



Identidade! é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

O próximo do território quilombola: categorias nativas e agenciamentos da cosmopolítica em Júlio Borges

The neighbor of the quilombola territory: native categories and mediations of the cosmopolitics in Júlio Borges

Milena Silvester Quadros

Docente do IFRS (Campus Restinga) e pós-doutoranda em Sociologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (RS).

Resumo:

O texto analisa parte do universo das relações que compõem a territorialidade dos quilombolas de Júlio Borges. O cenário é ambientado no contexto de implementação dos dispositivos de justiça para regularização fundiária do território habitado por famílias quilombolas que vivem na localidade de Júlio Borges, município do Salto do Jacuí, RS. Nesta área, além das famílias quilombolas residem dois coletivos kaingang e dezenove famílias de *sem terras*. Com a titulação da área, novas políticas públicas chegaram à região, tornando a presença do Estado um componente desestruturante do modo de vida destes coletivos. Valendo-se das contribuições da antropologia pós-social, o estudo centrou-se nas categorias nativas que operam como referentes das relações entre quilombolas e povos kaingang.

Palavras-chave: Criatividade da cultura. Territorialidade quilombola. Categorias nativas. Cosmopolítica.

Abstract:

The text analyzes part of the universe of the relations that make up the territoriality of the quilombolas of Júlio Borges. The scenario is set in the context of the implementation of justice mechanisms for land regularization of the territory inhabited by quilombola families living in the town of Júlio Borges, Salto do Jacuí, RS. In this area, besides the quilombola families, there are two Kaingang collectives and nineteen landless families. With the titling of the area, new public policies reached the region, making the presence of the State a destructive component of the way of life of these collectives. Drawing on the contributions of post-social anthropology, the study focused on the native categories that operate as referents of the relations between quilombolas and kaingang peoples.

Keywords: Cultural creativity. Quilombola territoriality. Native categories. Cosmopolitics.

Apresentação

O artigo trata do encontro entre mundos divergentes. Mais precisamente dos dilemas, das incompreensões e daquelas informações que custam a se tornar plausíveis durante as incursões que nós pesquisadores realizamos em nossos universos de pesquisa. Se tal encontro é capaz de gerar experiências dramáticas que nos puxam para fora dos lugares que confortavelmente habitamos, ele é,

na mesma medida, o único caminho possível para produzir uma grade de inteligibilidade razoável e válida para todos aqueles implicados no movimento de construção de uma pesquisa. A atenção crescente de estudos focalizando populações negras rurais nos coloca em relação com estilos de criatividade que até pouco tempo mantinham-se ocultos. Desse interesse, brotam concepções divergentes acerca do território, da identidade e da composição da vida quilombola, que abrem o caminho para a formulação de conceitos outros. Conceitos que testam e colocam em cheque as categorias habituais com as quais estamos acostumados a nos manejar.

O texto traz lampejos de uma experiência etnográfica realizada na comunidade quilombola de Júlio Borges, situada no distrito de mesmo nome e pertencente ao município de Salto do Jacuí, RS, durante o processo de titulação territorial. Em Júlio Borges, além dos quilombolas, passaram a residir na área em vias de titulação, ao longo do movimento de territorialização quilombola, um coletivo de indígenas Kaingang e algumas famílias de posseiros. As formas de convívio entre quilombolas, indígenas e posseiros levam-nos a penetrar um mundo marcado pela transformação e pela diferenciação em movimentos sucessivos de devir. Este estilo de relação e de convívio, marcado pelo movimento, desenha modalidades de agenciamento político, cuja potência coloca à prova os dispositivos estatais de organização do território de Júlio Borges operacionalizados pela Política Nacional de Titulação Territorial, assim como as categorias que convencionalmente mobilizamos para estudar os povos rurais no Brasil.

É no contexto de implementação dos dispositivos de justiça para regularização fundiária do território habitado por famílias negras em Júlio Borges que circunscreve-se uma cosmopolítica quilombola. Composta por uma territorialidade singular e tecida sob vínculos que não se reduzem exclusivamente aos vínculos com a terra, uma vez que englobam as relações com forças divinas, com um passado agenciado como um devir, com outros povos, com os alimentos e demais produtos da terra, com animais, entre outros.

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

Júlio Borges: um caso complicado!

