

ANTROPOLOGIA
HOJE

Ana Claudia Duarte Rocha Marques
Natacha Simei Leal
(Org.)

Alquimias do Parentesco

casas, gentes,
papéis, territórios



T

TI TERCEIRO NOME



UMA NOVA ETAPA

Seguindo a proposta de experiências etnográficas inovadoras do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP – LabNAU –, a Coleção Antropologia Hoje, que já publicou mais de 30 títulos com a Editora Terceiro Nome, estabelece uma nova parceria com a Editora Gramma. Com esta iniciativa, pretendemos dar continuidade ao já reconhecido trabalho da Terceiro Nome apostando, agora, em um novo modelo editorial que alia qualidade, sustentabilidade e baixo custo. O experimento que propomos é a edição, a um só tempo, de textos na forma de e-book e de impressão em papel sob demanda, democratizando assim as possibilidades de publicação tanto para jovens autores como para renomados pesquisadores. Por meio desta nova parceria, levaremos adiante o projeto da Antropologia Hoje de divulgação de trabalhos, ensaios e resultados de pesquisas etnográficas inéditas na nossa área de trabalho e reflexão. A participação da Gramma na Coleção junto com o NAU e a Terceiro Nome coincide com a ampliação e diversificação do Conselho Editorial, incluindo pesquisadores de diferentes instituições e regiões brasileiras.

Conselho Editorial José Guilherme Cantor Magnani (diretor) – NAU-USP

Luis Felipe Kojima Hirano (coordenador) – UFG

Cláudia Fonseca – UFRGS

Deise Lucy Montardo – UFAM

Elisete Schwade – UFRN

Luiz Henrique de Toledo – UFSCar

Renata Menezes – MN-UFRJ

Ronaldo de Almeida – UNICAMP/CEBRAP

Ana Claudia Duarte Rocha Marques
Natacha Simeil Leal
(Org.)

Alquimias do Parentesco

casas, gentes,
papéis, territórios

© Ana Claudia Duarte Rocha Marques e Natacha Simei Leal

Gramma Editora

Editor: Douglas Evangelista

Supervisão Editorial: Gisele Moreira

Coordenação Editorial: Mariana Teixeira

Revisão de Arquivos: Daiane Jardim

Revisão de Provas: Daniele Lippert

Diagramação: Victor Mayrinck / Ciclo estúdio

Capa: Paulo Vermelho

Acompanhamento Gráfico: Evelyn Costa

**CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ**

A461

Alquimias do parentesco [recurso eletrônico] : casas, gentes, papéis, territórios / organização Ana Claudia Duarte Rocha Marques, Natacha Simei Leal. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Gramma ; São Paulo : Terceiro Nome, 2018.
recurso digital

Formato: epdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 9788559685497 (recurso eletrônico)

1. Etnologia. 2. Antropologia. 3. Livros eletrônicos. I. Marques, Ana Claudia Duarte Rocha. II. Leal, Natacha Simei. III. Série.

18-54479

CDD: 302.4

CDU: 392

Leandra Felix da Cruz - Bibliotecária - CRB-7/6135

Nesta edição, respeitou-se o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Editora Terceiro Nome

Rua Cayowaá, 895, Perdizes

CEP.: 05.018-001 – São Paulo – SP

Tel.: (11) 3816 -0333

www.terceironome.com.br

Gramma Editora

Rua da Quitanda, nº 67, sala 301

CEP.: 20.011-030 – Rio de Janeiro – RJ

Tel./Fax: (21) 2224-1469

www.gramma.com.br

Todos os direitos desta edição reservados. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade dos autores e não necessariamente refletem a visão da Gramma/Terceiro Nome.

Epígrafe

Há frases assim felizes. Nascem modestamente, como a gente pobre; quando menos pensam, estão governando o mundo, à semelhança das ideias. As próprias ideias nem sempre conservam o nome do pai; muitas aparecem órfãs, nascidas de nada e de ninguém. Cada um pega delas, verte-as como pode, e vai levá-las à feira, onde todos as têm por suas.

Machado de Assis

AGRADECIMENTOS

Assim como às jovens antropólogas, autoras dos belíssimos textos aqui apresentados, agradecemos em primeira mão aos demais colegas do Hybris, Bruno Martins Moraes, Carlos Filadelfo de Aquino, Jacqueline Ferraz de Lima e Nicolau Dela Bandera Arco Netto, que conosco também participaram do workshop “Cosmopolíticas de Família”, ocorrido em junho de 2016 na Universidade Federal de São Carlos, quando debatemos, intensamente, os textos aqui reunidos. A Jorge Mattar Villela, agradecemos pelas sugestões ao longo de todo o processo de organização, escrita e edição do livro e pela leitura criteriosa da introdução, que foi também objeto de discussões intensas e preciosas sugestões entre os demais pesquisadores do Hybris. A Natália Guerrero e Karina Coelho, que chegaram mais tarde, mas logo somaram entusiasmo ao projeto. A Clarissa Martins devemos agradecimento especial pela tenacidade com que acompanhou várias das versões das reescritas de nosso texto de abertura a esta coletânea.

À Fapesp agradecemos o auxílio à pesquisa (processo 2016/19755-0) em benefício do projeto coletivo que nos tem permitido levar adiante nossos trabalhos em conjunto, de que este livro é um resultado. Assim como o CNPq, o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ao Departamento de Antropologia e ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo

somos gratas pelo apoio financeiro ao workshop em São Carlos e pelo financiamento à edição deste livro. E, principalmente pelo incentivo que souberam nos dirigir como chefe de departamento e coordenadoras do PPGAS/USP, às professoras Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, Fernanda Peixoto e Heloísa Buarque de Almeida. Em São Carlos desfrutamos do apoio material e estrutural, do estímulo e acolhida que propiciaram os melhores resultados daquele encontro. Através de Catarina Morawska e Geraldo Andrello, agradecemos a todos os professores e funcionários daquele Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Para concluir, queremos mencionar os professores José Guilherme Magnani e Luis Felipe Hirano, assim como toda a equipe editorial da Gramma, por aceitarem com entusiasmo a proposta do livro, e a professora Marcela Coelho, que generosamente aceitou nosso convite para apresentação do livro.

SOBRE AS AUTORAS

Alessandra Regina dos Santos é mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. É pesquisadora associada do Laboratório de Experimentações Etnográficas (LE-E/UFSCar). Atualmente, desenvolve pesquisa de doutorado em que busca refletir sobre a coprodução de conhecimentos e mapeamentos por cientistas, ambientalistas e coletivos autodenominados quilombolas visando à implementação de ações de gestão ambiental e efetivação de direitos territoriais na região do médio Vale do Ribeira (SP).

Ana Claudia Marques é professora associada do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Pesquisadora do NuAP (Núcleo de Antropologia da Política), ela coordena, com Jorge Mattar Villela, o Hybris (grupo de estudo e pesquisa sobre relações de poder, conflitos, socialidades), que reúne pesquisadores dos programas de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo e da Universidade Federal de São Carlos, entre os quais estão todas as autoras desta coletânea. Suas pesquisas etnográficas realizadas no sertão de Pernambuco e no meio-norte do Mato Grosso exploram relações de solidariedade e conflito envolvendo famílias e coletividades mais estendidas, em especial em seus desdobramentos políticos e econômicos. Além de vários artigos e capítulos de livros, ela é autora de *Intrigas e questões* (2002), resultante de sua tese de doutorado sobre brigas

de famílias em Pernambuco; coautora de *Andarilhos e cangaceiros* (com Felipe Brognolli e Jorge Mattar Villela) e organizadora de *Conflitos, política e relações pessoais* (2007).

Ana Flávia Bádue é professora do departamento de Sociologia e Antropologia do Baruch College, doutoranda em Antropologia Cultural pela City University of New York e mestra em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Trabalha nas áreas de antropologia econômica, desigualdade e estudos rurais.

Catarina Morawska é professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar) e coordenadora do Laboratório de Experimentações Etnográficas (LE-E). É autora de *Os enleios da tarrafa*, uma etnografia sobre a relação entre agências internacionais de financiamento e organizações populares em Recife e Olinda envolvidas desde a década de 1980 com o Movimento Nacional dos Meninos e Meninas de Rua. Trabalha nas áreas de antropologia do Estado, antropologia do desenvolvimento e antropologia econômica.

Clarissa de Paula Martins Lima é doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. Vem desenvolvendo pesquisas nos últimos nove anos no agreste pernambucano com o povo Xukuru do Ororubá. Em sua dissertação de mestrado, explorou a relação entre humanos e objetos na Vila de Cimbres, aldeia em que concentra as suas pesquisas. Atualmente, seu principal tema de trabalho são os seres espirituais que habitam a Terra Indígena e as implicações dessa presença para os que estão vivos.

Daniela Perutti é doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e pós-doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal Fluminense. É pesquisadora do NuAP e do Hybris. Realizou pesquisa de doutorado sobre família, política e

território em uma comunidade quilombola de Goiás. Tem experiência nas áreas de antropologia da política, antropologia das populações afro-brasileiras, relações familiares e de parentesco.

Fabiana de Andrade é doutora pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), mestra em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (PPGAS/Unicamp). É integrante do Hybris. Realiza pesquisa na intersecção entre políticas públicas, narrativas femininas e violência doméstica e familiar contra a mulher, inserida nas áreas de antropologia de gênero e antropologia das emoções.

Florbela Ribeiro é mestra em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Trabalha com pesquisas etnográficas ligadas à antropologia da política e antropologia econômica, em comunidade indígena e periferias de grandes capitais.

Natacha Simei Leal é professora do Colegiado de Antropologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf) e coordenadora do Lampda (Laboratório de metodologia, pesquisa e documentação em antropologia). Pesquisadora associada ao Hybris, seu doutorado, de título *Nome aos bois: Zebus e Zebuzeiros em uma pecuária de elite*, foi premiado pela Anpocs no concurso brasileiro Obras Científicas e Teses Universitárias do ano de 2015. Atua na interface entre as áreas de antropologia da política, antropologia da ciência e antropologia rural.

Thais Regina Mantovanelli é doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos com tese intitulada *Os Mebengokre-Xikrin do Bacajá e a usina hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos*. Pesquisadora vinculada ao Hybris (UFSCar), ao LE-E (UFSCar), desenvolvendo pesquisas nas áreas da etnologia indígena e antropologia política. Atualmente, desenvolve pesquisa de pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Antro-

pologia Social da Universidade Federal de São Carlos sobre a composição de práticas narrativas de impacto a partir de dois povos impactados por Belo Monte: os Mëbêngôkre-Xikrin da Terra Indígena Trinchiera-Bacajá e os Juruna Yudjá da Volta Grande do Xingu.

Yara de Cássia Alves é mestra pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo e doutoranda do mesmo programa. Realiza atividades de extensão e pesquisa junto a comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha (MG) desde 2009, com foco nas temáticas ligadas a domesticidade, movimento, maternidade e conhecimento.

SUMÁRIO

Apresentação Marcela Stockler Coelho de Souza	19
Introdução: Alquimias do parentesco Ana Claudia Marques e Natacha Simei Leal	25
Políticas do Território e Territórios da Política em uma família quilombola de Goiás Daniela Carolina Perutti	67
Economia do aperto: Bolsa Família, dinheiro e dívida no dia a dia de mulheres paulistanas Ana Flávia Bádue e Florbela Ribeiro	103
Filhos de Deus, filhos da Santa, sempre parentes, nem sempre família Clarissa de Paula Martins Lima	135
Casas de alvenaria e casa Mëbêngôkre: concepções Xikrin sobre família dos brancos Thaís Mantovanelli	169

Sob a luz e o calor do fogo: A criação entre os moradores de Pinheiro e as interconexões entre casas, famílias e corpos Yara Alves	205
Enquadrar narrativas, produzir crimes: Noções de família no fazer policial de uma Delegacia de Defesa da Mulher Fabiana de Andrade	233
Movimentos que tecem o mundo: experiências de deslocamentos e práticas de conhecimento entre os habitantes de Pedro Cubas Alessandra Regina Santos	271
Das biogenéticas, distinções e inconsistências: A produção de pedigrees em rebanhos zebuínos brasileiros Natacha Simei Leal	305
Luto e memória das Mães da Saudade de Peixinhos Catarina Morawska	337

APRESENTAÇÃO

Parentesco em composição

Marcela Stockler Coelho de Souza

Professora do Departamento de Antropologia
Universidade de Brasília (UnB)

Os Xikrin, conta-nos Thaís Mantovanelli neste volume, olham para as casas de alvenaria que os *kubë do ngô beyêt*, os “brancos de Belo Monte”, construíram para eles – como parte do programa de “mitigações” e “compensações” pela construção da barragem – e enxergam, em suas dimensões reduzidas e compartimentalização interna, o que lhes parece, talvez, o traço característico mais evidente desses Estrangeiros: sovinice, egoísmo, indisposição para a sociabilidade ampliada na vida cotidiana, famílias tristemente reduzidas, parentes despreocupadamente ignorados. A contra-etnologia Xikrin em que consiste a resistência ao modelo arquitetônico imposto realiza uma verdadeira crítica à “família moderna” que essa arquitetura abriga, contrapondo a elas um outro sentido de família, realizado por sua vez na casa *Mébêngôkre* .

Eu poderia ter começado esta apresentação evocando qualquer um dos capítulos incluídos nesta coletânea e, ainda assim, dizer mais ou menos o mesmo. Isso porque todos confrontam leitoras e leitores com parentescos e famílias como "objetos" empíricos que, de uma forma ou de outra, interpelam e interrompem o fun-

cionamento automático do “parentesco euro-americano” — isto é, da teoria antropológica que há nele/dele — como um modo de autoconhecimento que obriga a desconhecer outros modos de conhecimento e vida: outros parentescos, outras famílias... Nesse sentido amplo, todas as autoras fazem de suas análises veículos de operações críticas dessa natureza, oferecendo-nos uma “alquimia” potente e original.

Alquimias do parentesco se origina de um seminário intitulado *Cosmopolíticas de família*, contam-nos as organizadoras — sem (sabidamente) se explicarem demais sobre a substituição de “família” por “parentesco” — assim tratando aparentemente como menor ou sutil uma bifurcação que chegou a adquirir na antropologia a rigidez de uma fronteira subdisciplinar, mas sem perder sua flexibilidade como dispositivo analítico. Lembrando rapidamente: inaugurada como oposição entre as sociedades primitivas do status e do sangue e a sociedade moderna do contrato e do território, a bifurcação entre *parentesco* (identificado à própria socialidade “primitiva”) e *família* (vista como esfera restrita ou particular contraposta a um campo mais amplo e “público” da cidadania definida pela Lei e pelo Estado) se prolonga, na antropologia do século XX, de pelo menos duas maneiras diferentes. Primeiro, fixando-se por meio de outras clivagens disciplinares (“sociedades complexas”, “campesinato”, “etnologia indígena”, etc.); depois, se reproduzindo, capilarizando e relativizando, ao ver-se replicada no interior de cada um desses campos — por exemplo, o mesmo contraste sociedades simples (“do parentesco”) e sociedades complexas (da política) é reencontrado, no interior das últimas, no contraste entre o polo urbano/moderno da cidadania e o polo rural/tradicional da família, e entre formas “modernas” e “tradicionais” de família...

Assumindo o risco de antecipar e, sobretudo, esquematizar brutalmente o que as organizadoras e demais autoras prefeririam deixar a cargo da etnografia, o objetivo desta apresentação é sugerir algumas possíveis implicações desse movimento — a passagem silenciosa da família ao parentesco e vice-versa — no qual, do meu ponto

de vista, repousa parte significativa da força, originalidade e oportunidade deste livro.

Essa passagem “silenciosa”, entenda-se bem, menos se vale do contraste (o que talvez servisse para reafirmá-lo) do que o obvia, tentando situar-se antes ou passar “por baixo” dele... etnograficamente. A recusa da dualidade é de saída evidente no escopo das pesquisas, cuja amplitude desafia este e outros recortes subdisciplinares habituais, estendendo-se sobre uma variedade de temas e contextos difícil de resumir (basta consultar o sumário). Mas a amplitude não geraria senão generalidades não estivesse a serviço de uma operação conceitual específica. Essa operação é também política, pois consiste em liberar “parentesco” e “família” do abraço mortal em que nasceram e foram mantidos pela teoria antropológica, como duas versões de uma forma de socialidade definida *negativamente* com respeito à imagem da sociedade moderna, vista por sua vez como associação política de sujeitos individuais detentores de direitos e deveres – cidadãos. O que se contrapõe a essa constituição política “democrática” – entendida como produção histórica dos sujeitos humanos – só pode, portanto, aparecer, em qualquer das versões, como um campo de relações necessariamente menos históricas, menos culturais, menos construídas. Parentesco e famílias são, assim, alinhados do lado da Natureza e do Dado. Mas apenas na condição de serem mantidos separados, como versão generalizada e restrita de uma forma menos social de socialidade: sem essa segregação, a natureza política do parentesco/família, evidente no caso das então ditas sociedades primitivas, se tornaria visível no caso das sociedades ditas complexas, e cairia por terra a separação entre parente e pessoa (cidadão), da qual depende não apenas o parentesco euro-americano (Schneider, 1968), mas boa parte da teoria social e da imagem moderna de Sociedade. Reiterado na oposição entre estágios e depois tipos! de sociedade, o contraste parentesco/família, pois, reafirma e sustenta os quadros mais amplos da oposição Natureza/Cultura de que por sua vez depende. Minha percepção, que a leitura deste livro ajudou a clarear, é de que

enquanto não for descartado esse contraste, continuaremos reiterando o dispositivo “historicista” e a ideia moderna de “história” que pensamos ter descartado com o evolucionismo antropológico do século XIX – ideias que, para os povos colonizados, consistiram numa maneira de alguns, como diz Chakrabarty, dizerem a outros: “ainda não”¹.

O parentesco, isso já foi dito de muitas maneiras, leva a toda parte (na condição, como diz Lévi-Strauss sobre a história, de se sair dele). O que se demonstra aqui é que o mesmo se aplica à família, mas em ambos os casos isso depende de uma habilidade que os antropólogos têm de se esforçar para desenvolver (como fazem as antropólogas neste livro), a saber, a de acompanhar com decisão as conexões que são traçadas e as relações que são estabelecidas por seus interlocutores – em lugar de obsessivamente tentar reduzi-las aos mapas improvisados que precisamos fazer delas para nos orientarmos: nossas grades genealógicas, nossas listas terminológicas, nossa separação entre parente e concidadão... O importante aqui é a decisão. Uma antropologia que se pratica desta maneira, apostando na etnografia como possibilidade de que um inesperado irrompa, e inter-rompa, a reiteração da língua de sempre ao longo de sua narrativa – mas sem nenhuma garantia, nenhuma rede de segurança –, é de fato uma antropologia que pode reivindicar alguma *hybris*, como indicado no nome do grupo de pesquisa que foi como a cozinha desta coletânea. O livro, assim, deita raízes em um programa de investigação que tem como ponto de partida o “enfoque nas relações de poder” e a concessão de precedência analítica ao “conflito em relação à ordem”. Nesses termos, entra no debate tomando, aparentemente, um dos lados de uma contenda antiga, interior às teorias “clássicas” do campo – pense-se nos prolongamentos gluckmanianos (críticos, sem dúvida, mas prolongamentos) do paradigma estrutural-funcionalista. Do ponto de vista dos estudos etnológicos de parentesco – na Amazônia ou na Melanésia, em parti-

¹ CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe*. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, Princeton University Press. 2000, p.8.

cular – a formulação desse ponto de partida soa, é preciso dizer, levemente anacrônica: faz bastante tempo que a chave da solidariedade deixou de ser privilegiada nesses campos, ainda que a questão continue gerando uma tensão talvez ainda produtiva e as posições sejam diversas. Mas eu disse *aparentemente*: porque aquela decisão de que eu falava resulta numa verdadeira explosão dos quadros restritos, em urgente necessidade de completa renovação, de um tal debate. A introdução das organizadoras oferece uma preciosa reflexão sobre as formas e os elementos da composição cuidadosa de que todas as autoras participaram; a alquimia, entretanto, está em cada um dos textos, no encontro particular de cada uma com seus interlocutores e, sobretudo, interlocutoras.

INTRODUÇÃO

Alquimias do Parentesco

Ana Claudia Marques

Natacha Simeí Leal

Preâmbulo

A motivação de organizar esta coletânea surgiu de um alinhamento inesperado, ainda que não imprevisível, de pesquisas conduzidas por integrantes do Hybris. Desde 2007, o Hybris reúne pesquisadores dos PPGAS e departamentos de Antropologia da USP e da UFSCAR, sob coordenação de Ana Claudia Marques e de Jorge Mattar Villela. Os trabalhos que desenvolvemos nesse grupo têm em comum um “enfoque nas relações de poder imiscuídas em toda vida social” e neles é conferida “uma precedência analítica, porém não necessariamente cronológica ou lógica, do conflito em relação à ordem”², conforme consta na apresentação do Hybris nos sites de Departamento de Antropologia da USP e no CNPq. Os objetos e temas abordados em suas pesquisas são diversos – movimentos sociais, produção científica, processos políticos, setores produtivos e de mercado, disputas de terras, populações tradicionais, segmentos minoritários, instituições (prisão, escola, de assistência social), or-

² Ao longo de todo o livro, as aspas duplas corresponderão a transcrição de enunciados registrados em trabalho de campo, a expressões cunhadas pelas autoras dos capítulos ou a citações de outros autores, com remissão às fontes. Os termos ou locuções marcados por aspas simples remetem a categorias correntes nos circuitos acadêmicos, jurídicos e das políticas públicas. Com exceção das expressões em língua estrangeira, o uso do itálico destaca vocabulários específicos dos universos de pesquisa particulares e/ou sentidos particulares atribuídos aos termos e expressões da língua portuguesa naqueles contextos sociais.

ganizações não governamentais, associações criminosas etc. Eles remetem a literaturas distintas e se distribuem por todas as áreas disciplinares na antropologia brasileira. O nexo entre os integrantes do Hybris é essa perspectiva de abordagem, que se traduz em controvérsias, contradições, oposições, dissensões, paradoxos, polêmicas do campo social, quer eles produzam situações de violência ou conflitos abertos, quer não; o inesperado foram certas convergências que se foram produzindo no Hybris em torno de alguns temas, entre os quais aquele que concerne a esta coletânea: a pertinência das relações familiares e correlatas para o entendimento dos diferentes objetos de pesquisa. Com efeito, o parentesco não corresponde aos objetos nem às áreas subdisciplinares principais de nenhuma das pesquisas de que os artigos deste volume são resultantes. Não casualmente, portanto, as reflexões acerca desse tema sempre e inevitavelmente associam a outros campos analíticos, tais como os das relações de gênero, da cosmologia, da política, da religião.

Decerto os percursos de pesquisa dos coordenadores tiveram algum papel estimulante nessa sintonia. Ao longo de suas pesquisas no sertão de Pernambuco (Marques, 2002a; 2002b; 2015; Villela, 2004; 2009; Villela e Marques, 2016), o parentesco sempre se impôs como tema de reflexão. Ao mesmo tempo que diferentes campos de relações são compostos e em grande medida definidos por vínculos familiares, esses mesmos vínculos são produzidos como formas de sua expressão por meio dessas relações e não necessariamente prévios a elas; da mesma forma que podem ser desfeitos, inobservados, inoperantes. Convivência, confiança, cuidado, criação e atenção fazem, mas também desfazem, família, assim como narrativas, imagens, emblemas, genealogias. Esse caminho nos conduziu à compreensão do parentesco como pedagogia, como memória e como prática, que tanto se acoplam às bases estruturais ou simbólicas do parentesco – a consanguinidade e a afinidade, a substância e o código – quanto potencialmente as subvertem. Uma subversão que contamina o olhar dirigido à prática e à teoria do parentesco, em sintonia com o viés analítico do Hybris, e,

paradoxalmente (como não podia deixar de ser), em torno de um objeto que se define usualmente por vínculos de solidariedade.

Se as pesquisas dos coordenadores se imiscuíram nas discussões geradas nos encontros do Hybris – que de ordinário ocorrem independentemente, nas “sucursais”, conforme denominamos, do cafezal (São Paulo) e do canavial (São Carlos) –, esse efeito não planejado se deveu sobretudo às apropriações e reelaborações de suas teses ao longo desses debates, alimentados pelas experiências de campo tão diversas dos integrantes do grupo. Um efeito de contágio, em todas as direções, de todas e todos por todas e todos: “*Partout, un ensemble déterminé d'idées, de réflexions, de mots est distribué entre plusieurs voix distinctes avec une tonalité différente dans chacune d'elles*” (Bakhtin, 1970 [1929], p. 342, grifo do autor). Não apenas nas palavras, nossos olhares impregnaram-se uns dos outros.

