em estado vulnerável (enfraquecidas por uma doença ou com a espinhela caída).
Suverter – sumir, desaparecer sem deixar rastro.

T

Ter um certo – ter mania, ter o hábito, ou ter uma determinação/obsessão.
Tirar a moça – tirar sua virgindade.
Tombar – arar a terra antes de plantar.
Tombador – arado.
Torna – torre do aerogerador.

U

Umbu/Umbuzeiro – também conhecido como imbuzeiro (Spondias tuberosa).
Unha de gato – planta espinhenta.
Urana – nome através do qual os camponeses e quilombolas se referem à empresa pública que explora urânio radioativo, de modo a ressaltar seu modo de ação. Assim como o veneno é indissociável do agenciamento venenoso (Cf. Capítulo 3), o urânio e a empresa são condensados na mesma palavra. Nomeia-se uma forma transcendente perigosa e autoritária que se amálgama ao aparelho de Estado municipal. Utilizam a palavra Urana, muitas vezes, em situações em que é necessário se precaver desse agenciamento. "Urana não gosta que falem mal dela", "o povo da Urana". Se com a palavra Urana se nomeia um agenciamento que espreita por toda parte, na cidade ou na roça, alguns camponeses e quilombolas também utilizam a designação INB, normalmente, para se referir a uma localização, lugar onde a mina está instalada. "No rumo da INB", "perto da INB". Ao longo da tese, utilizo a palavra Urana para me referir a esse agenciamento totalitário.
Uricuri – licuri, Ouricuri, um tipo de palmeira do bioma da Caatinga.

V

Variar ou ficar variado – desorientação repentina, lapso na razão e na lucidez.
Vição – ambição, cobiça, "*querer o que é do outro*".
Visagem – fantasma, assombração.

X e Z

Ximango – bolo salgado de polvilho.
Xiringa – biscoito de polvilho, avoador.
Zabelê – pássaro também conhecido como jaó.

Anexo I – Mapas

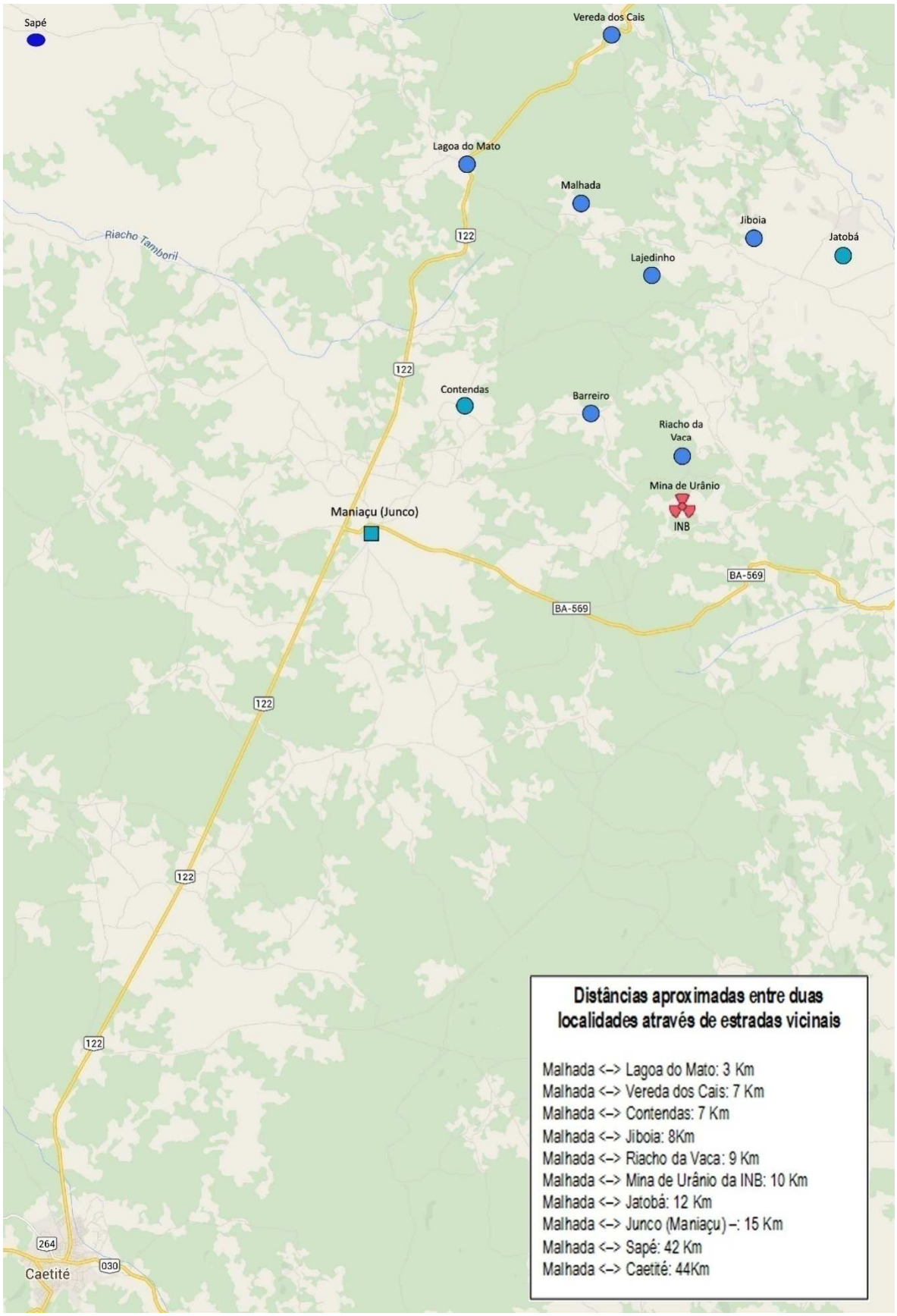
Mapa 1–Comunidade Malhada, Cartografia Criada por Moradora