Júlio Borges é um caso complicado! Assim foi resumido, pelos mediadores do Estado, o processo jurídico de titulação territorial aos quilombolas de Júlio Borges. De modo geral, as etapas que correspondem à titulação de territórios quilombolas nem sempre são fáceis de acontecer, uma vez que, normalmente, envolvem concepções do território como um bem capitalizável. Em virtude disso, é comum haver contestações durante as operações de desintrusão das áreas tituladas que irrompem em coações, ameaças e violências aos beneficiários. Ainda que o caso de Júlio Borges, sobre este aspecto, não configure uma exceção, se comparado aos processos de demarcação e

titulação das demais comunidades quilombolas, ainda assim o levou a ser interpretado como um caso complicado.

Estas pressuposições que envolveram a titulação territorial estão relacionadas à singularidade dos fenômenos encadeados durante o processo de regularização fundiária em Júlio Borges. A área titulada ao coletivo não pertence a particulares, mas sim ao Estado, e o processo de desintrusão, não envolveu a retirada de proprietários de terras, mas, sim, de indígenas e famílias de posseiros. A particularidade deste evento provocou cortes nas relações que vincularam as coletividades que vivem na região.

Visando cumprir com o previsto no Artigo 68 da Constituição Federal, regulamentado através do decreto 4887 de 2003, o Estado, por intermédio do INCRA e da Secretaria de Desenvolvimento Rural do RS, notificou o coletivo Kaingang e as famílias de posseiros que viviam sobre a área do Estado a ser titulada aos quilombolas a deixarem o local. No entanto, o cumprimento da legislação colocava o Estado como mediador das relações dos quilombolas com o território a ser titulado, mas não com as demais alteridades que viviam em Júlio Borges. O resultado da remoção das famílias daquela área foi o início de uma série de confrontos diretos ou iminentes entre quilombolas, indígenas e as famílias de posseiros que viviam no local.

Assim, a concretização da Política esteve atrelada às etapas que visaram provar o vínculo étnico dos negros com seu passado histórico, com os seus pares, com o lugar e com a terra. O fato é que, em Júlio Borges, o Relatório Antropológico foi contestado e, com ele, a própria validade da imagem de uma identidade étnica. A contestação do Relatório ocorreu porque os quilombolas não reconheceram trechos do texto no qual afirmava-se que as famílias quilombolas não mantinham boas relações com seus vizinhos indígenas. A contestação do estudo realizado por especialistas desorganizou os registros com os quais os mediadores do Estado pautaram a Política Nacional de Titulação territorial.

O resultado desses acontecimentos foi o se esquivar, evitar falar, escorregar para outros assuntos, sonegar informações e transferir, para outros, a responsabilidade sobre os eventos transcorridos. Tudo isso acontecia deliberadamente. Alguns mediadores do Estado chegavam a dizer: *sobre Júlio Borges eu não falo*. A responsabilidade pelo andamento do processo não ter saído como o planejado, por sua vez, era imputada a múltiplos problemas: a má atuação de servidores públicos ao intercederem junto às famílias de indígenas e posseiros; o tipo insatisfeito, incivilizado e rude que caracterizaria os negros que vivem nesta região; a sua falta de destreza em operar as categorias da representação Política; além da incompetência da antropóloga e da empresa responsável pela elaboração do Relatório Antropológico.

“Descomplicar o caso de Júlio Borges” só foi possível a partir do momento em que deixei de dar maior credibilidade aos jogos discursivos daqueles que estão ao lado da Razão, da Ciência e do Estado e passei a levar a sério os enunciados nativos, assim como seus agenciamentos de fala, os conceitos que criam para justificar suas ações e interpretar os acontecimentos que decorrem da

Política de Titulação do território quilombola. São dos conceitos e dos agenciamentos nativos que tratarei na sessão seguinte.

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

Em uma das tantas vezes que estive com algumas das amigas quilombolas na área em vias de titulação visitamos a roça lavrada por Nega e sua família. A roça que visitávamos foi toda semeada com batatas-doces. Enquanto caminhávamos sobre o eito, intrigada com a baixa infraestrutura de que dispõem, coloquei-me a indagá-la sobre os meios que teriam para vender sua produção de batatas. Nega, com admiração, de quem fora interpelada por uma proposição fora de contexto, respondera-me: *Não é pra vender, é pra dar pros porco!* Neste mesmo dia, outra amiga quilombola procurava me explicar os motivos que a faziam semear seu lote com alimentos variados. Dizia-me: *sabe qual o meu sonho? Meu sonho é ter a mesa farta: batata-doce caramelada, salada de abobrinha com salsa, amendoim, o 'repoiú', feijão bem temperado, a mandioca cozida.* Em outra ocasião, em uma caminhada pela roça de Nerci, na qual avistava uma diversidade de alimentos em grande quantidade nas suas terras, novamente fui impelida a indagar-lhe sobre o que faria com todo aquele alimento, já que vive apenas com sua filha Débora. *A terra é minha vida e por isso enquanto estiver viva eu venho pra roça plantar. Essa comida que eu planto não é só pra mim. Quando as pessoas vem me visitar eu gosto que saiam daqui carregados de alimentos.*