A articulação imanente entre vida política e vida doméstica se percebia não apenas na dinâmica das facções políticas, mas também no cerne de diferentes movimentos sociais, manifestada no posicionamento de coletivos minoritários face ao Estado e, por vezes, nos rituais de grupos indígenas e quilombolas; as genealogias cultivadas por certas populações e desprezadas por outras suscitavam *insights* no entendimento da relação entre seres dos mais diversos – humanos e não humanos, visíveis e invisíveis, vivos e mortos – que, por sua vez, redirecionava o olhar sobre os múltiplos sentidos desses construtos, entre aqueles que os produzem ou que os estudam; das coincidências e distinções entre casa e família se desdobravam novas oposições, muitas vezes complementares, entre permanência e movimento, o mesmo e o outro, fogo e água, mortos e vivos, pai e mãe, que ressoavam em relances de nossas observações, por vezes nem registrados em nossos cadernos de campo.

Em suma, esse encontro de vozes, olhares e ideias evidenciou como muitas questões emergentes dos nossos debates incitados por pesquisas individuais as extrapolavam, e de forma consistente o bastante para nos encorajar agora a estendê-los para além dos limites do Hybris. Não que haja aqui a pretensão de uma palavra definitiva

acerca do que quer que seja. Para além do inegável interesse em divulgar um pouco do que vimos discutindo e produzindo, nosso apreço é pelos encontros e pelo contágio que eles potencialmente promovam. Quantos grupos como o Hybris e muito mais consolidados que o nosso se espalham pelo Brasil e pelo mundo afora? Os agradecimentos e muitos rodapés das teses e dissertações de antropologia dão testemunho de que esses subterritórios são um dos lugares das trocas mais fecundas e intensas de nossa vida acadêmica, plena de atribuições nem sempre compatíveis com o trabalho intelectual. Da existência de alguns deles temos conhecimento; de outros, sequer isso. A respeito de bem poucos sabemos algo sobre os temas em que investem. E todo esse desconhecimento tende a aumentar com a distância, que não é bem física, tampouco intelectual, mas de contatos, de encontros. Assim, nem a primeira nem a última palavra. Nosso maior desejo é ampliar e intensificar essa troca.

A transposição de fronteiras subdisciplinares e províncias etnográficas tem sido um dos aspectos mais gratificantes de nosso diálogo e que trouxemos para esta coletânea. Conforme já observaram Niemeyer e Godoi (1998) e Goldman e Stolze (1999), a antropologia tem se firmado a partir de rígidas divisões de áreas de investigação que pouco contribuem para uma produção que se articule de forma transversal a esses campos. A dificuldade de realizar essa interlocução entre áreas se evidencia na própria escassez de publicações brasileiras que pretendem promovê-la. Com esta coletânea, queremos nos somar a esses raros esforços e levá-los adiante com esta introdução, em que nos propomos explorar com a devida acurácia os rendimentos da aproximação de pesquisas comumente referidas a distintas áreas subdisciplinares. Nossa ambição é que dessa forma venham à tona certos aspectos que passariam despercebidos não fosse esse encontro. Ao reunirmos textos que versam sobre objetos empíricos bastante distintos, apostamos em uma produção que considera todas as particularidades de cada campo de pesquisa, mas as extrapola em pontos de conexão nos modos de produzir e refletir sobre o parentesco ou, mais concretamente, sobre família,

conforme detectamos sua expressão na experiência e nas ideias de nossos interlocutores.

Entremeios

Um dos muitos efeitos inesperados das trocas, encontros e contágios entre pesquisas e pesquisadores do Hybris foi o dessa coletânea reunir textos produzidos por antropólogas. A presença de mulheres escrevendo sobre parentesco não é exatamente uma novidade na disciplina: desde pelo menos a década de 1980, antropólogas (e não antropólogos) se tornaram as principais referências nos estudos de parentesco que incorporaram argumentos do movimento crítico feminista. Por suposto, o gênero do pesquisador ou pesquisadora tem implicações na condução dos trabalhos de campo, mas de modo algum insinuamos que as perspectivas exploradas nesta coletânea sejam de interesse exclusivo de mulheres ou que diga respeito apenas a elas, pesquisadoras ou pesquisadas. Nossa abordagem é antes marcada pela valorização de perspectivas femininas de reflexão sobre a socialidade, que só se consolida na diferenciação face a enunciados dominantes, dentro e fora da antropologia. Apesar de nossas análises se fundamentarem em grande medida nas elaborações de nossas interlocutoras de pesquisa e de antropólogas que tomaram parte naquele movimento crítico, esse viés de abordagem tem sido igualmente explorado por pesquisadores, inclusive nossos colegas do Hybris, como dão testemunho as referências aos seus trabalhos nas páginas que se seguem.

Os estudos de parentesco e família se fizeram objeto de agudas reconsiderações em meio aos movimentos críticos que abundaram na antropologia a partir dos anos 80 (Strathern, 1987; Mascia-Lees et al, 1989). Em grande medida, a crítica que eles importam baseia-se nas proposições de Schneider e as transforma produtivamente. Eles tiveram efeitos paralisantes, por um lado, mas portaram, por outro, um desafio intelectual que se fez instrumento de uma nova e fecunda tradição no estudo do parentesco (Carsten;

Hugh-Jones, 1995; Carsten, 2004; Lamphere, 2001; Stone, 2007; Machado, 2013).

A dicotomia entre o dado e o feito, correlata da que opõe natureza e cultura, consolidou-se como fundante do parentesco na antropologia. Ao explicitá-la presente e intrínseca às teorias antropológicas, inclusive entre os autores postulantes do caráter social do parentesco, Schneider (1984) se torna marco inicial de um revisionismo nessa subdisciplina. Segundo ele, nossos modelos analíticos são impregnados das concepções *folk* do parentesco americano – e, por extensão, ocidental – projetadas nos sistemas *folk* que os antropólogos tomam por objeto de estudo.

Anteriormente à sua *Crítica*, Schneider (1968) havia concluído que, para os americanos, vínculos de substância e códigos de conduta constituem parentes; que, ao contrário das relações estabelecidas por código (*in law*), o parentesco constituído por uma ideia de partilha de substância (o sangue é um símbolo por excelência dessa concepção) não pode ser desfeito; mas que a conjugação das duas condições proporciona o sentido mais forte de parentesco. Essa exegese do parentesco americano encontra, contudo, consequências epistemológicas devastadoras no pensamento de Schneider, para quem o parentesco redundava em “um não-objeto”. “Ele existe na mente do antropólogo, mas não nas culturas que ele estuda” (2007 [1972], p. 269).

A distinção entre substância e código é o motivo básico da *Crítica* de Schneider, absorvido por Carsten (2000) em sua proposta de substituição do ‘parentesco’ pela noção de ‘*relatedness*’ (relacionabilidade), embora a autora reconheça limites apontados por Schneider que seguem não solucionados por essa substituição terminológica (2000, p. 5). Inspirada nesse antropólogo – e nos rendimentos proporcionados pela leitura que Strathern faz de sua obra (1992) –, Carsten propõe recuperar a possibilidade de examinar um conjunto de relações não restrito às engendradas a partir do nascimento, considerando as concepções nativas de consanguinidade, parentesco e outras que se fazem pertinentes nos contextos de análise. Dessa

forma, Carsten propôs superar a divisão estanque e nítida entre código e substância que, afirma ela, Schneider assume como princípio, sem explorar o valor ou a validade dessa distinção (2000, p. 25). Para ela, essa divisão não vigora necessariamente, ou não segundo a mesma dinâmica, entre os diferentes povos. Nesse sentido, inspirada em seu próprio material etnográfico (colhido na ilha de Langkawi, na Malásia) e de outros estudos (sobretudo realizados na Índia e na Melanésia), examina diferentes noções de “sangue” – que em Schneider é paradigmática do caráter biológico das concepções euro-americanas de parentesco (“*blood is thicker than water*”) – tanto como algo dado quanto como algo feito; por exemplo, na partilha de alimentos ou da coresidência (1995; 1997; 2001; 2004). Seu procedimento comparativo conduz ao entendimento de que nem as noções nativas de família nem os valores positivos atribuídos às relações de parentesco estão subsumidos na ideia de substância (biológica), inclusive entre os euro-americanos (Weston, 1991; Baumann, 1995). Além de questionar o apriorismo da definição do que é dado e do que é feito – o “sangue” pode ser produzido, não somente transmitido por nascimento –, a noção de ‘*relatedness*’ admite uma inversão dos valores atribuídos às relações consanguíneas/naturais ou escolhidas/adotadas.

Não por acaso, Carsten organizou um dossiê de artigos que tem o sangue por tema. Em sua introdução, a antropóloga se debruça na variação de significados que lhe são atribuídos em diferentes sistemas culturais (Carsten, 2013). Em vez de assumir de antemão o sangue como dado ou como substância biológica, Carsten lhe sublinha a fluidez, tanto material quanto semântica: “*Its over-determined polyvalence and plasticity can be linked to its importance as bodily substance, its material qualities, and its changeable and transformative propensities*” (2013, p. 17). Uma vez que esses atributos são verificáveis além dos limites do parentesco enquanto sistema simbólico, eles também aludem, podemos depreender, à polivalência e plasticidade no campo do que a autora prefere designar por *relatedness*.

Para a maior parte dos sujeitos com quem as colaboradoras da presente coletânea fazem suas pesquisas, uma pessoa é parente de outra se assumirem que elas têm o mesmo sangue, condição que decorre do fato de descenderem ambas de uma mesma terceira pessoa. Elas podem também se “considerar” e “ser consideradas” parentes de outras pessoas não consanguíneas, e não apenas os afins aí se incluem, assim como podem desconsiderar ou deixar de considerar o parentesco apesar da consanguinidade conhecida, a exemplo do que já observaram Marcelin (1996), Marques (2002) e Teixeira (2014). O material e o simbólico, o dado e o construído podem ser traduzidos como parte do que esses interlocutores entendem por parentesco. Contudo, essa oposição deixa de fora outros entendimentos do que faz de alguém um parente, e com maior razão um membro da família, por conseguinte um próximo, quando não idêntico.

O material aqui reunido nos convida a focar menos na prioridade do dado ou do feito, ou no caráter biológico ou social de um e de outro, do que na discernibilidade entre essas duas condições em correlação com uma variável: o tempo. A condição dada ou a produção de substâncias, corpos, pessoas, parentes parece corresponder mais a estados ou modos do ser do que ao ser em si, se pensarmos que, nesse processo de produção, intervêm dados que em algum momento foram por sua vez construídos. Se algo persiste como dado, algumas dessas etnografias sugerem que não se trata do que é biológico, mas do que é virtual, do que já é antes de ser, no sentido que Deleuze (1988, 1999) confere ao conceito, inspirado em Bergson.

Em certo sentido, dessa oposição é preciso operar uma síntese: embora o sangue seja dado, ele precisa ser também feito para tornar-se o que de antemão já é, conforme observa Clarissa Lima, neste volume, a respeito dos Xukuru. Essa síntese virtual-real do parentesco não se esgota na distinção entre os sentidos formal e performático de reconhecimento (Lambek, 2011; Sahlins, 2013). Em outro sentido, ainda segundo Lima, o sangue pode ser destacável da pessoa, em-

bora nela permaneça residual, porque dado. Em outro ainda, há dados que importam mais, talvez por serem verificáveis.

Bem longe dos Xukuru – cuja Terra Indígena se situa no limiar entre o agreste e o sertão, no município de Pesqueira, estado de Pernambuco –, nas dependências de uma Delegacia de Atendimento a Mulheres localizada na cidade de Campinas, em São Paulo, Fabiana de Andrade observou que, para uma de suas interlocutoras, a filiação materna é mais decisiva e indiscutível do que a paterna, independente do seu reconhecimento perante a lei, ao menos na relação entre avós e netos. A certeza absoluta do vínculo de parentesco resultante da procriação tem implicações morais inescusáveis, que tornam sua inobservância especialmente aberrante, na opinião daquela mulher. Possivelmente, a prevalência da relação filiativa matrilateral também se expresse na maior relevância da relação sogra e nora sugerida por outra interlocutora de Fabiana de Andrade, em detrimento daquela entre cunhadas – embora o grau de consanguinidade em si, de acordo com os princípios dos saberes científicos ocidentais, não apoie essa suposição.

Ao mesmo tempo material e simbólico, e ainda que – paradoxalmente – dado, o sangue é portador e transmissor de qualidades que não obstante precisam ser cultivadas, pois elas podem ser perdidas ou reforçadas, moduladas e transformadas (cf. Belaunde, 2006). Um sangue se mistura a outro sangue e se compõe com outras substâncias na produção física, moral, política e espiritual de parentes (cf. Abreu Filho, 1982; Woortmann, 1995; Villela; Marques, 2016). Qualidades específicas resultam dessas composições, como a temperatura quente ou fria do sangue, que conformarão a personalidade de seu portador, conforme explicaram para Yara Alves as moradoras de Pinheiro, uma pequena localidade que hoje corresponde a uma ‘comunidade quilombola’, no município de Minas Novas, no Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais.

O sangue não é, ademais, a única substância com a qual o parentesco é produzido. A respeito dos Xikrin, um dos vários grupos indígenas da região de Altamira, no Pará, que serão impactados pela

usina de Belo Monte, Thaís Mantovanelli descreve como os alimentos da roça de uma mulher que os cultiva e cozinha no fogo de sua casa são essenciais na formação de corpos belos e saudáveis de suas crianças e como todos aqueles que cotidianamente partilham desses alimentos conformam o núcleo mais duro dos parentes, aquilo que os brancos traduzem por família. A representação pictográfica de família elaborada pelas crianças Xikrin sugere um ponto de vista que inclui nesse conceito não apenas certos parentes, mas também a própria casa e o roçado, em todo seu poder transformacional de fabricação de pessoas parentes. O tema da composição e da qualificação dos corpos e da fabricação da pessoa por meio de ingestão e exposição a substâncias materiais e imateriais (ou ao contrário, de sua interdição e evitação) é particularmente explícito e elaborado no campo da etnologia ameríndia e, nessas condições, abre vias de interpretação de práticas encontradas em outras populações.

Aquilo que, como, quando e com quem se come e se bebe potencialmente aparenta e familiariza, em sentido literal, analógico ou metafórico. Com um intuito de amansamento *amigueiro*, um morador do Lavado – localidade situada nos limites do pequeno município de Nova Roma (GO) correspondente à área cuja titulação é atualmente reivindicada pela ‘comunidade quilombola Família Magalhães’, junto à qual Daniela Perutti realizou sua pesquisa – convida o pistoleiro que ameaça seus parentes para um almoço. A comensalidade não apenas marca como estabelece, ou com ela se pretende estabelecer, a distância apropriada e segura entre os comensais. Distância que também se calibra mediante a recusa da comensalidade ou a sua restrição a determinadas circunstâncias. Alguns membros da Família Magalhães recusam-se a visitar e comer nas casas dos parentes com quem se desentenderam, embora, conforme notou Perutti, partilhem o alimento e a bebida da festa do padroeiro. Na descrição de Alessandra Santos a respeito de outra ‘comunidade quilombola’, apreendemos o poder unificador da partilha em contextos rituais com o destaque que a garrafada de guiné ganha em sua preparação e posterior distribuição entre os participantes no ritual

de Recomendação das Almas dos habitantes de Pedro Cubas, pequena localidade situada no Vale do Ribeira, em São Paulo. Corpos, almas, ervas, água, terra, lua, seres diferentes, de mundos diferentes que se encontram periodicamente, em promessa de coexistência respeitosa, mas inconfundível.

Diferentes substâncias que não se originam nos corpos humanos materializam e corporificam qualidades essenciais, a própria humanidade sendo uma delas. Negros d'água ou Negrinha d'água tornaram-se ancestrais de grupos quilombolas do Vale do Ribeira, conforme registrou Alessandra Santos, quando gente da terra os alimentou ou lhes atirou sal. Esses seres habitam mundos diferentes e no seu encontro ocasional com homens e mulheres há sempre o risco de transformação ontológica. Em geral, humanos são levados para o fundo das águas, mas nos mitos de fundação os negros d'água são desencantados e ao se casarem com gente da terra geram as mais antigas famílias do local, sugestivamente denominadas Marinho. O sal que os desencanta e desidrata, que diferencia a comida humana com seu poder transformador, libera-se ele mesmo da água em seu encontro com a terra.

A água e a terra de Nossa Senhora das Montanhas diferenciam de uma porção da humanidade os Xukuru, conforme eles explicaram a Clarissa Lima. Por sua vez, Yara Alves descreve em detalhes o que lhe foi narrado pelas moradoras de Pinheiro: antigamente, do fogão a lenha da casa de uma parturiente era tirada a *luz divina* que concedia a seu recém-nascido o *suspiro da vida*. Esse era o primeiro de inúmeros outros momentos, que ainda hoje se repetem, em que o fogo se revela um ingrediente crítico do que podemos chamar processo de fabricação de modo de ser. Com a expressão modo de ser referimo-nos ao próprio tipo de ser que se pretende compor, que implica modos de fazer, agir, pensar, sentir, saber. O parentesco pode ser descrito, nesse sentido, como um processo de singularização de modos de ser, que sempre envolve composição com e diferenciação de outros modos de ser. O texto de Lima descreve parte da série de recortes necessários à singularização de uma pessoa Xukuru, a partir de um indiferenciado

original (e final). Distintas extensões e significados de família se dão com esses recortes, o que permite vislumbrar o modo como parentesco e cosmologia estão compreendidos um no outro. A ação de certas substâncias, de gestos, palavras, receitas e movimentos, profusamente exemplificada entre os quilombolas do Vale do Jequitinhonha descritos por Alves, aludem a uma alquimia do parentesco. Se a noção de ‘mutualidade do ser’, tal como a propõe Sahlins (2013), tem alguma validade para o entendimento do parentesco, ainda que relutemos a reduzi-lo a essa dimensão (assim como a qualquer outra), essas perspectivas cosmológica e alquímica encorajam um olhar mais atento e rigoroso a objetos, eventos ou fenômenos que por antecipação não pensamos fazer parte do parentesco. Aí incluímos desde as *besteirinhas*, que as mães das periferias de São Paulo garantem a seus filhos com o benefício que recebem do Programa Bolsa Família, conforme observaram Ana Flávia Bádue e Florbela Ribeiro, à percepção extra-sensorial pelas *mães da saudade*, ouvidas por Catarina Morawska, da presença de seus filhos mortos, nas casas modestas em que elas os criaram, no bairro de Peixinhos, situado nos limites dos municípios de Recife e Olinda.

Casa, território, parentesco

A potência transformadora da comida e de outras substâncias se associa estreitamente com o doméstico e ilumina sua extensão semântica. A casa abriga, acolhe, atrai, amansa, gera, cria, e não apenas como um lugar, mas como um agente. No limite, a casa é imagem e fábrica da família (Arco Neto, 2017). A revolta dos Xikrin com as casas que *os brancos* lhes ofertaram, como medida de mitigação dos danos provocados pela barragem de Belo Monte, se justifica plenamente em razão do egoísmo que elas não apenas supõem como engendram. Se o significado de casa não é redutível a uma edificação, sua arquitetura não é por isso desprovida de significados e efeitos materiais, afetivos, mnemônicos, estéticos e existenciais (cf. Carsten; Hugh-Jones, 1995).

As casas constituem territórios, elas territorializam. No sentido inscrito em expressões como *minha casa* ou *lá em casa*, elas são ‘territórios existenciais’ (Guattari, 1992; Goldman, 2006, p. 32), não apenas e não necessariamente fundiários. Apesar de residirem alhures a maior parte do ano, ou por muitos anos, as pessoas que saem de Pinheiro, de Pedro Cubas, do Lavado, da aldeia Bacajá ou da vila de Cimbres (na Terra Indígena Xukuru) não deixam de considerar as casas que deixaram para trás como suas e por isso muitas delas desejam voltar para sua terra, para o que é seu, para onde pertencem. Na casa que se habita e especialmente naquela em que se foi criado, imprimem-se características da pessoa que se é, e não apenas na condição de parente.

As casas também territorializam por meio de sua relação contínua de composição e diferenciação umas com as outras. Em sentido existencial, é possível perceber as maneiras que as pessoas de uma casa adquirem e se distinguem daquelas que habitam outras casas. Em Pinheiro, por terem sangue frio ou quente, pelo modo de preparar uma quitanda, pela atitude receptiva ou reservada; em Cimbres, pela fama de algum familiar morto ou vivo, que se replica pelos demais moradores dessa e porventura de outras casas e aldeias do território Xukuru; no Lavado, pelo temperamento calmo, *amiguelo*, ou mais dado à malandragem de cada núcleo familiar dos Magalhães, e assim por diante. Esses modos de ser de cada casa orientam modos de se relacionar com outras casas.

A relação entre diferentes casas territorializam também no sentido de diferenciação segmentar de conjuntos de casas face uns aos outros; ou, para usar um termo não menos polissêmico, no sentido de comunidade. O Lavado se produz como território por meio das casas e roçados que ali se estabelecem e das relações que elas mantêm entre si, reconhecidas pelos seus moradores bem como por outros que não o habitam. Pinheiro tornou-se o *lugarzinho da gente* à medida que cada família dos diferentes terrenos *foi se unindo* com as demais (Alves, 2016). Essas relações são dinâmicas, também atravessadas por alianças e divisões que orientam novas segmentações

territoriais, que se podem apoiar, mais uma vez, na disposição relativa das casas: entre os *de cima* e os *de baixo*, no Lavado; entre Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima, conforme se entrevê no artigo de Santos. De fato, senão de direito, territórios existenciais e comunitários se confundem.

Perspectivas espaço-temporais do território também se evidenciam por meio de casas. Nas três ‘comunidades quilombolas’ em que Santos, Perutti e Alves realizaram suas pesquisas, encontram-se casas habitadas, restos de casas, casas imaginadas, casas antigas, casas fechadas; os qualificativos são muitos em suas variações locais. Mas esse modo de classificação sempre articula um ponto no espaço, um pedaço de chão, ao presente, ao passado ou ao futuro. Ou melhor, presente, passado e futuro se aglutinam, coexistem, através desses lugares em que um dia viveu Fulana, onde hoje Beltrano celebra uma festa, para o qual um dia Sicrana há de voltar. Por conseguinte, esses pontos no espaço marcados pelas casas se conectam entre si tecendo linhas de continuidade entre eles. As casas fincam raízes, como dizem os *moradores de Pinheiro*, em um mundo em movimento e mutante, para pessoas que, como as folhas, se movem e mudam e, dessa forma, lhes proporcionam um referencial, uma base territorial, um *lugarzinho da gente*. Essas raízes não conjuram o movimento das folhas; elas produzem permanência, pertencimento, mas não fixação nem fechamento, conforme mostraremos adiante.

No interior de suas casas, as mães de Peixinhos em luto contido reencontram seus filhos mortos pela vida errada do jeito que ali foram criados: bons, respeitadores, trabalhadores. Os Xukuru não apenas choram, mas também convivem com seus mortos, prezando pelos seus pertences, dando-lhes de comer, rezando e conversando com eles, incorporando senão suas almas, algumas de suas qualidades e prerrogativas. Os penitentes da Procissão das Almas se reúnem aos ancestrais nos percursos pelos quais estes andavam quando eram vivos, e com eles caminham de casa em casa em frente às quais interrompem de vez em quando sua marcha. Talvez possamos estender aos Xukuru e aos quilombolas de Pedro Cubas o

argumento de Catarina Morawska, inspirado em Bergson e Deleuze, segundo o qual tais reencontros são antes uma invocação do que uma evocação do passado à lembrança; o encontro de um passado impassível que, no entanto, não deixa de ser com um presente que não é e que, não obstante, age.

Muita tinta tem sido gasta pelos antropólogos e outros agentes da academia ou de órgãos governamentais na definição do que entendem por território, territorialidade e territorialização, e não é nosso propósito entrar nessa disputa. Por certo, poucos discordariam que território, em seus aspectos existencial, comunitário e espaço-temporal, não coincide necessariamente com propriedade privada nem com unidade político-administrativa. Contudo, essas categorias legais não se distinguem do território, no que concerne àqueles aspectos, como seu contrário. A imagem de deserto mobilizada pelos quilombolas *kalungueiros* do Lavado corresponde melhor a essa oposição – em outras etnografias (Arco Neto, 2017; Marques, 2015; Cordeiro, 2015; Godói, 1999), a imagem do mato ganha sentido equivalente –, pois as casas passadas, presentes e futuras, habitadas, abandonadas, fechadas, desmanchadas, antigas, novas, raízes, embrionárias, em construção, imaginadas testemunham e agenciam a transformação do deserto em território.

A própria produção de um território implica continuidade, conforme observou Perutti, que na maioria das vezes implica casas. *Criar monturo* é construir permanência, estabelecer vínculos, fincar raízes, perseverar, constituir lugares em um mapeamento mnemônico (ver Marques, 2015; Morawska, neste volume) que não se confunde com pontos (eventualmente coincidentes) de uma cartografia cartesiana que prescindem de toda temporalidade, pois que se distribuem por um plano ou superfície homogênea e previamente delimitada (Deleuze; Guattari, 1980, p. 597-598). Casas não são as únicas referências nessa outra sorte de mapeamento: ele também é produzido por árvores e outras plantas nativas ou plantadas, rios, áreas de caça, pesca e coleta, locais encantados, feiras, encruzilhadas, praças, escolas, igrejas, destinos de trabalho etc. Tampouco bas-

ta que essas coisas existam para que constem dos mapas mnemônicos. Essas existências precisam ser geradas ou concebidas como intrínsecas à composição de um plano heterogêneo, de alcance indeterminado e continuamente variável.