Cartografia da Comunidade de Malhada. Elaboração: Daiane Moreira Dourado

Mapa 2 - Localidades da Comunidade Malhada

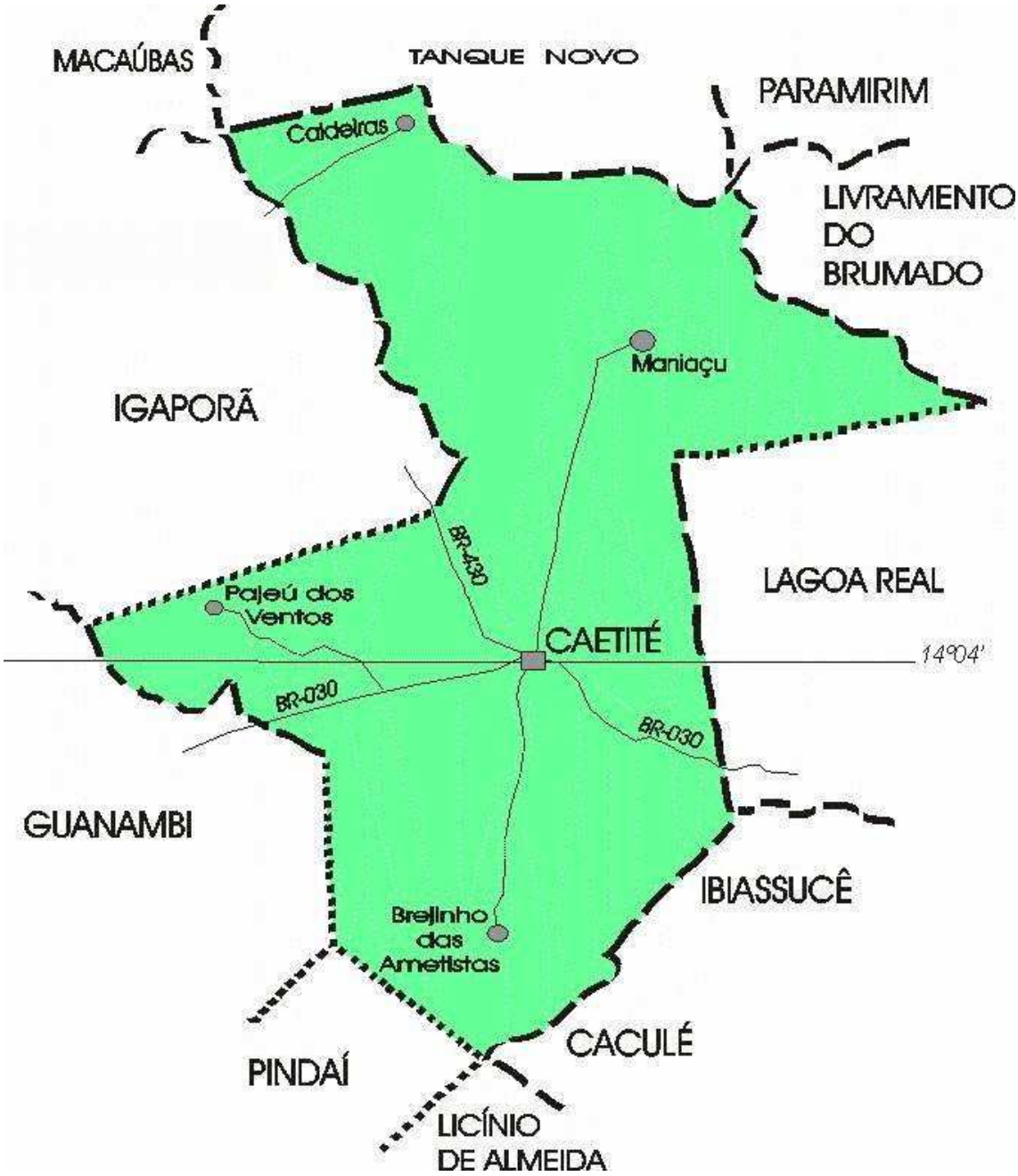
Fonte: Google Maps. A Ilustração é minha

Mapa 3 - Comunidades do Distrito de Maniaçu e Mina de Urânio das INB



Fonte: Google Maps. A ilustração é minha.

Mapa 4 - Mapa Ilustrativo do Município de Caetité e seus Distritos



Fonte Wikimedia Commons. Elaboração: André Koehne

Mapa 5 - Estado da Bahia e Ilustração do Mapa do Município de Caetité

Fonte: IBGE Cidades. A ilustração é minha