Presas às minhas suposições, durante muito tempo não dei muita credibilidade às falas de meus interlocutores. Entendia as práticas nativas como o reflexo de uma ética de subsistência que deveria perpassar boa parte das populações que vivem em condições precárias em áreas rurais com terras não muito férteis ou com pouco, ou nenhum, acesso à terra. Mesmo sem querer e sem saber, agindo assim, reproduzia o comportamento de etnógrafos do início do século XX, cujas pesquisas, segundo Jeane Fravet-Saada, visavam desqualificar a palavra nativa e promover aquela do próprio etnógrafo, pois, de acordo com aqueles pesquisadores, “não havia nada de mais incerto que o estatuto da palavra nativa”.¹ Arraigada às minhas próprias certezas, colocava-me, ainda, ao lado daqueles a quem Stengers arrogava o qualificativo da “maldição da tolerância”. Com certa arrogância, a de quem habita um mundo bem mais confortável – daquele que já sofrera a ‘Grande Partição’ e, por isso, como lembra Michel Serres, pode, de forma arcádica e estúpida, dar por desaparecido aquilo que raramente nos atinge e que nunca nos diz respeito – observava, à distância, a sobrevivência de suas práticas agrícolas de subsistência.

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

Levou algum tempo para que me desfizesse da arrogância presumida pelas minhas suposições e que de fato me visse instigada pela criatividade pulsante dos moradores de Júlio Borges.

¹ FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. La sorcellerie dans le Bocage. Gallimard, Paris, 1977, p. 156

Esta, no entanto, não foi uma escolha deliberada que eu tenha feito, e sim uma exigência nativa para que a etnografia seguisse adiante. Quando iniciei o trabalho de campo, a intenção era entender como as Políticas Públicas de reconhecimento étnico e regularização fundiária tem chegado às populações rurais negras. A primeira vez que estive em Júlio Borges encontrei uma realidade que assemelhava-se a um quebra-cabeças. Confusa, mas determinada a encaixar as peças deste quebra-cabeças, no início da pesquisa, eu passava longas horas bolando e disparando perguntas aos meus interlocutores que pudessem juntar os fatos que testemunhava em uma sequência lógica.

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

Desconfiadas pela imagem negativa que, em sua compreensão, era construída sobre eles no Relatório Antropológico, por intermédio do INCRA, da SDR, EMATER, dentre outros órgãos públicos, as pessoas proibiam-me o acesso às modalidades de relacionamento que mantinham com seus vizinhos indígenas, com os ‘sem terras’ e com os *importantes*. Assim, erguiam a “sólida barreira do mutismo”, como mencionou Fravet-Saada, com justificações do tipo: não sei do assunto, não sou eu que trato disso, você é muito curiosa, pergunta para o presidente da Associação.²

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

Para que este mal-estar se desfizesse, eu precisei apreender uma dimensão central do trabalho de campo: a modalidade de ser afetada. Tomando certa distância das experiências vividas

² FRAVET-SAADA, 2005.

em Júlio Borges e reavendo minhas notas do diário de campo, percebi que fui seriamente implicada no jogo das relações a partir das quais os quilombolas dão sentido ao seu território. E que esta foi uma exigência realizada por eles, ainda que não deliberadamente. Neste sentido, para penetrar o universo quilombola precisei evocar as noções de afecção, tratadas por Spinoza (2010), como os efeitos que as pessoas provocam umas sobre as outras no jogo das interações inscritas na convivência. Passado o tempo da etnografia, percebo que a afecção ocorreu de modo discreto, quase imperceptível, mas que de fato passei a compor, com os quilombolas, das redes de devires que dão sentido à territorialidade de Júlio Borges.