Por certo não é com o mesmo sentido que as casas agenciam e dão testemunho do presente, passado e futuro segundo lógicas locais ou razões estatais. Nesse último caso, elas materializam e proporcionam evidências da presença e de modos de ocupação diversos do espaço ao longo do tempo. Não raro se traduzem em critérios de condições de habitação que, cruzados a outros critérios, categorizam (diagnosticam) populações – ‘pobres’, ‘de baixa renda’, ‘em situação de extrema pobreza’, ‘de vulnerabilidade’, ‘atingidas por barragem’, ‘por altos índices de violência’ etc. – e, nessas condições, informam políticas públicas de finalidades diversas. Assim, por exemplo, restos de casas e de suas roças constituem vestígios de uma ocupação anterior e, por conseguinte, suprirão dados nos laudos dos processos de demarcação e titulação territorial; com projetos de casas no interior de uma área planejada (ou mapeada por meio da contabilização das casas), pretende-se garantir condições sanitárias, educacionais de renda e moradia.

À razão do estado preside uma organização linear do tempo e o estriamento do espaço (Deleuze; Guattari, 1980): na sucessão do passado, presente e futuro são fixados pontos e traçadas linhas de contorno, que conectam, dividem e representam deslocamentos. Mas essa racionalidade não traduz nem esgota outras lógicas espaço-temporais com as quais eventualmente convive. Quando quilombolas de Pedro Cubas partem de alguma casa e percorrem o caminho lamacento que os leva ao cemitério, para retornar àquela mesma casa onde então partilham a garrafada de guiné, passado, presente e futuro fazem-se também simultâneos, fazendo ressurgir pontos aparentemente extintos que condicionam o percurso, diferenciando a ida e a volta. O presente dos Xukuru é constantemente invadido pelo tempo mítico dos antepassados, dos antigos, dos caboclos velhos, pois ali a existência não se encerra com a morte e o

presente não é simples sucessão do passado, mas sua transformação; em Peixinhos, a politização do luto converte as *almas sebosas* nos *nos-sos meninos*, vítimas do descaso do Estado. A coexistência do passado e do presente suspende diferenciações ou identificações atuais. Entes, almas, mortos, santos tornam-se o antepassado, a origem, a história, alguma parte de todos, sob certas circunstâncias ou em determinados momentos, em especial nos rituais, nas festas, nas manifestações políticas, mas também se precipitando no cotidiano.

Pontos e linhas nesse mapeamento não têm a pretensão da permanência e mais traduzem momentos e intensidades singulares, não tradutíveis no ordenamento territorial de tipo estatal.

Donas de casa, mães de família e o conhecimento do mundo

As figuras maternas se multiplicam nas páginas que se seguem, enquanto os pais surgem bem mais raramente, quase sempre de maneira subsidiária e não idêntica. Essas descrições não contradizem a associação da mãe ao campo doméstico, nem questionam as prerrogativas masculinas nas relações a ele externas; muitas vezes as reiteram. O que elas contribuem para deslocar é o próprio estatuto do doméstico e, com ele, o de mães e da relação mãe-filho. Para essa questão, voltaremos a seguir.

Nas argumentações ditas modernas dos estudos de parentesco, o mundo da regra ou da lei é o que constitui a sociedade, que emerge como uma elaboração cultural humana a partir de disposições inatas, mas não como seu desencadeamento natural. Por definição, a regra (e o social, portanto) transcende a natureza³. Supostamente radicado em disposições inatas e frequentemente antissociais que encontram espaço de manifestação no domínio doméstico, o interesse individual seria constrangido pelo imperativo

³ Essa transcendência só é inteligível se conectarmos (merograficamente) a oposição abstrata entre natureza e cultura a outra oposição também abstrata, relacionada à primeira, mas sem correspondência absoluta: aquela entre indivíduo e sociedade (cf. Stratherns 1992, p. 72).

da regra emanado do domínio político-jural (Fortes, 1958; 1969; 1983). Ora, o equacionamento do social ao campo do normativo torna-se alvo de críticas pós-modernas, particularmente – e mais uma vez – na antropologia de viés feminista, que concentra sua análise no plano das relações vividas (feitas). Essa postura evidencia o teor político-moral da perspectiva moderna: a prevalência do domínio político-jural sobre o doméstico – e a própria dicotomia deve ser lida na chave da subordinação deste ao primeiro, de que a antropologia é ela mesmo instrumento (Rubin, 1986; MacCormack; Strathern, 1980; Ortner; Whitehead, 1981; Collier; Yanagisako, 2007 [1987]). Essa mesma construção assentaria na naturalização das relações domésticas, ou de parentesco (por oposição à descendência) constituindo-as como infrassociais e inatas.

Os argumentos críticos feministas abrem espaço para toda uma reformulação da agenda dos estudos de parentesco na antropologia (ver Machado 2013), uma vez que recomendam atenção redobrada com relação a certos hábitos de pensamento que se consagraram nesse ramo de estudos. Pela via do parentesco, a antropologia enuncia verdades com respeito ao intrínseco e ao universal nos seres humanos. Nesse ensejo, e evocando seus precursores na disciplina, antropólogos comparam os homens a outras espécies animais – em especial a homínídeos que antecedem o *Homo sapiens* na escala evolutiva e a outros primatas superiores –, paralelamente à justaposição dos costumes dos diferentes povos, dispersos no tempo e no espaço.

Ao tomar o problema do incesto em suas mãos, Lévi-Strauss situa a especificidade humana na relação entre o universal e o particular, o instinto e a norma (1967 [1947], p.10). Para Fortes (1983), a conversão de capacidades naturais em aptidões sociais e culturais no homem, e somente nessa espécie animal, só se pode realizar pela via da socialização e da institucionalização. Seu argumento prossegue durkheimiano: esses processos presumem sociedade, porque as regras culturais se distinguem das regularidades naturais por seu caráter coercitivo. Finalmente, e esse ponto é crucial aqui, a paternidade ins-

titucionalizada é específica e indispensável ao processo de socialização humana. Em suma, em Fortes o homem é social, o social é a lei e a lei é o pai. Por meio de sua figura investida de autoridade é que se constrói a ponte entre a família, ou domínio doméstico, e o domínio político-jural, a sociedade propriamente dita. A mãe, por sua vez, garante, com seus cuidados e amor, o sucesso reprodutivo da espécie, em continuidade com outras espécies primatas, e a internalização e conscientização da regra cuja fonte é o pai. Com Fortes, o tema fundante do instinto se torna claramente genderizado.

A reprodução sexual tem lugar central em toda essa discussão. Uma vez que sobre a especificidade biológica reprodutiva das mulheres repousam os discursos naturalizantes de sua condição e subordinação (cf. Yanagisako; Delaney, 1995; Collier; Yanagisako, 2007 [1987]), a nova agenda dos estudos de parentesco explora privilegiadamente relações não consanguíneas, famílias escolhidas, formas alternativas de parentalidade, além das novas tecnologias de reprodução, que deslocam o lugar da natureza, do biológico, do dado no parentesco. Mas até que ponto as figuras da mãe e do pai são, igualmente, deslocadas?

Mais do que meras edificações, as casas são por excelência lugar de criação de pessoas, processo que envolve nutrição, conhecimento, proteção, memória, afeto, partilha e dádivas entre aqueles que fazem parte delas, assim como presume relações com outras casas e com o mundo. Nesses processos, a mãe desempenha um papel central, mas nem sempre suficientemente sublinhado.

A grande transformação que os textos aqui reunidos sugerem acontecer dentro das casas é a de uma suposta indiferenciação preliminar em distintividade, um processo de aquisição (talvez contaminação) de qualidades únicas. Uma transformação de ordem político-moral, por intercedência da mãe. *Em roda dos fogões* das donas de casa de Pinheiro se juntam em algazarra muitos convidados no *tempo das águas*. Embora essas casas se situem, de costume, nos terrenos dos maridos, as esposas são quem neles as enraízam, à medida que criam seus filhos e os impregnam do seu próprio *jeito*, lhes

aquecendo o sangue, preparando suas receitas que os farão lembrar do sabor incomparável de sua comida e querer voltar. As casas Mébêngôkre são também quentes pela presença do fogo sempre aceso, no qual são preparados pelas mulheres os alimentos vindos das suas roças ou caçados pelos homens, que nutrem os corpos de seus moradores, mas também são distribuídos pelas outras casas da aldeia Bacajá. Sem dúvida, as casas do Jequitinhonha e dos Xikrin (assim como as do Lavado, de Cimbres, de Pedro Cubas e até as de Recife e São Paulo) produzem pessoas, que se distinguem das pessoas das outras casas.

João Magalhães já era falecido antes que as condições estivessem dadas para o reconhecimento do Lavado como ‘território quilombola Família Magalhães’. O legado do patriarca não é desprezível nesse processo. Além do nome, ele foi um cultivador de relacionamentos ao longo da vida: domésticos, devido às três famílias que formou; e extra domésticos, em virtude de sua disposição *amigüeira* e de seus conhecimentos de benzedor, rezador e parteiro. Mas o Lavado só se tornou passível de demarcação e titulação em consequência do estabelecimento duradouro de uma de suas famílias nesse lugar, por decisão de uma de suas esposas de ali *criar monturo*, mas também filhos, porcos, roças. Uma permanência que também permitiu acumular novas relações transformadoras do deserto em território, inclusive por intermédio dessa mulher e dos filhos que ela foi hábil em manter a seu redor mesmo depois de criados, apesar de seus dissensos. Alguns dos vínculos inaugurados pelo pai se estenderam a seus familiares e ganharam novos contornos, e seu caráter doméstico ou extradoméstico tem distinção cada vez mais difícil ao longo do tempo. Mas foi a mãe que teceu amizades (e oposições) propriamente políticas, com efeitos na composição do Lavado tanto como território quilombola quanto como território familiar, comunitário, existencial. O conhecimento do mundo que se ganha fora das próprias casas não lhes é estranho, mas talvez constitutivo.

Conforme mostram Bádue e Ribeiro, para prover o sustento e cuidar dos filhos, as mães contempladas pelo Bolsa Família e outros

benefícios sociais transitam e procuram se encaixar nas categorias “família” e “pobreza” junto às funcionárias do Centro de Referência de Assistência Social (Cras) e corresponder ao que esperam delas como mães, porque sabem que a realização da maternidade, tal como elas mesmas entendem, torna obrigatório que elas mantenham relações muitas vezes indesejáveis com o Estado, com seus patrões, vizinhos e no interior da família, através das quais atributos políticos-morais são imputados e disputados. A vida doméstica é uma gestão complicada, no tempo e no espaço, de recursos escassos, que são obtidos dentro, na porta ou bem longe de casa e exigem conhecimento do que é necessário para alcançá-los, reconhecimento daquilo e daqueles que devem ser priorizados. Tudo isso vale para a gestão econômica da casa, mas a existência física, política e moral, sua e de seus moradores, igualmente requer conjugação com o mundo: das mães da saudade de Peixinhos umas com as outras e com o grupo Comunidade, conforme descreve Morawska, em busca da dignidade da memória de seus filhos e da denúncia do destino que lhes reservou o Estado; das mulheres que sofrem violência doméstica, ouvidas por Andrade, com as agentes da delegacia da mulher e com a Lei Maria da Penha, em seus protestos por respeito dentro e fora de casa; das mulheres Xikrin com os brancos da Norte Energia e da PN-GATI (Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas), para garantir condições adequadas para cuidar de suas famílias; das kalungueiras do Lavado com políticos, antropólogos, agentes da Justiça, funcionários do Incra, da prefeitura e com outros quilombolas, na luta pela titulação do território.

Lugar de intimidade, do reencontro consigo mesmo, com quem se partilha o próprio ser e modo de ser, a casa é abrigo e resistência às forças desagregadoras do mundo. Mundo dos brancos, dos trabalhos alienantes, dos inimigos, do Estado, dos perigos, do desconhecido. No contínuo processo de produção de modos de ser, a casa é lugar das alegrias e realizações, mas também da dor e do sofrimento. Da dor do parto quando eram feitos em casa e de todos os cuidados protetivos por ocasião do nascimento, decisivos do fu-

turo da mãe e principalmente do bebê: em Pinheiro, criar menino é diversão e sofrimento. Dores físicas e morais das mulheres que vivem ou testemunham a violência doméstica por muito tempo antes de denunciarem seus agressores, especialmente se estes forem seus companheiros, na esperança de preservar seus lares, para si mesmas e para seus filhos. Angústia com o magro orçamento, já que a soma dos benefícios, bicos, empréstimos e crédito nunca chega a engordar o bastante para garantir o indispensável à criação e educação adequadas dos filhos, que reclamam a presença da mãe para a contenção das influências nefastas da rua.

Por muitas razões as casas não se podem fechar para o mundo e, pelo contrário, se compõem com suas múltiplas influências. Uma vez que no mundo se encontram meios de nele perseverar sem sucumbir a ele, não há modo de enfrentá-lo sem conhecê-lo e, para conhecê-lo, é preciso se movimentar por ele. Não há como capturá-lo sem ser capturado em alguma medida. O mundo se impõe, implacável, e sua recusa é perecimento à partida. Daí a necessidade de negociar com os brancos os seus projetos, o interesse de atrair a atenção dos agentes do Estado, as saídas para caçar serviço descritas nesta coletânea e em tantas outras etnografias. O movimento se revela condição de permanência e enraizamento das casas e dos modos de ser, ainda que comporte sempre o risco da dispersão e da perda, que porventura antecipam novos enraizamentos (ver Comerford et al., 2015). As mães declaram com frequência que criar filhos corretamente significa encaminhá-los, proporcionar-lhes as condições necessárias para que se movimentem favoravelmente no mundo (cf. Arco Neto, 2017). Essas condições são da ordem do conhecimento. Conhecimento do bem e do mal, mas também das coisas e das pessoas, que se adquire desde o nascimento, ainda dentro de casa, e que se vai acumulando ao longo da vida quando se ganha o mundo.

Os *moradores de Pinheiro* entendem que o aprendizado resulta da transmissão de ensinamentos e da capacidade individual de extrair conhecimento a partir da experiência e exposição às coisas,

especialmente pelo olhar (Alves, 2016). Por isso, desde recém-nascidos os bebês são apresentados à *luz divina* e ao ambiente de sua casa. Conhecer é também familiarizar-se com coisas e pessoas. Os quilombolas de Pedro Cubas aprenderam a distinguir pela textura, umidade e temperatura da terra o momento certo para o plantio. A depender de sua extensão e da fase do ciclo produtivo, as roças demandam mais trabalho do que seus donos podem despende e estes, para realizar tal trabalho, convocam *puxirão* entre os vizinhos, que dessa forma os *ajudam*. Os parentes e vizinhos compõem de costume um mundo próximo, conhecido, em maior ou menor grau incorporado à casa ou pelo qual a casa se estende. Nesse sentido, conhecer é também uma forma de domesticação do mundo ou, nas palavras dos quilombolas da Família Magalhães, de *fazer amizade*.

As trocas nesse circuito de conhecimento têm muitas vezes o significado de *ajuda*, que ao invés de remuneradas devem ser retribuídas, reconhecidas e distinguidas daquelas que se encerram com um pagamento ou que não presumem gratidão (cf. Candido, 1964; Heredia, 1979; Garcia Jr., 1983; Woortmann, 1990; Santos, 1978). Em certas circunstâncias, observa-se que esse significado de *ajuda* pode se sobrepor a relações de troca que envolvem compensação contratada, monetarizada ou não, e assim qualifica a relação entre os sujeitos dessas transações. A *ajuda* aproxima, transformando parentes familiares e estranhos em amigos, mesmo que eles sejam também vizinhos, patrões, comerciantes, políticos, funcionários do Estado. A sobrevivência das beneficiárias do Bolsa Família depende de todo tipo de *ajuda* que elas recebem, do governo e de toda sorte de conhecidos, e por isso Bádue e Ribeiro chamam atenção para as relações de dependência que as aprisionam. Com efeito, a *ajuda* cria obrigações, muitas vezes indesejáveis, tanto maiores quanto mais próximos forem quem a recebe e quem a oferece. Em função disso, as beneficiárias definem as dívidas que devem priorizar o pagamento ou amortização, de forma a mantê-las abertas ou encerrá-las, ou ainda simplesmente ignorá-las. O *aperto* no qual elas vivem torna nítidas as condições de desigualdade derivadas dos vínculos que elas

estabelecem, a exemplo das relações de favor, mas também evidenciam o fato de que das relações com o mundo depende a perseverança das casas. As casas tratadas nas páginas desta coletânea estão mais em continuidade (maior ou menor) com o mundo do que representam seu avesso (Bourdieu, 1971). Assim, trata-se sobretudo de barrar, permitir, administrar tanto quanto possível os fluxos entre ambos do que de contrapô-los.

Apesar de porosas e permeáveis, as casas desejavelmente são autônomas e o grau sempre relativo dessa autonomia depende do controle de suas relações internas e externas, umas incidindo sobre as outras. As mães de Pinheiro se desagradam da interferência de outros parentes nos seus modos de criar seus filhos, tanto quanto da influência negativa das amizades que eles fazem longe de onde moram. A vontade expressa de renunciar aos trabalhos remunerados fora de casa em favor do cuidado dos filhos é sempre confrontada pela necessidade de obter os recursos indispensáveis ao mesmo objetivo, e traz de contrabando, qualquer que seja a decisão da mãe a esse respeito, o risco de subordinação junto a quem lhe dispensa ajuda em forma de créditos e favores (Aquino, 2015; Arco Neto, 2017). Contudo, a propriedade da casa por si só não faz dela um lar. O jeito de seu dono, e de sua dona em especial, precisa estampar-se nela, nem sempre em sua fachada, mas frequentemente no seu mobiliário, nos enfeites, na arrumação, nos corpos de seus habitantes. A beleza da casa Xikrin é dada pelos numerosos parentes que nela vivem bem ornados, alimentados, cuidados pela sua dona.

A autonomia da casa espelhada no seu jeito não se separa, mas justamente a situa em um conjunto mais amplo de parentes e de outras casas (aparentadas, amigas ou rivais). Mas essa posição resultante de conexões, divisões e efeitos gravitacionais exercidos pelas casas que a visualidade das aldeias circulares Mëbêngôkre explicita aos olhos de Thaís Mantovanelli vale também para as casas dos Xukuru, dos quilombolas do Jequitinhonha, do Vale do Ribeira e de Goiás, e das famílias moradoras dos bairros das grandes cidades brasileiras, apesar das diferentes composições dos grupos domésticos e

da maior ou menor distância entre eles. Assim, a casa é uma questão tão privada quanto política e só define o lugar da mãe e do caráter de sua relação com o filho na sua continuidade com o mundo.

Tecnologias

Desde pelo menos a publicação da coletânea de Collier e Yanagisako (2007 [1987]), a indissociabilidade entre os estudos de gênero e parentesco tem sido explicitada. Ao criticarem a naturalização dos fatos biológicos da procriação e a rigidez das fronteiras entre o doméstico e o jural e ao destacarem a significância da produção de corpos (de homens e mulheres), autoras feministas (Ortner; Whitehead, 1981; Rubin, 1986 [1975]; Butler, 2003; Haraway, 1997) elucidaram os domínios analíticos implícitos na gênese desses conceitos, mediante descrições mais processuais de seus sentidos políticos e culturais. O corolário desses procedimentos é a demonstração da convergência entre gênero e parentesco.

As autoras que seguiram essa trilha, mas acrescentaram ao binômio gênero e parentesco mais um elemento, a biotecnologia, trouxeram um olhar ainda mais renovado. Sarah Franklin (2001) argumenta, no entanto, que um dos aspectos mais fecundos da aliança entre *os science studies* e o feminismo nos estudos de parentesco é também seu calcanhar de Aquiles: uma espécie de celebração pós-moderna da implosão das fronteiras entre natureza e cultura e do tempo e do espaço nos traçados genealógicos. A antropóloga alerta que todo o debate sobre a desnaturalização dos fatos biológicos da reprodução é estéril quando deixa de delinear como o conhecimento é produzido, o capital é acumulado e categorias de identidade são negociadas nessas novas grades de relacionalidade. Sobretudo, enfatiza Franklin, as pesquisas sobre inovações tecnológicas são uma oportunidade de delinear a atualização de formas de biopoder. Entre elas, o próprio parentesco.

Com o uso de tecnologias de reprodução assistida, relações entre pais e filhos passaram a ser mediadas por outros entes – mer-

cados, técnicas, profissionais da Biomedicina e do Direito – alargando, assim, o espectro de tudo aquilo que produz famílias e parentesco. Em centrais de inseminação artificial de bovinos, como aquelas que Natacha Leal visitou nas regiões de Uberaba (MG) e Ribeirão Preto (SP), noções de procriação, concepção e gestação, sexo, mas também de descendência, ascendência e herança são incessantemente negociadas. Para descrever as controvérsias em torno do *pedigree* do touro Backup, Leal torna mais nítidas as fluidas fronteiras do parentesco com a política e com o mercado.

O manuseio da genética de bovinos por meio de fertilizações *in vitro*, inseminações artificiais, programas de melhoramento e clonagens engendrou o rico mercado pecuário brasileiro descrito por Natacha Leal. Em virtude do comércio de sêmen e embriões, animais que são encaminhados aos frigoríficos podem ser descendentes diretos de espécimes de elite vendidos por cifras milionárias em leilões. Mas é precisamente a documentação do parentesco em *pedigrees*, no entanto, e não exatamente a possibilidade do uso de tecnologias reprodutivas, que produz o estatuto fundamental de um bovino considerado Puro de Origem. No mercado de gado de elite, a documentação do parentesco em grades genealógicas, mais que registrar relações naturais, assegura propriedade e autoria. Os *pedigrees*, com suas exclusões e inclusões, naturalizam sobretudo o poder daqueles que criam e comercializam essas reses.

Se, conforme Leal mostra, a organização de *pedigrees* se fez fundamental para a consolidação de saberes zootécnicos, essa técnica não foi menos decisiva na construção de saberes antropológicos e na sua instituição como ciência. A formulação de um método genealógico por Rivers opera uma transformação produtiva dos *pedigrees* aristocráticos, passo decisivo na edificação da antropologia como saber científico. Conforme argumenta Silva (2010), além de permitir o registro de relações fundamentais para o entendimento da organização social de sociedades de pequena escala, a metodologia de Rivers permite a construção de um banco de dados de estatísticas vitais, capaz de evidenciar a proporção entre os

sexos, tamanho de famílias, coeficientes de nascimento e morte, e até mecanismos de hereditariedade que terão fornecido as bases para a antropologia biológica daquele período. Bouquet (1993; 1996; ver também Ingold, 2007) chama atenção, contudo, para a persistência, no método genealógico, de elementos de um repertório de saberes seculares, religiosos e científicos em combinação nem sempre harmônica de diferentes racionalidades.

As pesquisas das autoras desta coletânea evidenciam diferentes campos de conhecimento que se valem, e decerto também informam a produção de genealogias, tais como o Direito, a Biologia, as Políticas Públicas, a Economia, a Estatística; saberes que, especialmente a partir da fabricação de uma miríade de artefatos – gráficos, diagramas, mapas, *pedigrees*, genealogias, boletins de ocorrência, cadastros, laudos e processos judiciais –, oficializam vínculos de filiação e aliança. Essas etnografias também mostram que o modelo genealógico segue informando concepções ocidentais do parentesco, tal como diagnosticam Bamford e Leach na introdução de *Kinship and Beyond* (2009), pois, pela documentação de laços genealógicos, torna-se possível que peças jurídicas e laudos antropológicos atestem direitos territoriais quilombolas; que mães ‘pobres’ da periferia de São Paulo, através das condicionalidades de um cadastro no governo, acessem programas sociais; que boletins de ocorrência de Delegacias da Mulher fundamentem o enquadramento de crimes na Lei Maria da Penha; ou que se contabilizem, por meio de estatísticas e pesquisas domiciliares, dados sobre o assassinato de jovens em condição de ‘vulnerabilidade social’.

Engana-se quem pensa, no entanto, que relações de parentesco documentadas nesses papéis sejam cristalizadas ou que sejam reductos dissociados da série de saberes, práticas e substâncias que produzem famílias, e tantas outras relações, algumas das quais procuramos sublinhar aqui. Ao contrário, pela retroalimentação entre o que há de, por assim dizer, mensurável e incomensurável na fabricação de famílias é que dinâmicas de comensalidade, domesti-

cidade, compartilhamento de substâncias e também de produção de papéis atualizam-se mútua e incessantemente.