Totonha reside na área central da comunidade, próximo à Escola Municipal e ao Salão Paroquial Católico. Sua casa é um ponto de paragem para aqueles que circulam por Júlio Borges. Depois de um dos fartos almoços em Júlio Borges, enquanto descansávamos embaixo de uma Guajuvira (árvore nativa da região) situada no pátio da frente de sua casa, Totonha trouxe uma chaleira de água quente para o chimarrão. Olhei para sua chaleira com certa admiração e lhe disse: que linda chaleira Totonha. Passaram-se algumas horas, e, ao me despedir de Totonha, ela me alcançou uma sacola com sua chaleira dentro. *Não*, lhe disse eu! *Não vou levar sua chaleira, Totonha*. Rose então me explicou que levasse a chaleira, pois do contrário, Totonha se magoaria e quem sabe viria a romper os laços de amizade comigo. Este dia foi carregado de sensibilidade. Recordo, também, que passei dias pensando como retribuir seu presente, e por mais que calculasse, nada parecia corresponder ao seu gesto.

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

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

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

reconhecimento e da gratidão, tampouco no do prestígio e da honra. Não havendo um sentido oculto cuja representação deva ser interpretada, deparamo-nos com um modo de conhecer que desliza sobre a superfície sem pretender transcender ou alcançar a profundidade.

Penetrar este universo nos leva em direção aos efeitos reais dessa rede particular que consiste o sistema de dádivas quilombola, e, a partir da qual, constroem seus sentidos sobre o território e a territorialidade. A modalidade de afecção que imperceptivelmente atravessou nossas relações permitiu que as pessoas aceitassem falar comigo sobre assuntos que lhes eram tão proeminentes. Aceitaram falar comigo dos conflitos com os Kaingang e de suas relações com o Estado somente quando viram em mim uma amiga envolvida nos seus sistemas de trocas. Eles queriam que aceitasse entrar nisso como cúmplice e não como pesquisadora, como diz novamente Fravet-Saada. De modo similar ao que relata a autora em seu estudo sobre a feitiçaria na França, digamos que os quilombolas recusaram-se a jogar comigo o jogo da “Grande Partição”, pois suas experiências de violência, dominação e racismo com estes que habitam “o outro lado”, ou “o mundo dos vivos”, informavam-lhes de antemão onde isto terminaria. Nas palavras de Fravet-Saada, “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”.³ O pior, no caso quilombola, seria a imagem de pessoas inertes frente à autoridade do Estado, de pessoas violentas, não-civilizadas e que resolvem suas questões à força. Ou, ainda, a imagem de “atrasados rurais” em relação aos produtores que sabem manejar com destreza os dispositivos e os artefatos da razão científica e da política dominante.

Quando estamos em campo, somos atravessados por intensidades específicas, e nos deixar afetar por estas intensidades permite-nos transpor o campo da representação em direção ao repertório das sensibilidades. Uma proposta de “ontologia prática”, como defende Viveiros de Castro, “dentro da qual o conhecer não é mais um modo de representar o (des)conhecido, mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar”⁴. Neste esquema de pensamento, ao presumir, apressadamente, que as práticas de produção de alimentos dos quilombolas “representam” um modo de subsistência, deixei-me levar pela aparência daquilo que pude observar inicialmente. Quando me deixei ser afetada pelas práticas quilombolas, ativando uma rede de interações simétricas entre nossas correspondências, foi aberta uma nova possibilidade para a pesquisa.

Veremos a seguir que os quilombolas plantam para se manter, em um sentido ampliado. A relação com a terra e com a produção de alimentos acontece para garantir a sobrevivência de quem planta, de seus parentes e afins. Mas a relação com a terra e com os alimentos também produz vínculos sociais – em uma rede heterogênea que implica a participação de pessoas, coisas, animais e divindades –, a partir dos quais os quilombolas ativam sua territorialidade. Durante muito tempo, estes vínculos possibilitaram aos negros sua manutenção sobre o território de Júlio Borges. Como veremos, replicar estes laços para além do círculo quilombola, ampliando-o em direção aos vizinhos indígenas, aos

³ FRAVET-SAADA, 2005, p. 157.

⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. *Novos Estudos*, n. 77, p. 91-126, 2007. p. 96.

posseiros da área do Estado, aos mediadores das autarquias públicas e a outras pessoas de fora foi, e é, fundamental no sistema de referências em questão.