Riles (2006) defende que documentos são artefatos paradigmáticos dos conhecimentos modernos. Estatísticas, relatórios, leis, artigos científicos são produtores de corpos, instituições, culturas e do próprio Estado. Desde que antropólogos passaram a realizar pesquisas em contextos que se convencionou designar como ‘sociedades complexas’, prossegue a autora, esses documentos tornaram-se instrumentos especialmente interessantes para evidenciar os limites discursivos da etnografia e da própria antropologia.

Em boa medida, antropólogos compartilham ferramentas e estratégias semelhantes com zootecnistas, gestores públicos, delegadas, assistentes sociais, mas também com beneficiárias de políticas públicas, ‘indígenas’, ‘quilombolas’ e ‘povos e comunidades tradicionais’. Todos esses agentes atualizam genealogias e outros papéis que tratam de parentesco. Dito de outra maneira, as etnografias desta coletânea sugerem que, em certo sentido, o parentesco segue vinculado à lei (ainda que não se esgote nela nem se lhe reduza): daí a centralidade dos papéis para documentar relações genealógicas. Isso se dá porque em certos contextos, como os descritos neste volume, o parentesco opera enquanto uma engenharia de gerenciamento dos vínculos e das substâncias que o conformam e que não obstante são incessantemente trabalhados e cultivados a partir de distintas estratégias e táticas.

Beneficiárias do Bolsa Família da periferia paulistana, por exemplo, por meio da gestão de uma série de documentos – cadastros, empréstimos bancários, cartões de crédito –, atualizam o estatuto mais fundamental de acesso ao programa: ser uma mãe ‘pobre’. A administração desses papéis, conforme demonstram Bádue e Ribeiro, viabiliza a produção de um sentido de família mais maleável que aquele ajuizado pela lei, pelo Cras, pelo Cadúnico (o cadastro de registro de informações de famílias brasileiras em situação de pobreza e extrema pobreza), com os quais essas mães se relacionam cotidianamente. Suas estratégias se revelam tanto pela

prioridade dada pelas interlocutoras de Bádue e Ribeiro em saldar dívidas contraídas com vizinhas, cunhadas e amigas, em detrimento daquelas provenientes de empréstimos bancários ou cartões de crédito, quanto, e especialmente, ao lidar com as condicionalidades do Bolsa Família: tirar ou incluir filhos do cadastro é uma tática que visa a assegurar, tanto quanto possível, o recebimento mensal do benefício. Do cotidiano dessas mulheres faz parte um incessante cálculo, que é financeiro, mas que não deixa de ser genealógico, ao aferir proximidades e distâncias no gerenciamento do parco orçamento doméstico.

Catarina Morawska também descreve a elasticidade de proximidades e distâncias genealógicas ao comparar tecnologias de produção de dados de assassinatos dos meninos de Peixinhos. Ao descrever o luto e a dor das mães de jovens assassinados na periferia de Recife e Olinda, a autora contrasta duas estatísticas: os levantamentos e processamentos oficiais de dados que avaliam os efeitos positivos do Programa Pacto pela Vida, do governo de Pernambuco, e a reação a esses números a partir de um diagnóstico social realizado por um grupo de moradores de um dos bairros em que se registram taxas alarmantes de mortes violentas.

Conforme descreve Morawska, a produção de uma miríade de papéis e documentos (tabelas, softwares, mapas, boletins de identificação de cadáveres, perícias) controlou o risco de duplicação indevida dos registros de mortes, e por conseguinte levou à aferição estatística da redução dos índices de violência desde a implantação do Programa Pacto pela Vida. No entanto, uma outra engenharia social se apoiou em uma tecnologia distinta de coleta de dados, capaz de evidenciar matizes mais variados na sombra da violência persistente que paira na vizinhança de Peixinhos. Diferentemente das estatísticas governamentais oficiais, que transformavam jovens do bairro assassinados em um “corpo-número”, como chama Morawska, capaz de ser cotejado por todo um aparato político-burocrático, um questionário aplicado por membros da própria comunidade entre os domicílios vizinhos produziu um levantamento das

lembranças mais imediatas dos entrevistados de casos de assassinatos que conheciam. Nos registros dessa pesquisa, os corpos-números deram lugar a *meninos*, filhos e netos de certas pessoas, maridos, companheiros, primos ou irmãos de outras; e também amigos, conhecidos, colegas de escola. Ao invés de redução de números, extensão de vínculos, liberação da dor e do luto e discernimento de uma dívida social infinita de que essa *comunidade* é credora, embora incrédula quanto à quitação.

De certo ponto de vista, a elasticidade dos vínculos afetivos e familiares observada nas etnografias de Morawska e Bádue e Ribeiro evidencia o explícito e o implícito dos papéis fundamentados em uma razão de Estado: neles estão linhas genealógicas, mas virtualmente outras relações que, ao serem incessantemente atualizadas, ultrapassam e produzem-nas. A maleabilidade dos vínculos familiares e afetivos também se faz presente no cotidiano das Delegacias da Mulher. Da racionalidade, objetividade e imparcialidade da lei faz parte a incessante atualização de uma economia moral que organiza noções de família e gênero, com vistas a produzir sujeitos elegíveis e não elegíveis aos direitos. Como afirmam as interlocutoras de Fabiana de Andrade, ao produzir noções de família em boletins de ocorrência, *tudo depende...*

O parentesco não sai de cena com as torções de traçados genealógicos, mas se atualiza em novas grades de relacionalidade, e, portanto, persiste, conforme defende Strathern (2015), um modelo de conhecimento fundante, que ao elucidar vínculos e relações, produz agências, identidades e subjetividades. De outro ponto de vista, o parentesco revela a inerente convergência técnica da antropologia com documentos produzidos por órgãos do Estado. Para prosseguir com Strathern (2015), os euro-americanos, entre eles os antropólogos, têm um sistema de parentesco que a autora entende como científico, em mais de um sentido. Em primeiro lugar depende da ciência e da tecnologia para produzir relações: ciência faz sociedade, sociedade faz ciência; em segundo lugar, porque Strathern entende o parentesco como um artefato

cujo cerne está na combinação de elementos muitas vezes díspares e antitéticos e na maneira de apresentar diferentes modos de verificar conexões entre as pessoas abertas a renovadas invenções e identificações de sentidos.

Interessante considerar à luz dessa heteronomia do parentesco em suas composições a presença, vez por outra, de antropólogos como personagens em algumas das etnografias desta coletânea, nas quais, em regra, eles também figuram associados ao universo dos papéis e ao Estado. Quando Alessandra Santos analisa o ritual de Recomendação das Almas, que explicita a produção de memória e da família dos habitantes de Pedro Cubas no caminhar, lá estão as almas, seres subaquáticos, mas também as “gentes do papel”, conforme a autora denomina, que assistem e descrevem a cerimônia: pesquisadores da USP e funcionários do Incra. Daniela Perutti, por sua vez, conta que parte fundamental da produção das espacialidades político-afetivas do povo do Lavado se deve às relações que sempre estabeleceram com agentes da burocracia: o juiz ex-proprietário da terra; o advogado que era concomitantemente pistoleiro; secretários de Estado; prefeitos; o presidente Lula; e também o antropólogo do Incra que redigiu um laudo. Para além do parentesco e da terra onde habitam os descendentes de Pedro Magalhães, todos esses agentes intervêm na sua conformação e conferem sentidos à Família Magalhães.

A despeito de sua subsistência ou preexistência enquanto laços de filiação e aliança, o parentesco somente se realiza em composição: com gestos e encontros repetitivos e fugazes, cotidianos ou excepcionais; com relações que o excedem e antecipam, com conhecidos e estrangeiros, com entes e objetos mundanos e sobrenaturais, domésticos, vicinais ou distantes; com territórios existenciais, comunitários, espaço-temporais; com a casa e com o mundo; com ciência e tecnologia, cuidado e comida, ajuda e trabalho; com visitas, viagens, festas, despedidas, brigas e reconciliações; com substâncias, corpos, signos, afetos e artefatos que se moldam e o moldam a um só tempo, ao longo do tempo. Vislumbrada desde

uma perspectiva alquímica de elementos heteróclitos combinados, essa composição do parentesco se anuncia para nós como uma ideia potente e renovadora, capaz de contornar, se não ultrapassar, os dilemas clássicos de uma subdisciplina, assim como suas fronteiras.

Epílogo

Esta introdução procurou ser consistente com a motivação que organiza a coletânea, de tratar o parentesco – ou toda manifestação do que convencionamos assim designar – enquanto produto e produtor de experiências, das quais é possível extrair certas iterações, mais do que princípios ou regras em torno das quais elas se organizam; assim como evidenciar desestabilizações que desafiam sínteses do que vem a ser ou deixar de ser o parentesco, como domínio ou como sistema. A aproximação dos artigos que compõem a coletânea nos convenceu que o parentesco persiste como um caminho analítico fecundo para iluminar variadas temáticas, contextos e relações que o produzem, redefinem e, ao mesmo tempo, ultrapassam.

Mas insistimos que, com os textos aqui reunidos, nosso ensejo maior é incitar o diálogo. Nos diferentes artigos, o tema parentesco foi explorado em distintas direções, a partir de contextos etnográficos diversos, com objetivos específicos e estilos próprios. As autoras partilham entre elas, no entanto, o interesse em descrever como seus interlocutores e interlocutoras atualizam suas próprias noções de família. Seus trabalhos também traduzem o esforço que comungam em trazer à tona conceitos, lógicas, cosmologias em relação aos quais se desprendem sentidos dos discursos vividos em campo, que conduzem a outros campos de interlocução. Sem dúvida, para isso elas mobilizam uma literatura antropológica, na qual por sua vez se interpenetram conceitos, lógicas e cosmologias oriundos de diversas ‘províncias’ etnográficas, disciplinares, do pensamento.

Diferentes vozes ecoam em cada autora: suas interlocutoras e interlocutores do campo e da literatura se aproximam, por meio de

seus textos, por contiguidade, semelhança ou contraste, sem consonância necessária. Nosso propósito nesta introdução foi destacar e refletir sobre alguns pontos de entrecruzamento desses trabalhos, eventualmente dissonantes, propiciados pela aproximação uns dos outros. Mas nosso objetivo só se alcançará à medida que novas vozes se juntem a todas essas, dialógica e polifonicamente.

Referências bibliográficas

ABREU FILHO, O. Parentesco e identidade social. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro, 1982, v.1, p. 47-67.

ALVES, Y. de C. *A casa raiz e o voo de suas folhas: família, movimento e casa entre os moradores de Pinheiro-MG*. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, 2016.

ARCO NETO, N.D.B. *A educação vem de casa: família e escola na periferia de São Paulo*. Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, 2017.

AQUINO, C.R.F. *A luta está no sangue*. Família, política e movimentos de moradia em São Paulo. Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, 2015.

BAKHTIN, M. *La poétique de Dostoievski*. Paris: Points Seuil, 1970 [1929].

BAUMANN, G. Managing a Polyethnic Milieu: kinship and interaction in a London suburb. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S., v. 1, n. 4, p. 725-741, 1995.

BAMFORD, S.; LEACH, J. (orgs.). *Kinship and beyond*. The genealogical model reconsidered. Oxford: Berghahn Books, 2009.

BELAUNDE, L. E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 49, n. 1, 2006, p. 205-243.

BOUQUET, M. *Reclaiming english kinship*. Manchester: Manchester University Press, 1993.

_____. Family trees and their affinities: the visual imperative of genealogical diagram. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, n. 1, 1996.

BOURDIEU, P. O sentimento de honra na sociedade cabília. In: Peristiany, J. G. *Honra e Vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1971.

BUTLER, J. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, n. 21, 2003, p. 219-260. 2003.

CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1964.

CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S (eds.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 206-225.

CARSTEN, J. The substance of kinship and the heat of the hearth: Feeding, personhood, and relatedness among malays in pulau langkawi. *American Ethnologist*, v. 22, n. 2, 1995, p. 223-241.

_____. *The heat of the hearth. Process of kinship in a malay fishing community*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

_____. Introduction: cultures of relatedness. ed. *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. Substantivism, Antisubstantivism, and Anti-antisubstantivism. In: FRANKLIN, S.; MCKINNON, S. (eds.). *Relative values*. Reconfiguring kinship studies. Durham N.C.: Duke, 2001, p. 29-53.

_____. (ed.). *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. Blood will out: essays on liquid transfers and flows. *Journal Royal Anthropological*. Willey, 2013, p. S1-S23.

CASSIDY, R. Arborescent culture: Writing and not writing racehorses Pedigrees. In: BAMFORD, S.; LEACH, J. (orgs.). *Kinship and beyond*. The genealogical model reconsidered. Oxford: Berghahn Books, 2009.

COLLIER, J.; YANAGISAKO, S. *Gender and kinship*. Stanford: Stanford University Press, 2007 [1987].

COMERFORD, J. C.; DAINESE, G; CARNEIRO, A. *Giros etnográficos em Minas Gerais: conflito, casa, comida, prosa, festa, política e o diabo*. Rio de Janeiro: 7Letras, v. 1, 2015.

CORDEIRO, M. S. S. *A casa a rodar: projetos de pioneirismo na Amazônia ocidental*. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada no Museu Histórico Nacional. Rio de Janeiro: MN-UFRJ, 2015.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

DELEUZE, G; GUATARRI, F. *Mille Plateau: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

EDWARDS, J; SALAZAR, C (eds.). *European kinship in the age of biotechnology*. New York: Berghahn Books, 2009.

ENGELS, F. (1884). *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução de Ruth M. Klaus. 3. ed. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

FONSECA, C. A vingança de Capitu: DNA, escolha e destino na família brasileira contemporânea. In: BRUSCHINI, C; UNBEHAUM, S. G. (orgs.) *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, Ed. 34, 2002, p. 267-95.

FORTES, M. Introduction. In: GOODY, J. (ed.). *The developmental cycle in domestic groups*. London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1985.

_____. *Kinship and the social order: The legacy of Lewis Morgan*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1969.

_____. *Rules and the emergence of society*. Londres: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1983. 52 p.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. *Sistemas políticos africanos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1981. p. 25-62.

FRANKLIN, S. Biologization revisited: kinship theory in the context of the new biologies. In: FRANKLIN, S.; MCKINNON, S. *Relative values*. Reconfiguring kinship studies. Durham N.C.: Duke, 2001.

GARCIA JR. A. *Terra de trabalho*. Trabalho familiar de pequenos produtores. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GODOI, E. P. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

GOLDMAN, M.; STOLZE LIMA, T. Como se faz um Grande Divisor?. In: GOLDMAN, M. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GOLDMAN, M. *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

GUATTARI, F. *Caosmose*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

HARAWAY, D. *Modest_Witness@_Second_Millennium. FemaleMan_Meets_Onco Mouse: Feminism and Technoscience*. Nova York; Londres: Routledge, 1997.

HEREDIA, M.B.A de. *A morada da vida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

INGOLD, T. *Lines, a brief history*. Londres; Nova York: Routledge, 2007.

LAMBEK, M. Kinship as gift and theft: acts of succession in Mayotte and Israel. *American Ethnologist*, v. 38, n. 1. p. 2-16, 2011.

LAMPHERE, L. Whatever happened to kinship studies? Reflections of a feminist anthropologist. In: STONE, L. (org.) *New directions in anthropological kinship*. New York: Rowman & Littlefield Pbs, 2001.

LÉVI-STRAUSS, C. *Estruturas elementares do parentesco*. Campinas: Papirus, 1967 [1947].

MACHADO, I. J. R. *A Antropologia de Schneider: pequena introdução*. São Carlos: EdUfscar, 2013.

MACCORMACK, C.; STRATHERN, M. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MARCELIN, L. H. *L'Invention de la famille afro-américaine: famille, parenté et domesticité parmi les noirs du Recôncavo da Bahia, Brésil*. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada no Museu Histórico Nacional. Rio de Janeiro: MN-UFRJ, 1996.

MASCIA-LEES, F.; SHARPE, P.; COHEN, C. N. The postmodernist turn in anthropology: cautions from a feminist perspective. *Signs*, 1989, v. 15, n. 1.

MARQUES, A. C. D. R. *Intrigas e questões*. Vingança de família e tramas sociais no sertão de pernambuco. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a.

_____. Política e questão de família. *Revista de Antropologia*, v. 45, n. 2, 2003, p. 417-442.

_____. Movimentos em família. *Ruris*, n. 9, Campinas, 2015, p. 13-37.

MORGAN, L.H. Systems of consanguinity and affinity of the human family. *Smithsonian Contributions to Knowledge*, N. 17, Washington, Smithsonian Institution, 1871.

NIEMEYER, A. M.; GODOI, E. *Além dos territórios: um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

ORTNER, S.; WHITEHEAD, H. (eds). *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

RILES, A. *Documents: artifacts of modern knowledge*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

RIVERS, W. H. R. The genealogical method of anthropology inquiry. *Sociological Review*, 1910, v.3, n.1 - 12.

RUBIN, G. A circulação de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo. *Nueva Antropologia*, v.30. n.VIII, México, p. 95-145, 1986.

SAHLINS, M. *What kinship is – and is not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SANTOS, J. V. T. *Colonos do vinho*. Estudo sobre a subordinação do trabalho camponês ao capital. São Paulo: Hucitec, 1982.

SCHNEIDER, D. What is kinship all about?. In: PARKIN, R.; STONE, L. (eds.). *Kinship and family*. An anthropological reader. Maiden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2007 [1972], p. 257-274.

_____. *American kinship. A cultural account*. Chicago: The University Chicago Press, 1968.

_____. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984.

SILVA, M. F. 1871: O ano que não terminou. *Revista Cadernos de Campo*, v. 19, 2010, p. 326-336.

STONE, L. (org.) *New directions in anthropological kinship*. New York: Rowman & Littlefield Pbs, 2001.

STRATHERN, M. No nature, no culture: the Hagen case. In: MACCORMACK, C.; STRATHERN, M. *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 174-222.

_____. Out of context: the persuasive fictions of anthropology and comments and reply. *Current Anthropology*, Chicago, 1987, v. 28, n. 3, p. 251- 281.

_____. *After nature. English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press, 1992.

_____. *Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

TEIXEIRA, J. *Na terra dos outros: mobilidade, trabalho e parentesco entre os moradores do Sertão do Inhamuns (CE)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentada no Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

VILLELA, J. L. M. *O povo em armas. Violência e política no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004

_____. Família como grupo? Política como agrupamento? O sertão de Pernambuco no mundo sem solidez. *Revista de Antropologia*, v. 52, n. 1, 2009, p. 201–245.

VILLELA, J.; MARQUES, A. Le sang et la politique. La production de la famille dans les joutes électorales du Sertão du Pernambouc, Brésil. *Anthropologica*, v. 58, n. 2., 2006, p. 291-301.

WESTON, K. *Families we choose: lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press, 1991.

WOLF, E. Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas. In: FELDMAN BIANCO, B.; RIBEIRO, G. L. (orgs.). *Antropologia e poder*. Contribuições de Eric Wolf. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Editora da Unicamp, 2003.

WOORTMANN, E. F. *Herdeiros parentes e compadres*. Brasília: Hucitec/EdunB, 1995.

WOORTMANN, K. Casa e família operária. *Anuário Antropológico/80*. Fortaleza/Rio de Janeiro: Edições da UFC/Tempo brasileiro, 1982, p. 119-150.

_____. Com parente não se negueia. O campesinato como Ordem Moral. In: *Anuário Antropológico*, v. 87, 1990, p. 11-73.

YANAGISAKO, S.; DELANAIEY, C. *Naturalizing power: essays in feminist cultural analysis*. New York: Routledge, 1995.

POLÍTICAS DO TERRITÓRIO E TERRITÓRIOS DA POLÍTICA EM UMA FAMÍLIA QUILOMBOLA DE GOIÁS

Daniela Carolina Perutti

No texto que se segue, tenho como objetivo explicitar relações que emergem, constituem ou incidem sobre o Lavado, território reconhecido como quilombola e em processo de titulação coletiva pelo governo federal sob o nome de Comunidade Quilombo Família Magalhães (Nova Roma, Goiás). É, também, lugar de referência dos meus interlocutores, todos descendentes e afins de João Magalhães da Cunha (1906-1977) e Sebastiana Pereira dos Santos (1924-)⁴. O grupo é conhecido nos arredores como *povo do Lavado* e *Família Magalhães*, e uma ou outra denominação é utilizada dependendo do que se quer enfatizar (se o nome de família ou o lugar).

Os Magalhães são originários do território Kalunga, considerado hoje o maior quilombo do país, com cerca de 8.000 pessoas em 42 localidades, nas proximidades do rio Paranã. Os primeiros indícios documentais de presença negra naquela região datam da segunda metade do século XVIII.

Uma prática narrada com frequência e atribuída aos ditos *kalungueiros* diz respeito aos constantes deslocamentos entre as serras e vales da região, com o intuito de *caçar melhora*. “É porque para lá [na área Kalunga] era tudo difícil. Lá é um buraco, o povo sofreu demais. Tinha que fazer a farinha e botar no cargueiro pra ir

⁴ Os nomes adotados neste artigo são fictícios.

vender cá em Monte Alegre”, conta Sebastiana. Foi seguindo essa lógica de deslocamentos que João deixou esposa e filhos no território Kalunga nos anos de 1940, para trabalhar como vaqueiro em fazendas vizinhas, onde conheceu Sebastiana, que vivia com o pai em uma dessas fazendas, e casou-se com ela.

Pretendo realizar um exercício analítico tanto das maneiras específicas pelas quais João, Sebastiana, seus descendentes e afins estabelecem relações que possibilitaram a consolidação do território Lavado quanto dos movimentos dessas pessoas a partir desse lugar, que trazem maneiras específicas de coexistência de conflito (briga, *indaga*, divisão) e aliança. A ideia consiste em tomá-los não como um par em oposição, mas parte de uma dinâmica de composições heterogêneas.

Lavado era o nome de uma fazenda, uma propriedade com dono *no papel* – um médico, que trabalhava no município vizinho, era seu proprietário e praticamente não frequentava o local. Seu afilhado, Simplício, que cuidava daquelas terras, era muito amigo de João Magalhães, além de serem compadres, e foi em função desse vínculo que o teria chamado para viver na fazenda Lavado, com a autorização do padrinho.

Assim, a relação não ocorreu diretamente com o proprietário, que não fazia uso produtivo do território, mas sim com o gerente da fazenda, também em posição subalterna em relação àquele, e que mantinha amizade com João e Sebastiana. A proposta de Simplício era a de que criassem porco *na meia*, que diz respeito a um acordo entre duas pessoas: um, o dono da terra; o outro, da força de trabalho. O primeiro cede o espaço para este plantar ou fazer criação e o que *render* é dividido entre ambos. Há algumas variações da prática, como a aqui narrada, na qual não o dono, mas o cuidador do lugar é o sujeito do acordo e fica com metade do que *render*⁵.

⁵ A *meia* é prática recorrente entre os Magalhães e uma marca das suas relações de vizinhança. Como no Lavado a terra não é considerada adequada para plantar arroz, era comum que o plantassem *na meia* nas fazendas do outro lado do rio (Santa Rita e Gameleira). Ou ainda, que criassem gado *na meia* em fazendas vizinhas.

O criatório durou alguns anos, e mesmo após o seu término, a família continuou habitando a localidade sem estabelecer qualquer relação de trabalho subsequente com Simplício.

Tendo em vista que, antes de ali chegarem, a terra não era habitada ou utilizada para plantio, sendo restrita à criação de umas poucas cabeças de gado, Lavado era também, para meus interlocutores, *terra devoluta*, e não propriamente *terra dos outros*, no sentido descrito por Teixeira (2014), que supõe a relação com um patrão-proprietário. Afinal, o fato de uma terra ter um dono, mas ser destituída de casa ou roça e interdita à ocupação “de quem precisa” não se justifica, é coisa de gente *usurenta* (aquele que tem algo apenas por ter, sem *precisão*).

Sebastiana me contou que, na época, havia uma região considerada ampla, entre os povoados vizinhos de Ourominas e o de São Joaquim, desabitada. Assim, o Lavado, enquanto lugar de ocupação dos meus interlocutores, era terra de limites fluidos e cambiantes, irrestrita às circunscrições de uma propriedade privada. E, sem a ameaça daqueles considerados de fora, definir limites não se impunha como uma questão.

A noção específica de *terra devoluta* compartilhada por meus interlocutores, uma relação de trabalho que não se sustentou por muito tempo, além da fundamentação da ocupação daquele espaço em uma relação de amizade, evidenciam que não se trata da relação de morada tal como apontada pela literatura sobre os engenhos, na qual “se inscrevia como um elemento das relações paternalistas entre proprietário e empregado, fundadas em noções de dependência e de lealdade” (Welch et al., 2009, p. 37). Isso porque meus interlocutores não se percebiam como empregados, mas como amigos daquele que permitiu que ali permanecessem.

Palmeira aponta para o trabalho (no caso, nas usinas de cana no tempo dos engenhos) como elemento central que fundamenta uma relação de morada. Diz o autor:

A contrapartida da *casa*, ou do direito de plantar ou trabalhar, é o dever que tem o morador de trabalhar para o estabelecimento. A própria expressão *morador de condição* é indicativa disso. A *condição*, identificada em geral ao trabalho gratuito, remete antes à obrigatoriedade do trabalho para o engenheiro (2009, p. 208 grifos do autor).