Aqui todo mundo é Próximo

Durante o tempo em que dediquei-me a disparar impacientemente dezenas de perguntas aos meus interlocutores quilombolas, o único tema ao qual obtive respostas sistemáticas foi sobre as questões que envolviam suas relações com os vizinhos Kaingangs e com os “sem terras” (assim denominados pelo INCRA/RS). Quando indagava-lhes a este respeito, os quilombolas eram precisos ao afirmar: aqui todo mundo é próximo. A expressão próximo, é utilizada cotidianamente para chamar à fala aquele que é considerado um amigo próximo, com quem se nutrem relações de afeto e amizade. No uso pragmático realizado pelos quilombolas, o termo, de certo modo, emerge como uma espécie de aforismo. Um aforismo, diz-nos Deleuze e Guattari (2012), “sempre espera seu sentido de uma nova força exterior, de uma força que deve conquistá-lo, utilizá-lo”.⁵ O aforismo, dizem os autores, é o contrário da Máxima. O uso da palavra próximo, neste sentido, não visa a transcendência, uma modalidade de fala que carrega consigo um sentido próprio e uma autoridade. O termo reside no plano da imanência e adquire seu sentido nas associações realizadas com novos referentes. Alguns exemplos jogam luz aos agenciamentos da palavra em sua equivalência com forças que a atravessam de fora: O ‘próximo’ [refere ao um vizinho Kaingang] teve aqui em casa ontem de manhã, trazendo umas mudas de chá. A Rose tirou o ‘próximo’ [refere a um agricultor da comunidade vizinha de Tabajara] para dançar. Estou vendendo os artesanatos do ‘próximo’ [referindo a outro vizinho Kaingang].

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

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

Mas não é apenas das conexões com as práticas religiosas que podemos alcançar o sentido prático da palavra “próximo” em Júlio Borges. Conceitualmente, podemos compreender os usos da

⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs. *Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 49.

palavra como um aforismo, no sentido atribuído por Deleuze e Guattari, ou seja, como um agenciamento que é atravessado pelas forças do fora. Somos levados a pensá-la não apenas em sua relação com o ato da caridade, um ato benevolente que aproxima uma pessoa às forças divinas, neste caso a Deus, para pensá-la como uma necessidade nascida das relações que permearam o processo de territorialização quilombola em Júlio Borges. Roy Wagner diria que este é um uso não convencional do símbolo. Na medida em que o conceito, a coisa, o pensamento, as interações, a palavra não respeitam às funções padronizadas e estabilizadas pela cultura, elas passam a funcionar como metáfora. Aqui, podemos pensar a metáfora em sua equivalência com o aforismo. Nas palavras de Wagner, “uma metáfora incorpora uma sequência nova ou inovadora, mas também muda as associações dos elementos que reúne ao integrá-los numa expressão distintiva e muitas vezes original”.⁶ Para o autor, é a própria metáfora que atualiza, através de diferentes associações, o sentido dado a uma realidade. O resultado desta atualização permanente dos elementos simbólicos é chamado de invenção.

Para alcançar o sentido nativo desse conceito precisamos retornar à chegada dos kaingangs a Júlio Borges. As falas de muitos quilombolas remetem ao lamento por terem perdido, com a chegada dos kaingangs, a oportunidade de tomarem para si as terras do Estado, ocupadas pelos indígenas em torno de uma década e meia atrás. A fala de Seu Colucho refere como *a coisa mais injusta que a comunidade já precisou enfrentar*. Não obstante às queixas, fazem questão de informar sobre a importância de terem mantido bons vínculos de vizinhança com os Kaingangs desde então, e estendem esta preocupação para as demais famílias que residem na localidade. Assim, advertem sobre o fato de terem compreendido a permanência dos indígenas no local e observam que, ao longo dos anos, nos quais residiram perto das famílias Kaingang, mantiveram boas relações entre si.

Ao contestarem o Relatório Antropológico, exigem que alguns episódios não sejam traduzidos no documento, posto que não representam o seu entendimento acerca do real. Em outras palavras, nas conceituações quilombolas, os antagonismos produzidos em certos momentos que os levaram a hostilizar os vizinhos indígenas não exprimem a maneira como organizam sua socialidade de modo mais amplo.

Podemos notar a estima pelos bons laços de vizinhança ser evocada por meio da memória da escravidão e da exploração do trabalho. As experiências do passado chamadas à fala pelos quilombolas sempre deslizam sobre um fundo de relações que precisaram ser continuamente mantidas e replicadas para fora da esfera de convivência dos quilombolas. A este respeito o depoimento de Ércia é importante:

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

⁶ WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010. p. 86.