Esse não era o caso de João e Sebastiana, que, mesmo após o fim do criatório de porco, mantiveram-se na localidade sem a necessidade de uma contrapartida, concebendo aquela terra como sem dono efetivo.

Além de propriedade e terra originariamente *devoluta*, Lavado também designa um *córrego* existente na região. Aliás, outro nome era também empregado para nominar o lugar: Cajueiro, em referência a outro *córrego* de mesmo nome, situado alguns quilômetros mais abaixo em relação ao *córrego* Lavado.

Assim, uma *terra devoluta*, uma relação de amizade e outra de compadrio deram a João e Sebastiana a possibilidade de se fixarem territorialmente em um lugar nomeado por *córregos*⁶. A chegada naquelas terras só foi possível pelo fato de João Magalhães ser muito *amigueiro*, modo pelo qual a maior parte de seus descendentes o define. E ele tinha muitos amigos porque “ajudava demais as pessoas”. Amizade e ajuda são duas palavras que costumam aparecer juntas, uma para explicar a outra. Uma amizade pode ser criada por meio da ajuda, e uma ajuda não deve ser negada a um amigo. Seu Magalhães era benzedor, curandeiro e parteiro; seus recursos para ajudar eram, portanto, saber lidar com doentes, fazer boas rezas, conhecer ervas apropriadas para cada enfermidade e realizar alguns partos. E era comum que as pessoas dessem seus filhos para o(a) parteiro(a) batizar, ou mesmo que não batizasse, o chamasse futuramente de pai ou de mãe, o que fez com que o leque de afilhados de João, ou de

⁶ Não há data precisa para o evento de sua chegada ao Lavado, mesmo porque foram algumas chegadas até a definitiva. Estima-se que a definitiva tenha ocorrido em 1956, quando nasceu o quinto filho do casal.

peças que o consideravam como um pai, fosse extenso. O caso de Seu Magalhães evidencia como um domínio de saberes específicos aparece como produtor de familiarizações entre não parentes, em um lugar onde a troca produtora de um compadre ou que reforça uma amizade é moralmente mais valorizada do que aquela mediada por dinheiro⁷.

Filhos de João e Sebastiana costumam enfatizar que herdaram as amizades produtoras da reputação do pai, tendo mantido boas relações com filhos e netos dos amigos de João. Assim explicou-me Dona Sebastiana:

João tinha muito amigo, não discutia com ninguém. É melhor ter amigo que dinheiro. [...] Nós, graças a deus, temos amigo! Não adianta nada ter dinheiro se não tem amigo. Eu nunca tive vontade de ser rica, o que eu sempre quis era não ter precisar, não ter que ir pedir na casa dos outros.

Enunciar relações de amizade (“nós aqui temos muito amigo”) é também uma forma retórica de equalizar relações assimétricas ou potencialmente assimétricas por aqueles que são considerados pobres (ver também Marques, 2011). Ao se colocarem como *amigueiros*, ou herdeiros de um homem *ajudador*, o grupo transita de uma posição de pobreza para a de portadora de saberes produtores de amizade.

Além disso, dinheiro por si só não faz reputação, e uma conquista territorial atribuída à amizade legítima a posse da terra com maior propriedade do que a aquisição resultado de um ato de compra que não se fez acompanhar de um uso legitimador da posse da terra. São, portanto, relações desmonetizadas de ordens diversas (compadrio, amizade, trabalho) que fazem de uma terra *seu* território, ou ainda, uma terra só tem dono legítimo se constituída por

⁷ Commerford (2003), em sua etnografia sobre sindicalismo e parentesco na Zona da Mata Mineira, traz uma abordagem interessante sobre processos de familiarizações entre não parentes e de desfamiliarizações entre parentes, a qual me inspirou para tal reflexão.

aquilo que chamam de movimento, ou seja, por relações que mobilizam pessoas.

A ideia de que dinheiro não basta para ser dono da terra remete em alguma medida à situação descrita por Woortman (1995) a respeito de sítiantes de Sergipe. Região considerada no período colonial “terra de refúgio” (em referência a Teixeira da Silva, 1981) de índios, negros e brancos pobres, a autora observa como a noção de propriedade mercantil é relegada pela de dono, aquele que trabalhou na terra. São indícios como o sítio, o roçado e a capoeira, reveladores desse trabalho passado, que legitimam a condição de dono de determinado sujeito.

No caso aqui analisado, o vínculo da terra à pessoa é produzido em ato, situação oposta à que produz um dono *no papel*, que obtém a terra legalmente, é seu proprietário, ainda que nunca tenha atuado sobre ela, situação condenável pelos Magalhães. Sebastiana fala com nostalgia de um passado no qual o mundo tinha mais gente trabalhando na terra do que cercas, em contraste com o mundo presente, repleto de cercas, mas sem gente.

Se a chegada ao Lavado é atribuída narrativamente aos movimentos, temperamentos, saberes e relações do pai, foram as relações da mãe que garantiram a permanência dos seus na localidade, como veremos. Depois de um primeiro momento criando porco *na meia* no Lavado, João e Sebastiana ainda se mudaram por cerca de dois anos para regiões vizinhas. Mas, por insistência da esposa, “cansada de andar por aqui e acolá carregando filho na cacunda” (a essa altura, já tinha cinco), fixaram-se definitivamente no Lavado. “Quem não para quieto, não junta monturo” – costuma dizer, justificando sua decisão de parar de andar. Segundo me explicou, monturo designa o local no *terreiro*, próximo da cozinha, onde são acumulados os restos de comida e, eventualmente, queimados. Era hora, portanto, de deixar de lado casas fugazes, facilmente desmancháveis ao sabor dos movimentos, para *criar monturo*.

As mulheres do Lavado e arredores me ensinaram que ter filhos é uma estratégia de se fixar, enraizar, *aquietar*, *criar monturo*,

ainda que temporariamente, em um mundo povoado de instabilidade. É um modo de criar permanências, espaciais e temporais, de contrabalançar a sina do pobre de *andar demais*. Dar existência a filhos e, em decorrência, elaborações de relações maternas, resultou no modo mais imediato encontrado por Sebastiana, não verbalizado como intencional, de permanecer no Lavado e, mais do que isso, de tecê-lo cotidianamente, com e contra os filhos.

Sebastiana considera que os filhos cresceram no deserto, pois o Lavado, no início, estava distante de quaisquer vizinhos. Por essa razão, diz que pôde criá-los com temperamento calmo e sem vícios em cigarro, bebida ou *malandragem* (Sebastiana fuma e bebe, mas não deixou que seus filhos tivessem os mesmos vícios). E, sendo calmos, ali permaneceram até os dias de hoje. No que diz respeito à permanência no território, a ênfase está dada no agenciamento da mãe na produção do temperamento de seus filhos, do temperamento como resultado de um ato de criação. Não apenas o temperamento, mas a própria produção do território Lavado e de seu povo tem no agenciamento materno grande centralidade, como veremos.

Espacialidades político-afetivas: os *de cima*, os *de baixo*

Se a origem do Lavado enquanto lugar de existência de meus interlocutores é produto de relações de amizade e trabalho na terra, na atualidade, é também expressão espacializada de segmentações em família.

O grupo se define como portador de dois *lados* (divisão esta que pode se dissolver parcialmente em situações específicas), manifestados na criação de duas associações comunitárias vinculadas às adesões políticas locais: uma formada pelos Magalhães *de cima*, que apoiavam, até 2014, o ex-prefeito Josimar e sua coligação – a do *lado de Lula* e do PMDB – e a outra pelos *de baixo*, que apoiavam o também ex-prefeito Robervaldo e sua *turma*, do partido de Serra, o 45. Robervaldo foi prefeito entre 2000 e 2007, e Josimar ficou no

poder entre 2009 e 2012. Dizem que o primeiro esteve impedido legalmente de se candidatar na última eleição e, por essa razão, sua esposa, Miriam, concorreu, venceu e é a atual prefeita (gestão 2013-2016).

A divisão do grupo não se manifesta apenas nas escolhas eleitorais: ela também está configurada no território onde vivem, existindo uma correlação relativa entre a adesão política e o lugar de moradia. Neste ponto do argumento, as noções de casa e configuração de casas, de Marcelin, podem ser inspiradoras para pensar a situação a ser narrada. Interessa-me aqui a ideia geral de que casa, em um contexto analítico sociocultural, “*est pensée comme processus (processo), indissociable à la construction permanente des liens traduits en termes de parenté*” (1996, p. 98) e, nesse sentido, é indissociável das redes de pessoas e hierarquias de casas pelas quais uma determinada casa se define (p. 99). Assim, construir uma casa, escolher um lugar para ela em detrimento de outro, é uma operação com impactos em rede, norteadas por casas construídas anteriormente e que interferirá em escolhas subsequentes. A definição de Marcelin me ajudará a evidenciar que, no caso analisado, a dinâmica de produção de casas produz continuamente o Lavado, conformando divisões e alianças entre parentes atribuídas discursivamente à política.

Uma casa pode aparecer para um Magalhães de mais de uma maneira: ela pode ser imaginada, um dever ser irrealizado; pode ser uma casa materializada e efetivamente ocupada; e também uma casa materializada, porém desabitada, mantendo assim uma existência, por assim dizer, incompleta. Desse modo, deparei-me com narrativas sobre casas que deveriam existir em determinado espaço, mas não existem por uma série de razões possíveis. Por outro lado, observei casas que existem concretamente, atribuídas a um dono, por vezes tendo seu quintal cuidado por ele, mas que permanecem inabitadas por dentro. E há, por fim, casas que, embora não pertençam a determinada pessoa, são seus espaços de habitação, produção de relações cotidianas e filiação política, existindo, assim, uma relação entre alianças políticas em família e as práticas do viver junto.

Todas as habitações do Lavado, construídas ou imaginadas, estão distribuídas ao longo da estrada de terra que corta o território, na margem direita do rio Paranã, dispostas mais abaixo ou mais acima em relação ao curso do rio. O grupo divide entre si espaços para a casa, para o pasto e para a roça: cada filho de Sebastiana possui terrenos específicos para essas finalidades, não necessariamente contíguos, subdivididos entre os filhos e netos desses filhos que lá habitam. Tais espaços não são dados previamente, mas produzidos em uma dinâmica de ocupações e desocupações, dando ensejo a disputas em família, como veremos.

Observei uma tendência à virilocalidade, também identificada em outros agrupamentos kalungas, e a opção inicial de todas as filhas de Sebastiana foi a de sair do Lavado assim que casaram, tendo retornado por razões diversas: fome e carência material, que fizeram a mãe trazer a filha para perto de si; a pedido de Sebastiana, para proteger o território em disputa; ou em função de uma viuvez. No entanto, ao retornarem, essas mulheres constroem suas casas mais afastadas da casa da mãe, geralmente do *lado de cima*.

Já os filhos homens possuem, em sua maioria, casas construídas mais próximas à da mãe, do *lado de baixo*. No entanto, uma filha viúva, apesar de manter uma casa *em cima*, permanece na da mãe para ajudá-la nas tarefas domésticas (tendo em vista que a matriarca tem mais de 90 anos) e identifica-se aos *de baixo*. O caso é revelador de que o lugar da casa atribuída à pessoa opera menos na composição *de cima/de baixo* do que o da casa efetivamente habitada. Segundo Carsten, “*kinship is made in houses through the intimate sharing of space, food and nurturance that goes on within domestic space*” (2004, p. 35).

Uma das filhas de Sebastiana casou-se e acompanhou o marido como caseira em uma fazenda vizinha, rio abaixo. Nela, muitos dos Magalhães já trabalharam, ora para o próprio dono, ora para si, antes de área ser atribuída a um dono. Com o consentimento do juiz aposentado, hoje proprietário daquelas terras, a área foi incorporada ao território a ser titulado como quilombola. Com tal incorpo-

ração, a *fazenda do Doutor Reinaldo* passou a ser parcialmente atribuída aos *de baixo*, ainda que não seja o espaço que chamam de Lavado, tendo sido por eles apropriada para a criação de gado – mediante o pagamento de uma taxa ao seu dono – e, conseqüentemente, tal filha, que casou e foi morar fora do território, agora está de algum modo dentro e é definida como uma *de baixo*. Assim, o Lavado por vezes é tomado como sinônimo de território quilombola, passível de ser titulado, e por vezes é definido como coisa distinta. Neste caso, a *fazenda do doutor* não é Lavado, mas é passível de ser titulada enquanto território quilombola em vista do trabalho na terra realizado pelo grupo no passado.

Há um único filho homem definido como *de cima*, já que sua casa materializada e efetivamente habitada está mais distante da de Dona Sebastiana, no outro limite do território. Ele conta que, quando casou, construiu sua morada bem próxima à da mãe, a pedido dela. Porém, pessoas de Nova Roma apareceram interessadas em *fazer uma posse* para vender parte daquelas terras. Para ter controle sobre a situação, o homem se mudou para aquele ponto. Curiosamente, ele é o único, dentre os homens, apoiador do *lado* do PMDB, como todos os demais moradores *de cima*; já a viúva e a filha acima mencionada seguem politicamente o *lado de Serra*, tal como seus parentes *de baixo* e diferentemente de suas demais irmãs.

Com a saída das filhas mulheres para as terras de seus maridos (ou para o local onde trabalhavam) e a saída dos filhos homens à procura de trabalho e melhores condições de vida, os Magalhães filhos de Sebastiana dispersaram-se para Brasília, Goiânia ou regiões vizinhas ao longo dos anos 80 e parte dos 90, entre muitas idas e vindas, ficando a ocupação permanente do Lavado limitada a poucas pessoas. Foi aquilo que por ora chamo de disputas de terra que os motivou a diminuírem a frequência das *andanças*. Uma de suas filhas, que morava no povoado do marido, voltou e fez sua casa no Lavado a pedido da mãe Sebastiana, quando as disputas se tornaram mais intensas e o grupo corria o risco de ser expulso daquelas ter-

ras. Um de seus filhos, como foi dito, ocupou a outra extremidade do território, mais acima, de modo a garantir que aquele lado estivesse protegido. Outro filho morou dois anos em Brasília e diz que também voltou junto com outro irmão “porque o povo estava tomando [a terra]”. Mas não se trata de qualquer volta: ambos são casados, com filhos e têm suas próprias habitações próximas à da mãe. Mesmo nos dias de hoje, mais calmo e sem ameaças de perder o território, esse filho conta que não se muda de vez, mas apenas temporariamente, para trabalhar, *por causa de mãe*.

Sebastiana também teria interferido na definição do local de construção da casa desse seu filho logo após o seu casamento. A mudança para o terreno da mãe, *embaixo*, não fez com que a terra onde pretendia construir a sua casa deixasse de ser considerada dele. Ele mantém o terreno, utiliza-o para a roça, destaca o local onde deveria ser sua casa e reconhece que mora no terreno da mãe.

Outro filho mora na casa da mãe e aguarda o dia de se casar com sua namorada (uma *prima segunda* que vive em Goiânia) para construir uma casa em seu terreno, do *lado de cima*. Há dois anos ele roça ocasionalmente o espaço onde será construída sua futura morada, ainda que, na indefinição sobre seu casamento, não a construa de fato e o tempo de indefinição faz com que o mato volte a crescer.

Nesses dois casos, os filhos optaram por manter um terreno do *lado de cima*, e em um deles o motivo alegado foi o desejo da companheira de morar mais afastada da sogra. Nesse sentido, há uma regra mais evidente de as filhas mulheres manterem casas e terrenos mais afastados da mãe, mas no caso dos homens a regra de fazer sua casa invariavelmente próxima da mãe nem sempre é realizada e, ainda que o afastamento se realize apenas potencialmente, ele é colocado como uma possibilidade. No entanto, não se trata de um afastamento para outra localidade, mas sim no próprio interior do Lavado.

A essa altura, o leitor poderia supor a preexistência de regras de distribuição de terrenos em parcelas pela mãe aos filhos homens, que evidenciaríamos lógicas locais de herança e sucessão territorial e

poderiam ir de encontro com as escolhas dos chãos de casa. Devo alertar que isso não está em questão entre meus interlocutores. Virilocalidade, neste caso, significa não mais do que uma tendência de a mulher *seguir o marido* na definição de onde morar após o casamento, e de forma alguma está relacionada a qualquer prática de transmissão de terras.

Conforme explicitarei, meus interlocutores eram pessoas que até poucas décadas atrás não mantinham relação duradoura com uma única terra, andar e se dispersar pela região do rio Paranã, *caçando melhora*, era a regra. Nesse sentido, desde que se fixaram no Lavado, a distribuição dos espaços em família não aparece como orientada por qualquer prática anterior, tampouco fixada em termos de regras preestabelecidas. E aqui volto à ideia de que o vínculo com a terra é produzido e desfeito em ato.

Isso não significa que tais dinâmicas de apropriação, carregadas de tensões, não sejam precedidas por reflexões sobre os limites e possibilidades para as escolhas de terrenos (espaços para roças, pastos e chãos de casa). Um de meus interlocutores, por exemplo, entende que é preciso escolher um único terreno e nele trabalhar, e condena pessoas que ficam mudando o lugar da roça dentro do Lavado a todo o momento. Outra diz que “tem gente que é errada”, que faz a casa quase dentro da roça do outro.

Deste modo, escassez material (*precisão*), relações matrimoniais com virilocalidade tendente, áreas adequadas para plantio e para pasto, vínculos e tensões entre irmãos, bem como estratégias para garantir e produzir o Lavado, são elementos que se combinam na definição dos locais onde as pessoas vivem, fazem roças e constroem casas, configurando o binômio *de baixo/de cima* em íntima relação com adesões políticas, sendo a intervenção materna fator fundamental para tal configuração.

Tal intervenção é tão fundamental que, se o nome da família e do território perante o Estado é do patriarca (Magalhães) e a figura de João parece estar relacionada à fundamentação de um direito legal à terra, é pela mãe que o vínculo com o Lavado é ga-

rantido e perdura no tempo. Mesmo porque Seu Magalhães faleceu em 1977, muito antes de sua família virar Família Magalhães, de seu *pedaço de chão* virar alvo de disputa e constituir-se como território quilombola.

E aqui entro em outro elemento que reforça tal compreensão do lugar: o fato de João ter mantido duas uniões matrimoniais simultâneas, a primeira com Sebastiana e a segunda com a falecida Delfina, mulher casada com o pai de Sebastiana (sua madrastra), que teria ajudado a criá-la e, em seguida, mantido um relacionamento com João. Dizem que na margem direita do rio Paranã ficava a família de João com Sebastiana, e na margem esquerda a de João e Delfina. Parte dos filhos de Delfina eram filhos do pai de Sebastiana, portanto, irmãos de Sebastiana, e a outra parte, filhos de João, portanto, irmãos dos filhos de Sebastiana, e alguns deles só descobriram o verdadeiro pai na vida adulta. Além disso, conforme foi dito, João ainda teve outro casamento com filhos antes de sair do Kalunga e conhecer Sebastiana e Delfina.

Contudo, apenas os descendentes de João com Sebastiana são identificados ao nome Magalhães e ocupam o território do Lavado: os filhos de Delfina e também os de João com sua primeira esposa Kalunga são parentes, mas não possuem o mesmo *direito*, pois nunca ocuparam aquelas terras. No caso de Delfina, seus filhos não se fixaram em um único território, como os de Sebastiana: cada um dos que ainda são vivos *tomou um rumo* e mora em uma região do nordeste goiano ou em Goiânia.

Até o momento, falei sobre certa dinâmica relativa às pessoas que habitam ou voltaram a habitar o Lavado, centrada na segunda geração da família. Da terceira geração em diante, a maioria já não reside lá, o que não as impede de pertencer ao Lavado e, mais do que isso, pertencer a um dos *lados*, espacial e politicamente. Residir ou não no Lavado é, em boa parte dos casos, uma decisão contingencial e provisória. Alguma oportunidade de emprego, estudo, *caçar melhora*, são acontecimentos que movimentam as pessoas para fora. Mas tal evasão nunca se impõe de forma definitiva, também

em função do vínculo com a mãe, que as movimentava para dentro. Um homem da terceira geração disse que trabalha em Goiânia há dois anos, mas a casa dele mesmo é no Lavado, onde está a mãe. É para lá que ele pretende voltar quando ficar mais velho. Já uma mulher da terceira geração me contou que não vai morar em Goiânia por causa de suas filhas pequenas (ter filhos impõe *juntar monturo*) e também porque não quer deixar a mãe só. Outro neto de Sebastiana namora há alguns anos uma mulher de outro povoado de Nova Roma. Diante da recusa da moça em ir morar no Lavado, ele passou um tempo vivendo no outro povoado, mas voltou por causa da mãe. Na fala dela: “Deu dor no coração de Robertinho sair atrás dessa mulher dele! O homem governa e a mulher que vai atrás! Eu reclamei, reclamei e ele voltou”. A queixa da mãe expressa a regra, não respeitada pelo filho, de a mulher casada seguir o homem (deslocando-se, seja para seu território de origem, seja para alguma fazenda onde ele trabalha), e não o contrário.

No que diz respeito aos *lados* de pertencimento da terceira geração em diante, Marcelinho, neto de Sebastiana e presidente de uma das associações comunitárias dos Magalhães, não mora mais no Lavado desde a adolescência, quando saiu para a cidade com o intuito de terminar os estudos e trabalhar. Mas sua saída não o impede de ser, afetiva e politicamente, um *de baixo*, pertencendo à casa de Dona Sebastiana. Afinal, ali nasceu e foi criado, em parte pela mãe, que lá morava quando solteira (ela não se casou com o pai de Marcelinho), em parte pela avó. Marcelinho não fez casa no Lavado, mas tem a casa da avó como casa de referência, mais do que a atual casa da mãe e do padrasto, na antiga *fazenda do Doutor Reinaldo*. O mesmo pode ser dito em relação ao seu irmão. Nesse caso, o lugar de pertencimento é dado pela casa de criação, ou seja, o que importa não é a casa onde a mãe está, mas a casa onde se vivenciaram relações maternas, onde se compartilhou comida, onde se aprenderam hierarquias. Lembro mais uma vez de Carsten, ao abordar o poder evocativo das casas habitadas na infância, capazes inclusive de carregar significações políticas mais amplas, em seu poder de evo-

car permanências (e resistências) a despeito de geografias despedaçadas ou deslocamentos da história decorrentes, naquele caso, de situações coloniais mencionadas pela autora (2004, p. 31-32).

Diferentemente dos Magalhães da terceira geração pertencentes ao *lado de baixo*, que não fizeram casas no Lavado, alguns netos de Sebastiana do *lado de cima* lá possuem casas desde que casaram, tendo permanecido temporariamente, alguns até a atualidade, no território. No entanto, aqueles que casaram e fizeram casas, mas saíram de lá para trabalhar, levando as esposas e os filhos, ao fazerem retornos pontuais em períodos de festa ou de política, não ficam nas casas que construíram, mas sim na da mãe, onde foram criados. E, ainda que a casa construída na ocasião do casamento permaneça inabitada, ela é intransferível a qualquer outro membro da família que venha a se casar posteriormente, a não ser emprestada, de forma temporária. Assim, se por um lado há uma maleabilidade na produção de casas, podendo ser facilmente construídas e deixadas de lado, o vínculo a um dono originário não é maleável.

Por fim, dificilmente o nome de um afim será evocado como dono, apenas os dos descendentes diretos de Sebastiana, inclusive mulheres.

Casas e adesões políticas: assimetrias dos *lados*

Se o grupo analisado é todo composto por descendentes ou afins de uma única mulher, e o Lavado é percebido a partir de uma segmentação *entre de cima/de baixo*, a situação evidencia não apenas vínculos, mas também rupturas com a mãe. Assim, devemos supor que os *de cima* produziram maiores afastamentos em relação a Sebastiana – que, por sua vez, não são homogêneos, possuem variações contextuais – e entre cada um dos que habitam *em cima*. Há casos mais extremos de afastamentos, nos quais atitudes que expressam vínculo familiar são evitadas entre habitantes de *lados* opostos e por vezes lamentadas: “Tem uma madrinha minha que nem dá a benção, eu tenho que ir atrás dela para pedir a benção, porque ela

nem olha na minha cara por causa da política”. Existem também aqueles casos em que o afastamento entre moradores de *lados* opostos é mínimo, ocorrendo apenas ocasionalmente em contextos definidos como políticos, e a pessoa *de cima* tem circulação cotidiana *embaixo* e vice-versa.

A visita é um bom produtor e indicativo dessa dinâmica de familiarizações e desfamiliarizações, já que a circulação de pessoas em diferentes casas é prática minuciosamente vigiada por todos. E não se trata apenas de saber quem esteve em que casa, mas com qual pretexto e como lá agiu: se entrou na cozinha ou ficou apenas na área da frente, se aceitou a comida oferecida, se a visita foi curta ou demorada, se houve trocas de alimentos plantados nos quintais. Houve situações, por exemplo, em que uma pessoa *de cima* acompanhou uma visita minha a outra *de baixo*, mas manteve-se na área da casa, sequer entrou na sala, e recusou a merenda oferecida pela anfitriã⁸.

Em situações nas quais disputas políticas estão em evidência, como reuniões em uma das casas do Lavado com agentes do governo estadual de lado oposto, a comensalidade pode ser parcialmente recusada, atitude considerada forte para marcar uma oposição. Contudo, se a comensalidade pode ser recusada em determinados contextos, nas festas de santo a situação é diversa. Nesses casos, a despeito da oposição dos lados, a refeição é consumida coletivamente, assim como a reza e a dança, o que demonstra como a festa permanece sendo entendida como um reduto de união, que exige de modo mais imperativo a comensalidade.

A essa altura, poderia colocar em questão se práticas como a da comensalidade e a da coabitação são causa ou consequência de

⁸ Há uma série de trabalhos em antropologia que se detém nas dinâmicas de circulação de pessoas entre casas como elemento de convivialidade e mecanismo de controle e aqui destaco aqueles elaborados pelos pesquisadores vinculados ao Nuap, tais como Comerford (2003), ao abordar certa sociabilidade agonística na Zona da Mata de Minas Gerais; Carneiro (2010), em tese dedicada aos modos de comer e conversar do “povo dos buracos”, no norte de Minas Gerais; e Lima (2011), com uma tese dedicada a discutir as práticas de convivialidade, tendo como enfoque a visita e suas correlatas – a ajuda e a conversa – no cerrado mineiro.

dinâmicas de aliança política, se existiria uma anterioridade de uma em relação à outra. Porém, penso que essa não seja a melhor pergunta a ser feita a partir das narrativas aqui presentes, tampouco que da questão se possa esperar uma resposta de sentido único. Em vez disso, interessa-me transitar pelos encontros entre as práticas familiares do viver junto e relações percebidas como de ordem política, como uma é produzida, ou simplesmente esbarrada, causando ruídos, na outra.

Algo importante não foi devidamente destacado até o momento: o fato de a mãe Sebastiana habitar um dos lados (*embaixo*), o que faz com que a dicotomia *de baixo/de cima* seja, de saída, assimétrica. Assim, é possível observar usos e estratégias de ocupação do Lavado distintas à luz dessa assimetria. Um caso mais evidente disso diz respeito às já mencionadas apropriações, por filhos homens, *de baixo*, de terrenos *em cima* para pasto, roça ou construção de casa futura. A prática foi por vezes condenada e alvo de discussão entre os núcleos familiares *de cima*, onde alguns consideram *usura* querer um terreno ali tendo em vista que habitam o outro lado, onde já há terra suficiente.

Soube de situações nas quais um *de baixo* teria sido questionado por ter se apropriado de um terreno e colocado sua roça muito próxima da casa de uma *de cima*. Houve também disputa passada de um filho *de baixo* com uma filha *de cima* e seu esposo, em função de uma porção de terra apropriada pelo primeiro, *em cima*, para criar gado. O filho de baixo recorreu à polícia local, que por sua vez não quis interferir *em assunto de família*.

Quando o homem *de baixo* tocou no assunto comigo, em entrevista, perguntei-lhe como pretende fazer para resolver o problema da terra disputada. E ele me respondeu:

o que eu tenho que decidir é ou eu ou então a justiça, que eu não sou muito de botar a família no meio. Depois no dia de amanhã não estão culpando que eu pus família no meio. Tem que medir, ver o quanto é pra cada um para depois legalizar tudo.

Mesmo demonstrando saber que o título emitido pelo Inca será coletivo e *pro indiviso*, ele enuncia uma forma desejável de conduzir a situação por meio da justiça, que teria o poder de medir, dividir e legalizar a terra.

A situação inversa – um *de cima* se apropriar de um terreno *embaixo* – é colocada como impensável por um homem *de cima* (um afim de Sebastiana), ao afirmar que tal atitude poderia desencadear tensões intensas. Assim, se por um lado não há regra de distribuição de parcelas de terrenos entre os filhos, por outro, determinadas práticas de ocupação são mais toleradas do que outras, ou mais permitidas em um grupo de irmãos, em detrimento de outro.

A essa assimetria relaciona-se outra, menos explícita discursivamente, que diz respeito à já mencionada virilocalidade tendente. Os filhos homens, em sua maioria vivendo no *lado de baixo*, estão no território desde sempre, ainda que saiam temporariamente para trabalhar, ao passo que a presença das filhas mulheres no local é em geral vista como posterior a uma saída inicial e justificável por razões contingenciais. Há, assim, narrativas de conflitos passados de homens contra mulheres a propósito de uma suposta permanência prolongada da mulher com seus filhos na casa da mãe. Esse tipo de situação já aliou mulheres de ambos os lados, que teriam mobilizado o argumento de que todos os filhos e netos de Sebastiana têm direito ali.

Outro elemento produtor de assimetria diz respeito ao *lado* que está no poder na prefeitura, se aqueles *acompanhados* pelos *de cima*, ou se os *acompanhados* pelos *de baixo*. Aqui se torna mais uma vez evidente como *lado* designa uma configuração espacial do Lavado e ao mesmo tempo alianças políticas, sempre elaboradas de modo binário. Assim, na gestão do *lado do PMDB* (2008-2012), alguns *de cima* tinham posição privilegiada em relação aos *de baixo*, pois sabiam de antemão das movimentações do prefeito e de seus funcionários, tendo maior possibilidade de articular encontros de quilombolas em outros municípios, conseguir transporte da prefeitura para determinado fim, ou, ainda,

ter controle sobre a caminhonete da escola, que leva os alunos e suas mães de volta ao Lavado às sextas-feiras e retorna à cidade aos domingos. Em geral, as mães do *lado* correspondente ao prefeito têm maior poder de decisão sobre o horário de saída e chegada da caminhonete, bem como acesso a lugares privilegiados no veículo, na frente e não na caçamba.

Um *lado* do Lavado não tem mais poder sobre outro de forma homogênea quando tem seus aliados políticos no poder, mas apenas aqueles de fato mais envolvidos nas atividades políticas, que se posicionam de modo mais explícito. Quanto maior a adesão e o posicionamento político, mais se ganha quando os seus estão no poder, e também mais se perde quando não estão, já que serão *marcados e perseguidos* pelos opositores (sobre marcação política, ver Perutti, 2015).

Uma ação possessória, dois movimentos

Já abordei os movimentos de constituição do Lavado sob o ponto de vista das relações maternas, fraternais e das dinâmicas de elaboração de casas e escolha de terrenos, tendo passado rapidamente pelo tema das adesões políticas. Agora, interessa-me abordar com mais vagar as ameaças fundiárias percebidas como externas que motivaram parcialmente a produção do Lavado e a composição das casas, e como o binômio *de cima/de baixo* é formulado a partir das narrativas sobre conflitos territoriais e presença do Estado.

Os Magalhães tiveram contato com a ideia de que eram quilombolas em função das pressões fundiárias, iniciadas na década de 1970, mas que se intensificaram em 1992, quando surgiu uma família alegando ser herdeira da Fazenda Lavado. Com o falecimento do suposto último comprador da Fazenda Lavado, a viúva Edite e seus filhos passaram a reivindicar tal propriedade, e entraram com uma ação possessória para retirar os descendentes de Sebastiana e João de lá. O filho mais velho do casal considera que a reivindicação da

propriedade de uma fazenda que nunca foi sequer vista pelos herdeiros é alvo de desconfiança. Como ser dono de uma terra onde nunca se esteve, nunca se trabalhou? Lembremos que, quando Seu Magalhães chegou ao local, a terra era entendida como devoluta, ainda que pudesse ter um nome de proprietário *no papel*.

Viriato era o advogado e, segundo os Magalhães e o relatório do Incra, era também pistoleiro a serviço dos tais herdeiros, e teria acordado expulsar aquelas pessoas em troca de parte da fazenda. Os Magalhães relataram que Viriato destruiu suas cercas, amarrrou as patas de seu gado, roubou produtos de sua roça e os ameaçou de morte. Quando as ameaças eram denunciadas, a polícia local nada fazia.

Por ora, é necessário um retorno às elaborações feitas linhas acima acerca das práticas do viver junto. Para minha surpresa, foi-me dito que o advogado pistoleiro, em algumas ocasiões nas quais chegou à casa de um Magalhães, foi bem recebido tal como uma visita deve ser: convidado a entrar, almoçar, tomar um cafezinho, merendar. A situação contrasta com aquela por mim descrita acerca da recusa de pessoas de um dos lados da família em comer na casa do parente de lado oposto. Porém, trata-se de um contraste meramente aparente: se comensalidade e permanência na casa de outro produz vínculo, não se trata de qualquer vínculo, mas sim de um vínculo de tipo hierárquico, que coloca o anfitrião e a pessoa que produziu a comida em posição superior em relação àquela que come. Afinal, “ele comeu na minha casa, não pode me tratar de qualquer maneira”. No caso de Viriato, capaz de atitudes imprevisíveis de destruição, sua recepção tal como uma visita foi também uma maneira de levá-lo para o terreno conhecido da casa, em uma inversão, ainda que temporária, de poderes e posições. Familiariza-se como forma de manter um controle, ainda que relativo e apenas temporário, do outro. Nesse sentido, o não comer no contexto de relações antagônicas entre parentes configura-se como uma recusa em submeter-se às já conhecidas hierarquias da casa, uma opção por manter-se em posição de relativa igualdade em relação ao outro parente.

É inevitável lembrar dos ladrões de gado cretenses estudados por Herzfeld. Inspirados nos “guerrilheiros revolucionários da Guerra da Independência (Kleftes, literalmente ladrões) e rejeitando as autoridades de Atenas como turcos virtuais, deliciavam-se a tratar os investigadores da polícia com hospitalidade ritualizada, informando-os depois que tinham acabado de comer as provas” (Herzfeld, [1985] apud Herzfeld, 2008, p. 53). Aqui, do mesmo modo, há um uso de regras de hospitalidade características do lugar com opositor de modo a criar uma inversão temporária de poder.

Foram movidas duas ações judiciais de despejo conduzidas por Viriato tendo como réus Severino (em nome de toda a família, em 1992) e depois Januário (em outra ação movida em 2003). Nesta, o advogado usou como estratégia associar os Magalhães ao fato de serem quilombolas, oriundos do território Kalunga, para reforçar a ideia de que o grupo deveria sair daquela área, que teria sido ocupada há apenas poucas décadas por Sebastiana, João e seus descendentes, e voltar para seu lugar de origem, o Kalunga. Segundo Geralda, esposa de Severino,

O que fez a gente entender o que era quilombola foi no processo mesmo, no dia que o Viriato colocou no processo de despejo que eles eram descendentes de quilombola, que então não precisava disso aqui. Colocando que, por eles serem descendentes, eles podiam ir pra área [de onde] eles eram.

De acordo com o relatório antropológico do Incra, na lógica do advogado, “como havia um grande território pertencente aos kalungas e os Magalhães eram seus descendentes, esses estavam no lugar errado” (Almeida, 2007, p. 44).

No início dos anos 2000, os Magalhães pediram ajuda a vereadores e políticos locais com quem já mantinham contato para resolverem o problema e, como já votavam *para lados diferentes*, tendo diferentes aliados, dois movimentos paralelos ocorreram. O pri-

meiro foi centrado em Severino, o filho de Sebastiana, *de cima*, que mora na outra extremidade do território. Ele que comparecia às audiências relativas à ação possessória, e é considerado um dos principais membros do grupo que teria reagido.

A ordem de despejo recebida em 2003 pelos Magalhães fez com que Severino fosse com Laerte, dono de terras vizinhas, ao fórum de Formosa, onde corria o processo, tentar um acordo para impedir a expulsão fundiária da família. O filho de Sebastiana já estava sem esperanças de ser ouvido pelo promotor; no entanto, ele não apenas foi recebido de imediato, como ainda conseguiu desmentir a premissa da ação judicial de que ocupavam a fazenda há pouco tempo e, por isso, deveriam sair.

Isso porque a conversa com o promotor foi interrompida por *um menino*, supostamente um secretário do fórum. O rapaz, assim que viu Severino, o cumprimentou afetuosamente. Era um novo-romano, de quem o promotor aproveitou o testemunho espontâneo, em diálogo narrado por Severino:

- Você conhece ele lá de quanto tempo?
- Desde quando eu me entendia por gente que eu já via ele lá.
- E você tem quantos anos?
- Eu tenho 34 anos.

Aí que ele [o promotor] mostrou pro menino [o processo]. E ele [o menino]:

- Nãããã, isso aí é conversa! Se o senhor quer saber, quem dá a dica mais fácil pro senhor é meu tio, que é mais velho do que eu e conheceu o pai dele lá.

[...] Ele [o promotor] pegou logo o jogo dos caras, estava com a mentira na mão! [O promotor disse:]

- Aqui é o seguinte, o mais fácil é ir atrás da Fundação Palmares. Ela vai tomar providência pra vocês.

Wilton, o *menino* mencionado, foi cuidado por Geralda, esposa de Severino, quando criança, e teria *a maior amizade, o maior respeito* por ela. Sua fala diante do promotor, segundo Severino, foi entendida como ajuda de um amigo. O encontro contingente entre ele e o rapaz teria mostrado ao promotor a mentira contida na ação possessória. Assim, ao dizer que eram kalungas e estavam há pouco tempo no território, o advogado deu todas as condições para que seus clientes perdessem a ação em função de uma informação falsa (o tempo de ocupação) e de definir os *invasores* como quilombolas, o que possibilitaria a garantia da titulação do território que ocupavam com base na Constituição Federal.

No polo oposto ao de Severino, Januário, *de baixo*, conta-me outra narrativa sobre os desdobramentos dessa ação de despejo, distinta daquela do irmão *de cima*. Em março de 2004, o então prefeito Robervaldo soube que Lula estaria presente no Engenho II, um povoado Kalunga do município de Cavalcante, para lançar o Programa Brasil Quilombola. O prefeito os avisou e combinou de levá-los, com seu secretário e quatro vereadores, ao encontro de Lula. Todos os filhos de Sebastiana foram, inclusive aqueles que não apoiavam Robervaldo, afinal, queriam encontrar Lula pessoalmente.

Um secretário do governo municipal fez a *papelada* para eles levarem ao presidente. Januário não soube precisar qual *papel* foi produzido para essa ocasião, mas o relatório antropológico do Inkra traz a cópia de um ofício do mesmo período assinado pelo prefeito, vice-prefeito e nove vereadores endereçado ao então ministro da justiça Marcio Thomaz Bastos narrando a situação de conflito vivida pelos Magalhães, que teria culminado na ordem de despejo, e solicitando interferência do governo federal. Outros membros da família também falam de um abaixo-assinado que contou com a assinatura de vizinhos e amigos de Nova Roma, solicitando medidas cabíveis de modo a reverter a ação de despejo sofrida pelos Magalhães. O fato de quase todas as pessoas demandadas terem aceitado assinar o documento é mencionado como mais um sinal de que eles *têm muito amigo* em Nova Roma.

Januário narrou que, no caminho para Cavalcante, encontraram Gilmar, um comerciante, genro da filha do falecido Simplício, que decidiu os acompanhá-los. Lula chegou do alto, em um helicóptero, fez seu discurso para uma multidão de pessoas de vários povoados e logo ia embora, e até então ninguém estava com coragem de enfrentar a multidão e dar o documento para ele. Foi quando Gilmar pegou o papel, *entrou no meio do povo*, chamou Lula e lhe entregou em mãos. Estava lá, o papel dos Magalhães, bem nas mãos do presidente. A atitude do amigo foi definida por Januário como de grande valor, que contribuiu decisivamente para o reconhecimento do grupo perante o governo. No mesmo dia, segundo disse-lhes Robervaldo, o presidente teria enviado uma resposta à prefeitura dizendo que tomaria providências em relação à situação narrada naquele papel.

Por ora, é necessário lembrar as narrativas dos Magalhães de que seriam herdeiros das amizades de João. Dentre elas, a mais destacada pelo grupo é com a família Rocha. Altino Rocha era um genro de Simplício, marido de Etelvina, ambos falecidos compadres de Dona Sebastiana. Família de comerciantes mais bem estabelecidos em relação aos Magalhães, muitos dos Rocha são atuantes na política local, inclusive um dos filhos de Etelvina, que também esteve no evento, é o atual vice-prefeito de Nova Roma (gestão 2013-2016), e o genro de Etelvina, que entregou o papel nas mãos de Lula, já foi vereador. Além disso, as filhas mais novas de Sebastiana consideram Etelvina uma segunda mãe, pois moraram em sua casa por um tempo enquanto estudavam o primário no povoado vizinho de Ourominas, tendo recebido dela importante ajuda. Lindalva foi, inclusive, batizada por Etelvina. Assim, a narrativa *de baixo* sobre o contato com Lula é toda permeada pela presença e intervenção da família Rocha, em uma repetição do feito de Simplício, que teria contribuído para garantir-lhes a ocupação do Lavado. São os *de baixo* que possuem maior proximidade com eles, estando do mesmo *lado* na política. Sobre a suposta repercussão da ajuda de Robervaldo entre os *de cima*, um jovem *de baixo* fez a seguinte narrativa:

Severino, que estava junto com os outros [políticos], não quis entender que eles [os de Robervaldo] estavam ajudando também, fazendo uma coisa boa, pensou que eles estavam querendo desviar, tomar, entendeu? [...]

Meu tio Severino estava mexendo com esses amigos dele, inclusive um é advogado, irmão do ex-prefeito [...] lá em Nova Roma, que era do lado do PMDB. Ele é advogado lá em Brasília, aí ele estava ajudando eles desse lado. Era amigo, tinha moral lá em cima, lá em Brasília, estava ajudando. Mas logo, logo, também surgiu a vinda do presidente, que o prefeito [Robervaldo], que meu tio Severino era contra, ajudou. E nós cá, que era do lado do prefeito, reconheceu a ajuda dele e agradeceu. E nós ficamos do lado de quem estava dando apoio pra nós, vendo a coisa sair mais rápida. [...] Aí foi onde que começaram as brigas, começou a divisão.

O curioso da narrativa desse jovem é o fato de, por um lado, localizar a origem da divisão familiar nesse período de gestão de Robervaldo e de contato com o governo federal e, por outro, já supor uma divisão anterior relativa às adesões políticas da família para explicar a dupla movimentação dos Magalhães com vistas a reverter a ordem de despejo. Em outras palavras, uma segmentação anterior é pressuposta na mesma narrativa que atribui à origem da divisão um momento posterior⁹.

O jovem usa a palavra *briga* para referir-se às divisões estabelecidas no Lavado. Mais do que circunstanciais, *brigas* são uma forma frequente de estabelecer ou falar sobre relações por parte dos meus

⁹ Oriente-me por certa abordagem do conflito não como elemento desagregador, por oposição às relações entendidas como de solidariedade (Marques, 2002, p. 26). Chaves, Comerford e Marques são elucidativos em relação ao tratamento que deram ao conflito: “[...] propusemo-nos tomar tais fenômenos em sua positividade e, nesse propósito, recusamos tratá-los como episódios disruptivos que pressupõem, a priori, soluções restauradoras de um equilíbrio igual ou distinto do momento anterior, supostamente pré-conflitual. Mais do que sua função, indagou-se sobre como eles operam”. (2007, p. 29).

interlocutores. No caso do Lavado, se por um lado constroem sua imagem como herdeiros de um *amigueiro* que *nunca brigou com ninguém*, e o Lavado aparece na origem como ponto de intersecção de relações de amizade, tal imagem convive com a da briga para compor narrativas do lugar. Nesse sentido, quando pergunto a um Magalhães como ou quando o Lavado começou para eles, posso esperar duas respostas: aquela que lembra o convite de Simplício a João para criarem porco *na meia*, ou alguma narrativa relativa às disputas territoriais que teriam dado origem ao contato com o Incra e a uma divisão entre *de cima* e *de baixo*.

Nesse período de reconhecimento do grupo como quilombola, o advogado que conduzia a ação possessória, ao se dar conta de que não ganharia a ação, mudou de estratégia e tentou um acordo, oferecendo parte daquelas terras aos Magalhães, que por sua vez aceitaram a proposta. No entanto, sua cliente, Edite, recusou o acordo, e Viriato, além de não informar os Magalhães sobre tal recusa, intensificou as intimidações ao grupo com a derrubada de cercas e ameaças de morte, que se estendiam a outras famílias da região que ele também tentava expulsar das terras. Até que, no mesmo mês do encontro com Lula, Viriato foi assassinado nas proximidades da Fazenda Lavado por um pistoleiro, e a polícia nunca descobriu a identidade do mandante. Com a morte do advogado, os ditos herdeiros ficaram com parte das terras que disputavam, vizinha àquelas ocupadas pelos Magalhães, resultado das expulsões do falecido advogado por meio da intimidação (Almeida, 2007, p. 60), e outra parte será desapropriada pelo Incra.

Após o incidente, e com o reconhecimento do grupo como quilombola perante o governo federal, houve articulações paralelas entre cada uma das metades da família para a criação de duas associações comunitárias¹⁰. Cada um dos *lados* afirma que a sua associa-

¹⁰ Uma das condições para a expedição do título da terra a uma comunidade quilombola é a criação de uma pessoa jurídica. Ou seja, o título não é expedido a um conjunto de pessoas, mas a uma associação comunitária, conforme Art. 17 do Decreto 4887/03, que regulamenta o procedimento de identificação, demarcação e titulação de terras quilombolas.

ção foi constituída antes que a dos outros, atribuindo ao outro *lado* a responsabilidade pelo movimento de divisão. A associação *de baixo* contou, principalmente, com pessoas da terceira geração da família, e eles justificam tal decisão em função das orientações do advogado do governo do estado, de que era necessário que pessoas mais jovens ficassem à frente, pois eram mais instruídas para participar de reuniões e fazer anotações. O então presidente dessa associação afirma que todos os filhos de Sebastiana participaram da assembleia que a constituiu.

No entanto, os *de cima* negaram que tivessem participado, dizendo que organizaram, com o apoio dos políticos com quem mantêm amizade, outra associação, dirigida, sobretudo, pelos mais velhos. Uma das diretoras argumentou que são os filhos que conhecem melhor a história daquele lugar e que têm mais direito sobre o Lavado e, portanto, devem estar à frente da associação. De seu ponto de vista, não adianta priorizar os da terceira geração se eles nem têm casa no território, saem para trabalhar e tampouco se lembram de tudo que aconteceu desde que os Magalhães passaram a ocupar o Lavado.

O caso é revelador de ordens de precedência sobre o Lavado que se tornam mais explícitas, e, por vezes, alvo de controvérsia em situações de tensão em família: quem é filho de Sebastiana tem mais direito sobre o Lavado e maior legitimidade de responder pelo lugar do que netos, os netos mais do que bisnetos, os bisnetos mais do que tataranetos; quem habita o Lavado tem mais direito do que aquele que não habita; quem tem casa no local tem mais direito do que aquele que não tem; consanguíneos de Sebastiana têm mais direito do que afins. Tais ordens de precedência não possuem o mesmo peso, tampouco estão estabelecidas de antemão; hierarquias são frequentemente reelaboradas, numa tentativa constante de fixá-las pelo discurso em cada nova situação na qual são postas em evidência, e as práticas cotidianas de apropriação e produção do Lavado as tencionam com alguma frequência.

A constituição da associação dos *de cima* é vinculada ao contato com a Fundação Cultural Palmares, feito por esse *lado* da família

durante o período de conflito com Viriato. Após intervenção do procurador de Formosa, Severino e Geralda procuraram o órgão, que os informou sobre a necessidade de constituir uma associação. Já a associação dos *de baixo* foi constituída com a presença do governo do estado, tendo em vista a ida do já mencionado agente do governo à comunidade.

Movimentar para fixar fronteiras

Foi em 2006 que o Incra chegou à Fazenda Lavado para a elaboração do Relatório Antropológico da Comunidade Quilombo Família Magalhães¹¹. Em *paper* escrito após a produção do estudo, o antropólogo responsável fez um breve relato das estratégias usadas pelos Magalhães para a definição dos limites do território a ser titulado. Conforme argumenta o autor:

Com a entrada em campo deste novo agente [o Incra] e diante da possibilidade de terem suas terras tituladas, assistiu-se a um verdadeiro reordenamento na dinâmica social local. O território tradicional, até então entendido como um elemento vivo, fluido e dinâmico, de fronteiras porosas que sempre oscilaram, ora expandindo e ora encolhendo, devido às relações entre os diversos atores sociais envolvidos, precisou ser traduzido em algo novo: os limites oficiais de um território a ser titulado e, portanto, daqui para frente fixo e imutável (Almeida, 2008, p. 1).

Na versão do antropólogo, o processo de fixação dos limites da área a ser titulada também contou com tensões internas. Ao longo dos anos, o grupo perdeu boa parte do território que utilizava para roças e criações, tendo sido confinado a uma pequena extensão

¹¹ Tal estudo é parte do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, peça obrigatória do processo de titulação de um território quilombola conforme a Instrução Normativa n. 57/09 do Incra.

de terras à margem do rio Paranã. Ao se depararem com a possibilidade de retomarem, por meio da titulação, áreas anteriormente ocupadas, tiveram de repensar suas relações com os vizinhos.