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

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

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

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

Mais do que evocar uma ideologia da generosidade e do altruísmo, o ato de dar, mostra-nos Mauss, não é um ato desinteressado. Dito de outra forma, entre os quilombolas, o gesto denota um interesse que está associado às necessidades que atravessaram a trajetória de territorialização dos negros em Júlio Borges, dentre eles a necessidade de obter ajuda quando falta-lhes moradia, alimentação, serviços de saúde, entre outros. O fato deste ser um ato interessado, entretanto, não envia-nos ao mesmo registro da dádiva, tal como trabalhado por Mauss. Para este autor, o ato de dar identifica um gênero de instituição que se caracteriza pela troca contratual de bens materiais ou economicamente úteis, mas também de bens simbólicos e intangíveis. Esta instituição que se configura como sistema de prestações essencialmente voluntárias estabelece, ao mesmo tempo, uma forte conotação de obrigatoriedade sob pena de deflagrar a guerra. Nesta perspectiva, Mauss remete-nos a um registro contratual de análise da dádiva que engloba um ato simultaneamente espontâneo e obrigatório.

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

A troca, aqui, pertence a uma ordem inscrita no cosmos. As narrativas dos quilombolas nos dizem que a retribuição se realiza entre os homens, porém dentro de uma ordem mais ampla que integra as forças divinas. O ato de retribuir as ajudas opera como um mecanismo de precaução, com o qual buscam tensionar os dispositivos de sujeição que lhes atravessam a vida, nas formas de exploração do trabalho, espoliação de terras, infortúnios que capturam a saúde, entre outros.

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

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

Na pragmática quilombola, devemos perceber que não são apenas as negociações com os *importantes* (mediadores das diferentes autarquias do Estado, proprietários de terras, donos das jazidas de pedras, representantes de entidades não-governamentais, acadêmicos, entre outros) que ganham relevo na apreciação dos acontecimentos em Júlio Borges, sobretudo da Titulação Territorial.

Pois, como os próprios quilombolas afirmam, desde o início de sua territorialização em Júlio Borges, sempre se encontraram em permanente negociação com aqueles que também habitam o território (indígenas e posseiros) e que, a seus modos, devem ser considerados em seu direito sobre ele.

Dos desejos, dos afetos e da Cultura

A fluidez das relações cartografadas em Júlio Borges que envolveu as negociações dos quilombolas com diferentes agrupamentos mostra que elas não são determinadas por nenhuma instituição forte (regras de parentesco, organização política ou cerimonial, uma noção de pertencimento étnico ou ao território) e, por isso, não denotam sistemas. Uma realidade que, como num caleidoscópio, flui e modifica-se aleatoriamente.

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

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

Este estudo procura mostrar que, se prestarmos atenção nos detalhes brutalmente opostos aos do nosso mundo vivido, se nos deixarmos afetar por sensibilidades que, de fato, modificam-nos e permitem-nos adentrar um mundo radicalmente diferente, como a uma história de ficção, lembra Stengers, seremos capazes de compor políticas, pesquisas e ideias mais honestas com o ponto de vista dos outros.

Os conceitos evocados na pesquisa em Júlio Borges, portanto, impedem de se considerar inevitavelmente a cultura como uma estrutura de pontos fixos cujas interações devem ser explicadas. Este suposto e estas operações de conhecimento são, no entanto, muito utilizados para analisar grupos identitários emergentes no contexto das Políticas de Reconhecimento e de

demarcação territorial. Refiro-me a uma modalidade de estudos que pensa a formação destes movimentos a partir de uma etnogênese singular, que enxerga a construção da identidade na relação primordial com o território e com o Estado.

Até bem pouco tempo atrás, comunidades negras como a de Júlio Borges eram percebidas como aglomerados de pobreza rural sem qualquer referência a uma identidade étnica ou a uma cultura específica. É importante lembrar que no Brasil, de maneira geral, nunca havia se considerado o negro um portador de ‘Cultura’, ao contrário do indígena, cujos atributos étnicos sempre o diferenciaram em sua alteridade. O atributo étnico das comunidades quilombolas é um fenômeno recente e, de fato, está vinculado à luta pelo território. Autores como Arruti e Oliveira Filho, entre outros, defendem que a construção destas identidades corresponde a um ato político, cuja permeabilidade de suas demandas territoriais na esfera do Estado é essencial para a formação e para o resgate histórico das identidades emergentes. Oliveira propõe que o ato político constituinte de identidades situacionais seja tomado como o fio condutor de pesquisas na Antropologia e na Sociologia. Nas palavras do autor, o processo de territorialização é o movimento pelo qual “um objeto político-administrativo [...] vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)”.⁷