O grupo decidiu não incorporar ao processo as terras do outro lado do rio, nas fazendas Santa Rita e Gameleira, onde João e Sebastiana já haviam trabalhado anteriormente, tendo mantido uma boa relação com seus antigos patrões. O mesmo não ocorreu com a área que teria ficado com Edite e a família Teixeira, os supostos herdeiros que tentaram tirá-los de lá com a ajuda de Viriato. Segundo Almeida, por representarem uma ameaça, tendo estabelecido uma relação de hostilidade com o grupo por meio do advogado/pistoleiro, era de seu interesse que saíssem de lá.

Exceto pelo caso da família Teixeira, os Magalhães decidiram não incorporar ao processo as terras que entendiam ser de seus vizinhos, mesmo as de pessoas que não eram *donas no papel* e lá apareceram bem depois da ocupação do grupo, na condição de posseiros. Porém, seguindo o relato de Almeida, a única porção de terra que gerou controvérsia, e teria colocado em posições opostas Severino e alguns dos filhos de Sebastiana (não especificados pelo autor), foi a de Manoel. Este mora em Formosa e fez uma posse em terras vizinhas aos *de cima*, onde possui um pasto que aluga para fazendeiros da região. Manoel tem grande proximidade com o filho do ex-prefeito vinculado ao PMDB, Nenzito, apoiado pelos de cima.

No início das disputas com Viriato, foi Manoel quem “possibilitou todos os contatos dos Magalhães com o mundo jurídico e administrativo, tornando-se seu ‘embaixador’ junto aos diversos poderes públicos” (Almeida, 2008, p. 11). Ele teria se tornado grande amigo de Geralda e Severino, que estavam à frente dos conflitos com Viriato em sua fase inicial. Ainda de acordo com Almeida, as ações de Manoel foram entendidas por alguns como ajudas de um amigo e, por outros, como atitudes interesseiras de alguém que se apresentava indevidamente como quilombola aos órgãos públicos (sem ser entendido como tal pelos Magalhães) e teria tentado formar uma associação comunitária dos Magalhães sob sua direção (, p. 11).

Almeida menciona rapidamente a controvérsia gerada em função da posse de Manoel, limitando-se a dizer que um grupo de irmãos era favorável a não mexer naquela área, enquanto outros gostariam de incorporá-la como parte do território a ser titulado. A cisão familiar não aparece na narrativa do antropólogo funcionário do Incra, mas é certo que tenha operado mais uma vez nesse momento de definição e, nesse caso específico, teria vencido um *de cima*, ao impedir a incorporação da área de Manoel. O argumento de Severino, de que com tanta gente ruim querendo a terra deles, não se podia *jogar pedra em amigo* (Severino apud Almeida, 2008:18), teria sido determinante para a decisão do grupo. O lado “amigui-ro” falou mais alto.

Entre *tocar amizade*, *evitar malquerência* e conquistar mais terras como propriedade da família, Madalena fica com as primeiras opções. Em sua versão acerca das escolhas da família no processo de definição dos limites territoriais, afirma:

Do outro lado do rio mesmo o Incra queria tirar pra nós, aí já era desse fazendeiro que é patrão dos meninos meus, os meninos não quiseram. E tinha essa fazenda lá que era do Doutor Reinaldo, o Incra ia tirar lá pra nós também, aí os meninos não quiseram porque nós ficamos pensando assim: ele é um fazendeiro muito bom pra nós, aí da hora que fosse entrar lá ele ia ficar com malquerência. E depois aqui em cima. Aqui em cima tem um fazendeiro aí, aí Severino não quis também por isso, pra não criar confusão com ele. [...] Não quiseram caçar confusão porque é tudo amigo da gente, né? [...] Aí na serra tem aquele povo da Zulmira, aí nós deixamos também, não quis ficar lá não, porque eles sempre são tudo bom pra nós, né? [...] A gente quer tocar amizade direto.

Se Manoel, o vizinho de Severino, teve sua posse excluída da definição dos limites territoriais dos Magalhães, o mesmo ocorreu,

conforme depoimento de Madalena, com outro vizinho dos *de baixo*, o já mencionado Reinaldo, juiz aposentado e dono da Fazenda Rio Areia. Esse juiz também disputou com Viriato um pedaço das terras de sua fazenda, tendo sido aliado dos Magalhães no período de disputas com o pistoleiro. É para ele que uma das filhas de Sebastiana trabalha desde que se casou, na década de 1990. O doutor, como é chamado, tem uma mansão em Brasília, para onde foram muitos dos filhos e netos de Dona Sebastiana prestar serviços temporários. Assim, Doutor Reinaldo teria ajudado muito a família de Sebastiana, sobretudo os *de baixo*.

Os Magalhães não incorporaram no território a ser titulado as terras de Doutor Reinaldo por entenderem que, apesar de tê-las utilizado ao longo dos anos para fins diversos, nunca mantiveram casas ali, e não teriam motivos para tirarem a terra de um amigo, como revela a fala de Madalena linhas acima. Contudo, alguns meses depois da elaboração do relatório, o vizinho/patrão questionou o fato de os Magalhães não as ter incluído, já que elas eram parte de seu território no passado. Assim, com a concordância do amigo, voltaram atrás e decidiram incorporá-las ao processo. Assim como Severino faz uso do pasto de Manoel, alguns Magalhães *de baixo* colocam seu gado, mediante pagamento de pequena quantia, nas terras de Reinaldo, já que a maior parte da área é inutilizada por ele. Possivelmente serão esses que se apropriarão de fato das terras da Fazenda Rio Areia, quando for concluída a titulação.

Desse modo, embora seja um território único do ponto de vista do Estado¹², as relações de vizinhança não são as mesmas entre todos os Magalhães que o habitam. Doutor Reinaldo é mais vizinho e mais patrão dos *de baixo*, assim como Manoel é mais vizinho de parte dos *de cima*. Já os donos das fazendas Santa Rita e Gameleira, do outro lado do rio, são mais vizinhos de Sebastiana e do falecido

¹² De acordo com o art. 17 do Decreto 4887/03 emitido pelo presidente Lula, o título outorgado pelo governo federal será “coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade”.

João, que lá viveram e trabalharam, e de pessoas *de cima* e *de baixo* que também passaram temporadas de trabalho lá. Há também uma família vizinha, com uma posse, que busca manter relações de amizade com ambos os *lados* e, ainda que estejam politicamente do *lado* de Robervaldo, todos no Lavado consideram aquela família, o que indica que não necessariamente todos os opositores políticos se evitam ou se distanciam.

Incorporar todas as áreas contíguas (utilizadas pelos Magalhães no passado e no presente) ao território a ser titulado implica eliminar relações, e são relações que movimentam o Lavado, revertendo sua condição de *terra devoluta*. Severino, por exemplo, prefere perpetuar suas trocas com Manoel – ele usa o pasto do amigo em troca de vigiar o seu gado e as suas terras – do que obter aquele território, em título coletivo, pelo Incra, e perder o aliado. Lindalva, ainda que esteja ansiosa pela desapropriação das terras da Fazenda Rio Areia, lamenta que deixará de receber salário do Doutor Reinaldo assim que a titulação sair.

O relato do antropólogo do Incra sobre o processo de definição dos limites territoriais, bem como a hesitação dos Magalhães em narrar as tensões decorrentes deste processo, são indicativos de que a divisão na família envolve uma multiplicidade de questões, nem todas passíveis de publicização, e que, no lugar de um território quilombola de limites definidos, há uma delicada geopolítica que envolve compromissos com amigos, patrões e disputas familiares¹³.

Ao longo de todo este capítulo, chama a atenção a presença marcante de figuras do mundo jurídico nas narrativas sobre situações de briga, divisão e fixação de limites que engendram o Lavado.

¹³ Importa esclarecer como a legislação estipula o processo de definição dos limites territoriais da área a ser titulada. É a Instrução Normativa n. 57/09 do Incra que enuncia, em seus artigos 8, 9 e 10, os procedimentos para o estudo de identificação do território. Primeiramente, ele deve ser feito mediante indicação da própria comunidade. Além disso, deve incluir um histórico de ocupação do território, levantamento e análise dos processos de expropriação sofridos pelo grupo, indicação de áreas consideradas patrimônio material e imaterial da comunidade, as áreas relevantes para a reprodução física e social do grupo ao longo do tempo etc. A regularização fundiária de um território quilombola, nesse sentido, não necessariamente coincide com a área ocupada no momento atual pelo grupo, como poderia ocorrer em uma ação de usucapião convencional.

Viriato era advogado, assim como o irmão do ex-prefeito Nenzito, que ajudou Severino a defender o território na ação de despejo. O agente do governo do estado é referido pelos *de baixo* como advogado, que os teria ajudado, enquanto *doutor*, a formar sua associação. *Doutor* Reinaldo, o vizinho-patrão que ofereceu as terras ao Incra, é um juiz aposentado. Há ainda a figura do promotor de Formosa que orientou Severino a procurar a Fundação Cultural Palmares.

Em suma, relações de amizade, vizinhança e compadrio, acordos de trabalho, alianças e segmentações entre irmãos e irmãs, brigas com pistoleiros e supostos donos da terra, acordos com *doutores*, relações de maternidade, conversas com procuradores, apoios a prefeitos, um encontro com o presidente da república e encontros com o Incra tecem continuamente aquele território, sendo a partir de relações de escalas, intensidades e espessuras tão diversas que o Lavado ganha existência, como lugar no qual elas se esbarram, se cruzam, se combinam ou se chocam.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, R.A. *Relatório antropológico de reconhecimento e delimitação do território da Comunidade Quilombo Família Magalhães*. Brasília: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Superintendência Regional do Incra nº 28. DF e entorno, 2007.

_____. Não podemos jogar pedra em amigo: uma comunidade quilombola definindo suas fronteiras. *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia: UCG, 2008.

CARNEIRO, A. *O povo Parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada no Museu Histórico Nacional. Rio de Janeiro: MN-UFRJ, 2010.

CARSTEN, J. (ed.). *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

COMERFORD, J. C. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

HERZFELD, M. *Intimidade cultural: poética social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70, 2008.

LIMA, G. C. D. *Chegar ao Cerrado Mineiro: hospitalidade, política e paixões*. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada no Museu Histórico Nacional. Rio de Janeiro: MN-UFRJ, 2011.

MARCELIN, L. H. *L'Invention de la famille afro-américaine: famille, parenté et domesticité parmi les noirs du Recôncavo da Bahia, Brésil*. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada no Museu Histórico Nacional. Rio de Janeiro: MN-UFRJ, 1996.

MARQUES, A. C. D. R. *Intrigas e questões*. Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *Intrigas and questões: Blood revenge and social network in Pernambuco, Brazil*. In: DESCARMES, B.; HEUSER, E. A., KRÜGER, C.; LOY, T. (orgs.). *Varieties of friendship: Interdisciplinary perspectives on social relationships*. Göttingen: VR Unipress, 2011, p. 337-354.

MARQUES, A. C. D. R.; COMERFORD, J. C.; CHAVES, C. de A. *Traições, intrigas, fofocas, vinganças: Notas para uma abordagem etnográfica do conflito*. In: MARQUES, A. C. (org.). *Conflitos, política e relações pessoais*. Fortaleza/Campinas: Pontes Editores, 2007, p. 27-55.

PERUTTI, D. C. *Tecer amizade, habitar o deserto: uma etnografia do quilombo Família Magalhães*. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2015.

SILVA, F. C. T. da. *Camponeses e criadores na formação social da miséria*. Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 1981.

TEIXEIRA, J. *Na terra dos outros: mobilidade, trabalho e parentesco entre os moradores do Sertão do Inhamuns (CE)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentada no Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

WELCH, C. A. et al. Introdução: estudos clássicos brasileiros sobre o campesinato. In: _____ (orgs.). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, v. 1. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

WOORTMANN, E. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. UnB, 1995.

ECONOMIA DO APERTO: BOLSA FAMÍLIA, DINHEIRO E DÍVIDA NO DIA A DIA DE MULHERES PAULISTANAS

Ana Flávia Bádue
Floribela Ribeiro

Aqui é assim: se consegue um dinheiro, se tem uma [conta] que está mais atrasada, vai pagando. A gente sempre tem umas prioridades. Se tem uma conta, mas está faltando coisa em casa, a gente prefere comprar as coisas em casa, é óbvio, e deixa a conta atrasar. Aí quando vai desapertando mais você vai conseguindo pagar as contas.

(Berenice¹⁴, beneficiária do programa Bolsa Família há quatro anos.)

Introdução

O dia a dia financeiro de muitas mulheres nas periferias de São Paulo constitui um verdadeiro malabarismo, como explicita bem a frase acima dita por uma dona de casa paulistana. É preciso calcular e recalculiar constantemente o (pouco) dinheiro que ganham com *bicos* ou benefícios do governo e decidir o que fazer com ele, definir prioridades. Mulheres que são chefes de família, que são responsáveis pela gestão financeira da casa, mesmo defi-

¹⁴ Os nomes adotados neste artigo são fictícios.

nindo-se como desorganizadas, lidam com contas, dívidas, parcelas a pagar; material escolar para comprar; filhos para alimentar. Algumas têm companheiro, o pai dos filhos, que trabalha fora; outras querem distância deles. Mulheres que se desdobram para criar os filhos, trabalhar e enfrentar um cotidiano árduo frente a tantos obstáculos da metrópole comumente precisam lançar mão de uma rede de contatos (parentes, vizinhos) que as socorram na *hora do aperto*. Essa ajuda pode vir, por exemplo, do empréstimo de um cartão de crédito. Assim vão equilibrando as finanças dentro da peculiaridade de cada família. E entre tantos arranjos possíveis, algo é senso comum entre inúmeras delas: sem o Programa Bolsa Família (PBF), a situação seria muito mais crítica. Muitas vezes, sem saída, pois há meses em que ele é o único dinheiro a entrar. Neste texto, por meio de entrevistas e visitas a casas de paulistanas beneficiárias do PBF¹⁵, vamos explorar as estratégias que as mulheres usam para fazer o dinheiro, sobretudo oriundo do benefício, se multiplicar. Argumentamos que a relação com o Estado, o fluxo dos recursos materiais e as relações de amizade e parentesco não podem ser apreendidos em separado, uma vez que um opera através do outro, e que família se faz de diversas maneiras nessas diferentes relações (com o Estado, com o consumo, com as amizades, com as dívidas).

A análise aqui empreendida sobre o uso cotidiano do benefício diferencia-se de pesquisas sobre os ‘impactos’ do programa, que abundam na literatura sobre políticas públicas. Essas últimas geralmente tomam como pressupostos certos termos, como família e consumo, enquanto, em nossa análise, discutimos como tais pressuposições, na realidade, são efeitos de Estado. Na primeira parte do texto, argumentamos que é na interação com o Estado, com as condicionalidades, critérios e informações produzidas pelo Ministério

¹⁵ Foram realizadas visitas periódicas, durante seis meses, a 16 famílias em diferentes regiões da periferia de São Paulo. O método utilizado para obtenção dos dados aliou a etnografia à coleta de informações específicas sobre o uso do dinheiro por essas mulheres, por meio de diários financeiros preenchidos por elas.

do Desenvolvimento Social e Agrário que as mulheres se tornam mães, pobres e, com as pessoas à sua volta, fazem família.

Em seguida, buscamos explorar o cotidiano financeiro e familiar, e atentamos para a centralidade do consumo nas práticas e definições de cuidado. Sugerimos que o consumo de *besteirinhas* e de bens de *necessidade* adiciona uma segunda camada ao fazer família. Consumo, no entanto, leva as mulheres ao endividamento. Em seu cotidiano, elas experimentam incansáveis estratégias para conseguir comida, moradia e transporte. Por meio de dívidas com bancos, cartões de crédito, agiotas, e também com empréstimos entre familiares e amigas de nome, cartão de crédito, carro, e moradia, afetos e conflitos tomam forma. Este artigo sugere, portanto, que as mulheres de São Paulo que recebem o Bolsa Família colocam em prática relações familiares, de amizade e afeto nas suas interações com Estado, e também no manejo diário de seus (escassos) recursos materiais.

Impactos do Estado e efeitos de família

O PBF faz parte de um amplo projeto iniciado pelo governo Lula (2003-2012) voltado para a redução da pobreza e diminuição de desigualdades. Juntamente com outras políticas de incentivo à expansão ao crédito, incremento do salário mínimo e diminuição de preços da cesta básica, o PBF destacou-se e tornou-se referência no Brasil e no mundo por seu modo de implementação, funcionamento e seus resultados. Um dos principais elementos de destaque é a extensão do programa. Em número de beneficiárias, fica atrás apenas do Sistema Único de Saúde (SUS), da educação pública e da previdência social (Soares; Sátyro, 2010). É ainda o segundo maior programa federal de garantia de renda, sendo superado apenas pela Previdência Social dos trabalhadores privados (Pochmann, 2010). Além da extensão, o programa é aclamado por ser intersetorial, ou seja, não é apenas da alçada da assistência social. Para que uma família receba o benefício, há algumas condicionalidades que devem ser

cumpridas: a família deve garantir frequência escolar de suas crianças e jovens; gestantes devem fazer exame pré-natal, acompanhamento nutricional e de saúde; e as crianças devem ter as vacinas em dia. Outro fator de relevância é a implementação da distribuição da bolsa. Apesar de ser um programa federal, ele é administrado pelos municípios, os quais são responsáveis pelo cadastramento e pela oferta de serviços públicos de saúde e educação. À gestão descentralizada soma-se a intencional despersonalização da distribuição do benefício: o dinheiro é depositado mensalmente em um cartão, de modo que as beneficiárias não precisam entrar em contato com nenhum/a agente do programa para receber. Por fim, mas não menos importante, trata-se de um programa inovador pois é voltado à família e é centrado na figura da mulher, da mãe.

Considerando os diversos aspectos de funcionamento do PBF, parte da literatura especializada foca nos meandros técnicos e institucionais de como garantir a transferência do benefício, como gerir os cadastros e o monitoramento das famílias (Araújo et al., 2015), ou como articular de forma satisfatória os diferentes níveis federativos (Licio; Mesquita; Currello, 2011). Mas a maior parte das análises é voltada para os efeitos do programa, tais como estudos sobre o impacto na frequência escolar (Cacciamali; Tatei; Batista, 2010; Cavalcanti; Costa; Silva, 2013; Melo; Duarte, 2010) e evasão escolar (Amaral; Monteiro, 2013), no acesso a serviços públicos (Bohn et al., 2014), impacto na segurança alimentar (Traldi; Almeida; Ferrante, 2012; Wolf et al., 2014) e no impacto na distribuição de renda (Hoffmann, 2010; Rocha, 2011; Santos et al., 2014; Tavares; Pazello, 2006). Há ainda as pesquisas sobre os efeitos políticos do PBF, sobretudo no que diz respeito à dinâmica eleitoral no Brasil (Licio; Rennó; Castro, 2009; Singer, 2012; Soares; Terron, 2008; Zucco, 2015).

A noção de impacto mensurada em tais trabalhos é constituída exclusivamente a partir do ponto de vista burocrático. Dados os objetivos iniciais, entrevistas, questionários e mapeamentos conduzidos pelo governo, por universidades ou empresas privadas levantam da-

dos para verificar se tais objetivos foram atingidos. Por conseguinte, essa produção textual constrói uma série de sujeitos e identidades, como ‘eleitores’, ‘beneficiárias’, ‘mães’, ‘famílias’, ‘desempregados’ e ‘consumidoras’, transformando pessoas de baixíssima renda em uma população legível pela lógica burocrática. O mesmo se dá nos Centros de Referência de Assistência Social (Cras), onde as beneficiárias buscam atendimento. Nesses espaços, as regras para cadastramento, elegibilidade e recebimento do benefício são negociadas, e enquanto as mulheres se constroem acionando documentos, narrativas e redes de parentesco que as identifiquem como elegíveis, as funcionárias mobilizam determinadas normas morais que não são necessariamente compartilhadas pelas entrevistadas¹⁶. Por exemplo, as mulheres relatam que se sentem humilhadas, estigmatizadas e envergonhadas no momento em que se apresentam como potenciais beneficiárias.

A literatura que estuda o PBF não se aprofunda no esclarecimento dos efeitos de Estado na vida cotidiana das mulheres. Ela nos mostra que entre os efeitos mais importantes está a construção de identidades mediadas por categorias burocráticas e morais. Esse é também o caso da construção da família como um arranjo social que recebe intervenção pública. Segundo Márcio Pochmann (2010), em um livro dedicado a analisar os “avanços e desafios” do PBF, um dos principais aspectos positivos do programa é a garantia de distribuição de renda “exterior aos mecanismos de mercado”. E quais mecanismos alternativos seriam esses? No mesmo livro, Jorge Abrahão de Castro e Lucia Modesto (2010) respondem: a distribuição de valor provocada pela política de transferência de renda não passa pelas relações de trabalho, mas pela relação entre o Estado e a ‘família’. Segundo Castro e Modesto, o PBF inovou ao colocar a unidade familiar no centro das operações de transferência de renda, pois não é mais necessário administrar bolsas para públicos específicos, como crianças, jovens ou mulheres. Todas essas categorias passam a ser contempladas pelo conceito de ‘família’ evocado pelo Estado.

¹⁶ Para uma discussão semelhante, conferir o artigo de Fabiana de Andrade neste livro e Marins, 2014.

O Ministério do Desenvolvimento adota (e os Cras implementam) basicamente dois critérios para elegibilidade do PBF: ser família e ser pobre. Família é

a unidade nuclear, eventualmente ampliada por outros indivíduos que com ela possuam laços de parentesco ou de afinidade, que forme um grupo doméstico, vivendo sob o mesmo teto e que se mantém pela contribuição de seus membros (Brasil 2004).

‘Família pobre’ é aquela com “renda mensal por pessoa menor ou igual ao limite de extrema pobreza (R\$ 85,00)”; e aquelas com “renda mensal por pessoa entre os limites de extrema pobreza e pobreza (R\$ 85,01 e R\$ 170,00), desde que possuam crianças e/ou adolescentes de 0 a 17 anos na sua composição”. (Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, s.d.).

Diante dessas definições, uma opção seria verificar a extensão de suas aplicações e investigar realidades que extrapolam as definições orquestradas pelo Estado. Por exemplo, poderíamos dizer, a depender do posicionamento político, que a noção de família é muito restrita/muito liberal, ou que a definição de pobre é insuficiente/demasiado abrangente. Outra possibilidade, entretanto, é verificar quais os efeitos das políticas estatais na constituição da família. Deere e León (2001) examinam como os processos de titulação de terra em reformas agrárias na América Latina criam diferentes relações de gênero, família e propriedade. Em países onde o cadastro para a titulação de terra permite propriedade conjunta, as autoras encontram burocratas que colocam apenas os nomes dos maridos, e resta às esposas recorrer à justiça em caso de divórcio. Há também países que apenas permitem um nome no cadastro, e normalmente são os homens que acabam se tornando proprietários de terra. A titulação, portanto, cria proprietários de um lado e mulheres sem propriedade de outro.

Ushakin (2009) traz outra discussão interessante sobre os efeitos de Estado na construção de famílias e mulheres. O colapso da União Soviética e a retirada do Estado Russo de uma série de decisões criou entre mulheres da região de Altai um senso patriótico e uma identidade compartilhada marcados pelo desespero e pela falta. Os filhos, soldados, foram mortos em batalhas, e com o fim do regime socialista, as mães e as famílias dos filhos não receberam homenagens ou indenizações de nenhum tipo. As mulheres, então, encontraram meios de se construírem como mães e fazerem de seus filhos heróis por meio de rituais que reforçam o abandono da Rússia. Elas criaram um memorial com fotos e objetos dos mortos, publicaram um livro com relatos sobre os filhos e com frequência encontram-se no cemitério para chorar pelas mortes, sempre enfatizando o quanto seus filhos foram esquecidos pelo Estado.

O conceito Althusseriano de interpelação é retomado por Ushakin para pensar o quanto as evocações produzidas por aparelhos estatais criam subjetividades, e sugere que mesmo que o estado não esteja mais presente, ele ainda produz efeitos. No caso do Bolsa Família, o MDS e os Cras interpelam sujeitos e coletivos, pois atuam, simbólica e materialmente, na produção e na sobreposição de subjetividades – ser pobre, ser mulher, ser mãe – e de coletividades – ser família. Para receber o dinheiro, não basta ser mulher, ser criança, ser jovem, estudar, amamentar; é preciso que as mulheres acionem uma série de mecanismos para manter a coletividade funcionando nos moldes como o Estado prevê e que a família seja identificada como pobre.