Concordo com a crítica realizada por Viveiros de Castro ao dizer que este tipo de abordagem peca ao atribuir uma importância central ao Estado quanto à etnogênese de determinadas populações. O autor comenta que, em análises deste tipo, seria como se a cultura, ou a “indianidade” de algumas populações, “brotasse”, por assim dizer, fundamentalmente da aglutinação de um projeto político em torno de um ideal comum. Este modo de perceber os movimentos de emergência de novas identidades, segundo Viveiros de Castro, confere uma excessiva centralidade à política e ao Estado, vistos “como uma espécie de éter do mundo social, substância mística a mediar universalmente as ações humanas”.⁸

Não proponho denegar a importância que a luta política, mediada pelo território, adquire em contextos agonísticos. Tampouco desconsiderar a positividade que a referência a uma identidade étnica alcança para pessoas que historicamente se defrontaram com situações limitadoras, tais como expropriações de terras, pobreza, fome, segregação, entre outros. Como indaga Júlia Sauma, no entanto, seriam esses coletivos simplesmente definíveis através de sua organização em torno da reivindicação fundiária frente ao Estado e suas Políticas? Assim como a autora, acredito que não. A presente pesquisa apresenta testemunhos que permitem estender o conceito de etnogênese para além da luta política e das categorias normalmente utilizadas para pensar os grupos étnicos. A identidade quilombola, neste caso, compõe com o novo, com o heterogêneo, em um movimento que poderíamos nominar de cosmogênese.

⁷ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v.4/1, abr. 1998. p. 56.

⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 199.

De nenhum modo podemos desprezar a relação positiva com a Política e com os aspectos afirmativos que atravessam a vida destas pessoas nestes contextos de luta. Os modos de apresentação às pessoas que chegam de fora, por exemplo, dão-nos a ideia de como a satisfação compõe com os sinais de distinção nascidos nestas circunstância. Sempre que precisam identificar-se a alguém de fora, os quilombolas costumam fazer referência à sua identidade: Nildo Fernandes, quilombola, a seu dispor! Lucinda, quilombola, muito prazer! Neste ponto, concordo com Arruti (1997) quando afirma que as diferenças que distinguem estas pessoas da população local na forma de estigmas “passam a ganhar positividade, e os próprios termos "negro" ou "preto", muitas vezes recusados até pouco tempo antes da adoção da identidade de remanescentes, passam a ser adotados” (ARRUTI, 1997, p. 23).

O que está em jogo, entretanto, e este é o lado pelo qual enxergo, é o fato de que o reconhecimento e a luta pelo território em Júlio Borges não são as únicas dimensões que importam, e que, mesmo antes de defrontarem-se com o Estado e com as políticas que lhes chegam, aquelas pessoas já especificavam suas relações com a terra, negociavam entre si, com outras pessoas e com o mundo sobrenatural. Dito de outra maneira, a luta jurídica pelo território é apenas uma das dimensões de uma luta maior, a luta em defesa da vida, como diz Wagner. O fato das pessoas demandarem um território na esfera da lei não diz que já não o faziam em outros domínios e em relação a outros entes. Antes de darem início à luta por direitos territoriais na esfera jurídica, portanto, os quilombolas já inventavam para si uma territorialidade pulsante que os identificavam em sua relação com a terra e com os alimentos, mas, também, em sua relação com as pessoas, com a ordem divina e a natureza. É desta criatividade que falei neste texto.

É possível contestar, a partir deste ponto de vista, o aporte conceitual e teórico de Barth, mediante o qual o autor sugere que a identidade étnica emerge situacionalmente da relação de um grupo com o outro, em contextos de defesa de direitos ou de valores. A manutenção das fronteiras da etnicidade, diz Barth, não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: “quanto maior a interação, mais potente ou marcado será o limite étnico”. O que encontramos em Júlio Borges, oferece-nos indicativos que permitem confrontar esta noção de identidade enquanto limite, enquanto fronteira. Ali, vislumbramos uma identidade proliferante. Ela acontece através da comunicação e do contágio entre heterogêneos que não necessariamente balizam fronteiras. Em um artigo no qual analisa a importância da obra de Deleuze e Guattari para a antropologia, Viveiros de Castro lembra que “conectar é sempre fazer comunicar os dois extremos de uma distância, mediante a própria heterogeneidade dos termos”.⁹ Não há relação sem diferenciação, diz o autor. O que, em termos sociopráticos, é dizer que os parceiros de qualquer relação estão relacionados porque são diferentes entre si, e não apesar de o serem. Eles se relacionam através de sua diferença, e se tornam diferentes pela sua relação.¹⁰ De modo análogo, os mesmos Deleuze e Guattari afirmam que as pessoas não se situam em segmentaridades, mas são atravessadas por elas. Isso não é o mesmo que dizer que a inter-relação resulta em fronteiras interétnicas, mas sim que ela (a inter-relação) pode resultar em mudanças, novas transformações.

⁹ DELEUZE apud VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 100.

¹⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 1997

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

Considerações Finais

O artigo pretendeu adentrar uma cosmopolítica que funciona como dispositivo de precaução e defesa da comunidade quilombola. Ao longo da pesquisa que deu ensejo a este texto, a racionalidade dos moradores de Júlio Borges pôs em cheque as certezas que carregava comigo quando dei início ao trabalho de campo. A exigência nativa para que me visse implicada no jogo interminável e fortuito das relações de dádiva que compõem a territorialidade quilombola foi a condição para que o estudo se tornasse plausível. Durante as etapas da política de titulação territorial, essa pragmática quilombola, por sua sensatez e lógica, afrontou, por inúmeras vezes, a “Razão Maior” daqueles que assumem o papel de condutores da vida dos outros. Afinal, aproximar alguém e compartilhar-lhe o seu território não parece uma atitude muito mais sensata e humana do que expulsar pessoas, roubando-lhe o seu direito à vida? Quem ousaria dizer que não? Eis a força desconcertante de uma dada cosmopolítica.

O universo das relações entre indígenas, quilombolas e posseiros permitiu enxergar uma cosmopolítica que, sob o ângulo da vida, não deixa reduzir a territorialidade quilombola à relação exclusiva com a terra, uma vez que ela engloba a relação com as forças divinas, com um passado agenciado como um devir, com pessoas, com alimentos e outros produtos da terra, com animais, entre outros. Deste ponto de vista, a Política de regularização fundiária acaba por manipular categorias arbitrárias para efetivar a titulação dos territórios aos remanescentes de quilombo. Estes dispositivos arbitrários transferem a estas populações rurais um atributo à terra que é monetário e que, por esta razão, entra em desacordo com modalidades nativas de agenciamento do território.

Para finalizar, este estudo concretizou-se no desenrolar de múltiplos tensionamentos e de relações divergentes que levaram a colocar em perspectiva ontológica os conceitos de identidade étnica e de etnogênese, tornados habituais para pensar os processos jurídicos de regularização fundiária de coletivos étnicos. Ser quilombola em Júlio Borges é integrar uma “ontologia plural”, agenciada em um universo múltiplo. Mais do que uma identidade, portanto, o termo quilombola é usado numa pragmática de afrontamentos e de agenciamentos para inventar e reinventar possibilidades de vida.

Referências

- ARRUTI, José Maurício. A Emergência dos “Remanescentes”: Notas para o diálogo entre quilombolas e indígenas. *Mana*, v. 3, n. 2, 1997.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- BECKER, I. I. B. O índio Kaingang no RS. *Pesquisas*, n. 29, 1976. (Série Antropologia).
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. (Obras Escolhidas I). 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 117-132, jul./dez. 2003.
- CONTRERAS, Joan Picas. Cosmopolítica como «cosmoética»: del universalismo occidental a las políticas de un mundo-común. *Isegoría*, Revista de Filosofía Moral y Política, n 42, 55-72, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____; GUATTARI, Félix. Mil Platôs. *Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. La sorcellerie dans le Bocage. Gallimard, Paris, 1977.
- GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a Democracia: Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.
- _____; VIVEIROS DE CASTRO, E. Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, 2006.
- LATOURET, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994.
- _____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC. 2002.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v.4/1, abr. 1998.

SAUMA, Julia. *Ser Coletivo, Escolher Individual: Território, medo e família nos Rios Erepecurú e Cuminã*. GT 26, Novos Modelos Comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social. 33o Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu-MG, 2009.

SERRES, Michel. *O contrato natural*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques VII. Pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte, 1997.

STRATHER, M. The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, T. *Key debates in anthropology*. London: Routledge, 1996.

_____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: MICELI, Sérgio. *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999.

_____. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. *Novos Estudos*, n. 77, p. 91-126, 2007.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Foucault revoluciona a história. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010.