Embora produtiva, a abordagem sobre os efeitos de Estado corre o risco de transformar o Estado em uma entidade unívoca e inteiriça, na qual o poder é produzido, enquanto as mulheres e as famílias seriam passivas de intervenção. Para evitar esse problema, dois caminhos são possíveis: de um lado, uma etnografia da interação das mulheres com os Cras, as leis, a burocracia – nos moldes do trabalho de Fabiana de Andrade neste livro; de outro, podemos buscar entender como as mulheres também usam a relação com o Estado em seus cotidianos.

Quem é família faz família

Carsten (1995) e Weismantel (1995) desnaturalizam a noção de família ao sugerir que relações familiares são feitas e refeitas no cotidiano, e não são dadas de antemão por traços biológicos. Na Malásia, por exemplo, relações afetivas são gradativamente construídas no compartilhamento de substâncias: alimentar crianças transforma as mulheres em mães e as crianças em filhas ou filhos, enquanto comer junto faz dos filhos irmãos (Carsten, 1995). Já entre os Zunbagua, no Equador, o corpo humano se constrói gradativamente, por meio de alimentos e ações. Portanto, comer junto significa adquirir corpo junto, e adquirir corpo junto é criar relações de afeição, afinidade e familiaridade (Weismantel, 1995).

Entre as paulistanas beneficiárias do PBF, família também extrapola limites biológicos, e se faz por uma série de elementos – entre eles, na interação com o Estado. De um lado, o Estado requer uma unidade familiar para repassar o dinheiro do PBF e requer o cumprimento de uma série de condicionalidades. Mas, de outro, as mulheres acabam usando essas mesmas condicionalidades para se construírem como boas mães. Para responder às condicionalidades ligadas a educação e saúde dos filhos, as mulheres gerem horários, organizam idas e vindas da escola, pagam perua escolar, algumas pagam alguém para cuidar de suas crianças enquanto levam outros na escola e trabalham, recebem agente de saúde da família, tentam conseguir horário no posto de saúde. A organização do cotidiano para corresponder às demandas impostas pelo programa acaba se tornando o modo como muitas fazem família, e algumas mulheres segredam sobre suas vizinhas que supostamente não cuidam dos filhos, ou que não se importam se as crianças estão na escola. Não se trata de reduzir a preocupação das mães com a educação dos filhos à condicionalidade do PBF, mas há uma convergência entre esta e a noção de mãe que *cuida*.

Colocar ou tirar o nome dos filhos do cadastro é outra forma de fazer família em que as mulheres usam o aparelho burocrático do

PBF. Nádia tem cinco filhos, todos morando com ela. A mais velha, de 17 anos, engravidou e estava em dúvida se ia morar com o namorado ou ficaria na casa da mãe. As compras dos produtos para o bebê eram feitas pelo pai da criança, mas Nádia ajudava a filha no dia a dia. A beneficiária decidiu que tirar os dados da filha do cadastro valeria mais a pena se a jovem deixasse de ser dependente para se tornar uma nova beneficiária. Tirar o nome e fazer um cadastro independente era, portanto, uma forma de garantir o benefício, mas também de determinar novas formas de relação dentro da casa. Tirar o nome significava separar uma família da outra não apenas no cadastro, mas também nos gastos cotidianos e nas responsabilidades de quem cuida de quem. “Quem fez o filho que carregue”, concluiu Nádia.

Embora o contexto etnográfico seja bastante distinto, uma reflexão similar aparece no trabalho de Aquino (2015). No movimento de moradia Movimento dos Trabalhadores Sem Terra Leste I, na cidade de São Paulo, os participantes se inscrevem no mesmo Cadastro Único que devem se inscrever as beneficiárias do PBF. O objetivo do cadastro, no entanto, é diferente e as/os participantes do movimento objetivam conseguir moradia pelo programa Minha Casa Minha Vida Entidades. Para preencher o cadastro, deve-se indicar o número de pessoas da família, também definida por legislação (a mesma usada pelo PBF) e a renda mensal familiar. Ocorre que o arranjo doméstico no ato do cadastramento muitas vezes contava com pessoas que não morariam juntas na futura unidade habitacional, e a soma da renda de todos poderia ser superior ao valor prescrito pelos critérios de elegibilidade do programa. As participantes então acionam em seu cotidiano uma estratégia para responder a esse critério: mobilizam a categoria *morar de favor*, que acaba tendo efeitos práticos. As categorias usadas no cadastro informam hierarquias morais que diferenciam quem é família (quem mora na casa de maneira permanente) e quem é parente (quem mora “de favor” e temporariamente).

Como afirma Aquino, “a partir de uma análise sobre variados meios de construção social da família como unidade, o papel do Es-

tado, e especialmente da política habitacional, também é central para a produção de famílias” (2015, p. 178). Logo, o Estado (no caso, por meio do PBF ou das políticas de moradia) tem um papel fundamental na configuração das relações cotidianas. Uma vez em interação com as instituições em questão (Cras, Cadastro Único etc.), as pessoas mobilizam certas relações em detrimento de outras – levar à escola e ao médico, pedir o carro emprestado para a vizinha enquanto o marido está longe – como estratégias para criação de uma coletividade que, por sua vez, é exigida para ser contemplada pelos programas federais.

Reduzir os impactos do PBF a um cálculo entre objetivos e resultados, portanto, deixa de fora o quanto o próprio programa cria sujeitos e transforma as mulheres e suas famílias em entidades legíveis à burocracia federal. Ao mesmo tempo, uma abordagem sobre os efeitos de Estado também é limitada, pois assume uma unilateralidade, como se o Estado fosse uma entidade produtora e as mulheres e suas famílias fossem apenas objeto de intervenção. Nossa interlocução com as beneficiárias do programa mostrou que elas também fazem suas famílias usando as categorias que lhes são impostas, atribuindo a elas novos significados e acomodando-as a seus cotidianos. Na próxima seção, vamos ampliar esse argumento ao discutir as maneiras pelas quais as informações sobre o PBF circulam ou não circulam entre as beneficiárias e o que os caminhos das informações produzem.

Informação e incerteza

Um ponto em comum entre todas as famílias de nossas interlocutoras foi a falta de clareza a respeito de como obter o benefício, como mantê-lo e principalmente como se realiza o cálculo do valor destinado a cada família. As mulheres entram em contato com informações relativas às datas e às condicionalidades por meio de telefones oferecidos no cartão do benefício e no extrato que recebem quando sacam o dinheiro. Mas quando se trata dos valores recebi-

dos, as mulheres relatam mudanças e alterações sem atrelá-las a causas conhecidas. Para resolver esse tipo de dúvida, as mulheres recorrem aos dados do extrato do cartão, ao telefone oficial do programa, a notícias de jornais da televisão e a conversas com as vizinhas. Muitas contavam que conheciam pessoas que recebiam benefícios extras em algumas datas comemorativas, embora elas também narrassem que tinham procurado informações oficiais e não encontraram nada sobre bônus.

Para Berenice, 30 anos, moradora da Zona Norte da cidade de São Paulo, o dinheiro do Bolsa Família tem papel fundamental na vida de sua família. Como depende inteiramente dessa fonte de renda, ela segue a tabela distribuída pela Caixa Econômica com a data que vai receber o depósito. Além disso, ela pega informativos nas agências bancárias, acessa o site e ainda liga para o telefone da Caixa Econômica. No dia indicado na tabela, Berenice costuma ir ao banco e sacar todo o dinheiro, já com os planos certos para ele: compras de supermercado, uma conta de água atrasada ou a parcela de alguma compra feita na porta de casa. Mas os valores são sempre incertos, explica. O valor mais recente (em 2013) era de 102 reais de benefício mensal, dos quais 32 reais vinham do BF e 70 reais do Brasil Carinhoso. Sobre este último valor, ela diz: “É esse programa novo que a Dilma fez, que é pra pessoas de baixa renda, de extrema pobreza. Eu não sabia, quando vi já tinham me incluído. Quando fui receber o Bolsa vi que tinha um valor a mais”.

Eliza, assim como Berenice, também lê o extrato todas as vezes que saca o benefício porque sabe que ali constarão informações sobre a sua situação e sobre eventuais pendências com seus filhos (frequência na escola e passagem no posto de saúde). Ela lembra que, nos primeiros anos em que recebeu o benefício, fazia recadastramento semestral. Depois de algum tempo, ela não mais precisou ir ao Cras para se recadastrar, mas ela já teve seu benefício bloqueado sem saber o motivo – e depois voltou a receber no mês seguinte. Sobre o valor recebido, Eliza conta: “Quando eu comecei a receber

ainda era Renda Mínima¹⁷, nem tinha Bolsa Família. Na época eram 250 reais. Aí eles cortaram, ficou quatro meses sem vir e quando vieram me pagar, vieram 1000 reais. Aí fiz festa! Fui para o Brás [bairro de São Paulo], comprei roupa para mim, comprei roupa para os meus filhos. Paguei até um sonzinho à vista”. No início, ela recebia os 190 reais do Renda Mínima mais 60 reais do BF. Aos poucos, mês a mês, o Renda foi abaixando e Eliza passou a receber 30 reais, enquanto o BF subiu para 198 reais.

Por conta das incertezas sobre valores e critérios para suspensão, Cristina, que estava desempregada quando fez seu cadastro para receber o BF, mas depois conseguiu um emprego formal, tinha medo de perder o benefício se levasse a carteira assinada no Cras. Janaína passou pela mesma situação e levou a carteira, pois gosta de tudo *certinho*. Ela não perdeu o benefício naquele momento, mas teve o valor reduzido. Entretanto, meses depois, Janaína teve seu benefício suspenso sem que ela soubesse o motivo. Logo ela engravidou da segunda filha e deixou o emprego. Então, decidi ir ao Cras para verificar o que tinha ocorrido, mas “da última vez que eu fui, é por senha e tem que ir bem cedo. Saí daqui às 5h da manhã e saí de lá ao meio-dia. Eu saí passando mal!”. Janaína não mais conseguiu reaver sua bolsa mensal.

Embora saibam os canais por onde obter informações, as mulheres experimentam incertezas mensalmente quando vão ao banco ou à casa lotérica sacar o dinheiro. Cumprir as condicionalidades, estar disposta a alterar o cadastro caso filhos parem de ir à escola, saber o telefone e as datas do benefício de cor, fazer tudo *certinho*, nada disso garante a certeza do dinheiro. Dessa maneira, fofocas e rumores são tão importantes para entender a dinâmica do programa quanto informações oficiais. Muitas mulheres acabam *sabendo das coisas* por meio de parentes e vizinhas.

Em 2013, pouco antes de nossa inserção em campo, em diversas cidades do Brasil, houve um boato de suspensão do benefício e outro de bônus de dia das mães. Em alguns lugares, agências ban-

¹⁷ O Renda Mínima é outro benefício do governo e as mulheres também não têm muita clareza sobre ele. Não precisaram fazer cadastro para receber, mas algumas também tiveram esse valor suspenso sem saber o motivo. Assim como o programa Brasil Carinhoso.

cárias foram quebradas, em outros, filas intermináveis para sacar o benefício antes que ele fosse cancelado. As mulheres de São Paulo não receberam nenhuma informação sobre possível cancelamento, mas algumas tinham *ouvido falar* de conhecidas que receberam bônus de Natal. Berenice explicou que, se houvesse um boato de cancelamento do programa, ela saberia usar o Google para sanar a dúvida, mas não descartaria o rumor.

Na interação das mulheres com o programa, vemos que fofoca e rumores não são apenas acionados quando a comunicação racional falha. Claudia Fonseca (2004) analisou o papel da fofoca na Vila do Cachorro Sentado, comunidade de Porto Alegre, e sugere que a fofoca, de domínio feminino, tem vários papéis: integra o indivíduo ao grupo, pois não se fala de quem não se conhece; tem função educativa, pois através dela se transmitem certos conhecimentos sobre moralidades na comunidade; e principalmente propaga a reputação dos membros do grupo para assim formar sua imagem pública. A fofoca garante, dessa maneira, o orgulho das mulheres da comunidade, pois é por meio desse tipo de conversa que elas são reconhecidas no grupo, moldam sua participação na rede de trocas comunitárias e garantem sua reputação como mães e donas de casa. Como já citado, as mulheres utilizam a relação das vizinhas com as condicionalidades do PBF para estabelecer, entre outros fatores, quem é ou não uma boa mãe: a que *cuida* não perde o benefício, pois não deixa o filho fora da escola ou com a vacina atrasada. Mas a fofoca também funciona como meio de comunicação.

Fonseca enfatiza que a fofoca funciona como forma de atualizar informações práticas. Nesse sentido, o boato, a fofoca aqui narrada através do *ficar sabendo*, tem uma função comunicativa na relação das beneficiárias com o Estado. Em entrevista ao portal G1, um professor universitário especialista em comunicação e semiótica atribuiu o boato de 2013 à combinação entre falta de informação e pobreza:

“Pessoas de baixo nível de escolaridade não usam tanto a internet porque não têm acesso à tecno-

logia pelo alto custo. Elas não foram checar se o boato era verdade na internet, nem usaram o caixa eletrônico para retirar o dinheiro. Ao contrário, foram sacar lá na boca do caixa” (Guilherme, 2013).

Berenice discordaria. E, com ela, outras beneficiárias. Vemos que boato não é o inverso irracional da informação objetiva. O boato e a informação andam juntos: elas sabem das condicionalidades, sabem das regras, mas sabem também que o dinheiro não vem e combinam as informações oficiais com fofocas e rumores.

A combinação entre informação e incerteza, portanto, não decorre da incapacidade das mulheres acionarem a primeira, mas são dois lados de um mesmo problema, que é a incerteza da renda da família. As mulheres beneficiárias do PBF vivem no limite entre ter algum dinheiro ou não ter nada, e uma vez que o benefício traz dinheiro mas não traz constância, não basta ter algumas informações sem poder contar com o dinheiro propriamente dito. Se ele não cair, não tem comida, ou tem comida, mas não tem gás para cozinhar, como aconteceu com Patrícia. O conhecimento sobre o programa, no fim, é prático, se faz a cada mês, no extrato do cartão, na ida ao Cras, no telefonema, na consulta com a vizinha.

Na próxima seção, aprofundaremos o argumento de que a incerteza não é restrita à questão do depósito do benefício, mas é parte da construção cotidiana das famílias de baixa renda na cidade de São Paulo. O dia a dia de muitas mulheres e seus círculos de amizades e parentesco se fazem em torno de conseguir algum dinheiro para comprar fraldas, produtos higiênicos e comida, e para fazer esses arranjos, muitas delas precisam se endividar.

Economia do aperto: ajuda, necessidades e besteirinhas

As mães que procuram o atendimento de um Cras precisam, pelo menos no momento em que colocam seus nomes no cadastro, ser ‘pobres’.

“O enquadramento, ou não, no status de pobre se dará sob a incorporação (e aceitação, mesmo que temporária) de sua condição de precariedade e também pela aprovação formal (e burocrática) de seu cadastro como sujeito ‘merecedor’ de direito”, escreve Marins (2014, p. 555).

A experiência do dia a dia se cruza com um critério objetivo, um valor per capita. Já Eger e Damo (2014) mostram como as mulheres acionam uma linguagem do sofrimento, e só se definem enquanto pobre, quando em contato com as assistentes sociais do Cras. Quando estavam em contato com as pesquisadoras, jamais usavam o termo pobreza para falarem de si. Em nosso campo, a situação é semelhante e a pobreza não aparecia explicitamente na fala das mulheres de São Paulo. Mas as experiências cotidianas são marcadas por incertezas, improvisos e malabares para organizar o escasso orçamento da família. Por isso, fazer família não pode ser dissociado da *ajuda* do Bolsa Família, de “cobrir um santo e descobrir outro” e do *aperto*.

Eliza, de 30 anos e 4 filhos, planeja seus gastos mensais em torno do dia do recebimento do benefício: “Conforme o dia que eu sei que ele vai cair, se eu sei que é o mesmo dia que o cartão, eu faço uma compra, ou compro as coisas dos meninos. Às vezes eu compro as coisas para mim, mas é mais para eles”. A ideia de que o dinheiro é para as crianças é bastante recorrente, sobretudo quando a família tem pouco recurso e as mães precisam escolher como gastar¹⁸. Dirlene tinha seu primeiro filho ainda pequeno quando começou a receber o BF e usava o dinheiro para comprar fralda. Com os filhos crescidos, os produtos adquiridos mudaram: “Eu uso o Bolsa para comprar as coisas para dentro de casa, comprar umas coisas que eles querem. O danone deles é necessário! E dá para comprar arroz e feijão”. Ela também usa o benefício para

¹⁸ Eger e Damo (2014) identificaram a mesma preocupação de direcionar o “dinheiro para as crianças” entre mulheres de Alvorada, Rio Grande do Sul.

pagar dívidas com vizinhas que têm lojas: ela abre contas informais durante o mês e, quando chega o dinheiro, paga o que deve. O BF cai primeiro, então ela paga algumas coisas, e, quando chega o Renda Mínima, compra o que falta. Os doces para as crianças, sobretudo *danone* (palavra genérica para se referir a iogurtes de diversos tipos), são carinhosamente chamados por Dirlene de *besteirinhas*, as quais não seriam compradas sem o BF. As *besteirinhas* figuram como supérfluas do ponto de vista do cardápio da família, mas ao mesmo tempo são essenciais, pois significam *cuidado*. Fraldas, por exemplo, não entram nessa categoria, pois são indispensáveis, são necessidades. Pagar TV a cabo ora é *besteirinha* ora é *necessidade*, pois ter canais de desenho animado garante que as crianças fiquem dentro de casa e “não se envolvam com drogas e crimes”. As *besteirinhas* e as *necessidades* são formas de cuidar. E *cuidar da família* é uma prioridade. Muitas relatam que pararam de trabalhar para ficar com os filhos e não voltaram mesmo depois de alguns anos, pois ainda se veem como responsáveis por cuidar, e trabalhar seria sinônimo de parar de cuidar.

A noção de *cuidar da família* se faz, assim, não apenas por meio das condicionalidades, como discutimos anteriormente, mas também no interior dos arranjos familiares por meio do consumo e do manejo do dinheiro. Em muitas situações, quando as mulheres não trabalham e os companheiros é que recebem alguma renda, eles só dão a elas o dinheiro da *família*. Elas cobram o quanto foi gasto em mercado e com as contas, enquanto eles ficam com o *resto*, reduzindo a mulher a seu papel de gerir a vida dos filhos, enquanto a eles está permitido gastar consigo.

Dirlene mentia para o marido o valor que recebia do BF, pois era ela quem sabia das *necessidades dos filhos e da casa*, e se ele soubesse, ia querer controlar o dinheiro em vez de utilizá-lo *com a família*. Com o dinheiro, em segredo, Dirlene podia comprar *besteirinhas* para as crianças. O mesmo acontecia com Patrícia, que sequer conversava com o marido sobre o benefício, pois, embora ele tocasse em uma banda e ganhasse dinheiro, o que recebia jamais era desti-

nado para os gastos da família. Ele comprava roupas para si e outras coisas que Patrícia desconhecia. O dia a dia era todo organizado por ela, que priorizava seus filhos e sonhava em juntar algum dinheiro para comprar um tênis de marca para o filho do meio.

Como afirmam Eger e Damo, o dinheiro do BF “é um tipo de dinheiro carregado de marcadores de classe, gênero e geracional, bem como de significados, moralidades, classificações e expectativas socialmente construídas que são tensionadas constantemente” (Eger; Damo 2014, p. 259). O processo que reveste o dinheiro de sentidos extraeconômicos é também o processo em que se criam relações sociais. É por meio da gestão do orçamento que a mulher aciona o que considera ser a melhor forma de cuidar, de ser mãe. E a mãe só se torna dona do dinheiro à medida que se torna titular do benefício pelo Programa Bolsa Família.

Defensoras do PBF, como Rego e Pizani (2013) ou Marilena Chauí (Redação Rba, 2013), elogiam o PBF por empoderar as mulheres ao torná-las titulares do benefício e responsáveis por controlar o orçamento, sem depender dos homens. Mas seria a incorporação das mulheres à lógica de direitos verdadeiramente emancipadora? Brown (1995) opõe-se radicalmente a esse argumento, respondendo que o Estado não é uma instituição vazia, que se faz por sujeitos transcendentais. Dessa maneira, programas que incorporam mulheres não são meras aberturas de espaço a um setor que não era representado. A própria representação é produtiva, e a incorporação das mulheres é, na verdade, um conjunto de discursividades e práticas que fazem delas ‘mulher, mãe, pobre e responsável pela família’. No caso das mulheres paulistanas que recebem o Bolsa Família, tanto na relação com o Estado quanto na relação com os companheiros, a suposta emancipação que o benefício lhes proporciona passa pelo consumo e por seu papel de mãe.

Nome sujo

O endividamento aparece como uma das principais formas de garantir o acesso ao consumo e, assim, *cuidar da família*, comprar

comida, móveis e *besteirinhas*. Mas muitas mulheres não conseguem pagar as dívidas e ficam com o *nome sujo*, e não possuem histórico de crédito suficiente para adquirir novos endividamentos com instituições financeiras ou com lojas. A saída é tanto buscar *vendedores na rua*, *agiotas* quanto contar com a *ajuda e consideração* de familiares e amigas. Enquanto, do ponto de vista do PBF, há uma melhora das condições de vida das mulheres e de suas famílias, é por meio do acesso ao benefício e do crédito que elas entram em circuitos econômicos informais de dependência e sofrimento, como dever para parentes e passar por psicólogos devido à *compulsão por compras*.

Simone mora numa casa com um quarto, banheiro, cozinha e paredes de alvenaria sem janela. Ela tem 49 anos, é casada e tem cinco filhos, de 11 a 34 anos, mas apenas os dois mais novos moram com ela, e dormem em um beliche instalado no espaço do quarto que poderia ser destinado a um armário. Depois de dez minutos de conversa, sua situação de vulnerabilidade vem à tona. Aquela casa é, na verdade, da irmã, e Simone teme o período de chuvas, pois a água toma conta da rua e entra no imóvel. Apesar de ser casada, o marido, de 55 anos, não contribui com a renda familiar por conta de um problema de saúde. Ele era marreteiro e pedreiro e não conseguiu auxílio-doença depois da diabetes progredir, impossibilitando-o de trabalhar. A renda da família resume-se a duas diárias fixas que ela faz por mês, a 70 reais cada, mais 134 reais do Bolsa Família e 34 reais de Renda Mínima. Para lidar com os gastos, como mercado, contas de água e luz, ou para comprar um *radinho*, Simone usa o dinheiro e cinco cartões de crédito. Ela parcela as faturas de um cartão e paga com outro, de modo que multiplica o que pode fazer com sua renda por meio de dívidas.

Nem sempre fazer dívidas com instituições financeiras e bancos é uma opção para as mulheres que recebem o benefício do governo federal, pois a maioria das que conversamos tem o *nome sujo* por conta de dívidas em cartões de crédito – ou seja, essas instituições já fizeram parte do repertório acionado por elas em algum momento. As dívidas são antigas, adquiridas muitas vezes na compra

de um único item, como sofá ou geladeira, do tempo em que o crédito para comprar foi facilitado mesmo para pessoas sem comprovação de renda. A dificuldade em pagar as parcelas em dia aumenta a dívida exponencialmente, levando a um ponto em que essas mulheres param de lidar com a dívida como algo que pretendem resolver, como narram algumas paulistanas. Berenice, que tem dívida de empréstimo pessoal com banco, com cartão de crédito e com crediário em loja de móveis, conta:

Quando [a minha filha] nasceu, a gente estava passando aperto, ele [marido] estava sem trabalhar. Daí eu fiz, caí na besteira de fazer aquele empréstimo pessoal. Aí tirei, mas você tem que ter o dinheiro no dia para pagar [a parcela]. Para gastar, você gasta tudo. E depois? Como é que você vai pagando? Eu não consegui pagar e virou um bolo. A gente, às vezes, até quer. Eu falo, vamos limpar o nome, para ver se a gente consegue comprar as coisas. A gente quer comprar material para arrumar a casa, mas a gente não consegue. Vai virando tudo uma bola de neve.

Eliza é um caso parecido:

Comecei a me embananar, então pensei: deixa tudo sujo de uma vez. Dava para pagar o que estava mais barato, mas eu queria pagar o outro, que eu usava mais. Aí acabei não dando conta de nenhum! Na Pernambucanas, eu estava pagando tudo direitinho, só faltava uma parcela, aí quando fui lá, me informaram que eu estava com o nome sujo e eu falei: “ah, é? Estou com o nome sujo? Então agora que vai ficar mesmo e não vou pagar mais nada!”. Aí me irritei e não paguei mais nada.

Cátia parou de pagar as parcelas do cartão de crédito há anos, pois não conseguia encaixá-las na sua renda restrita. “Dívida de mais de uma década!” A última carta informava que estava em torno de 34 mil reais. Como ela “nunca vai ter esse dinheiro”, e como “não tem nada no seu nome”, ela “não se preocupa mais”, pois está certa de que a instituição “não tem como tirar nada” dela. Eliza também está com o nome sujo há quase cinco anos, e o valor é “bem alto”. Assim como Cátia, Eliza não tem nenhuma intenção de quitar essa dívida, pois, conversando com outras pessoas, descobriu que, ao completar cinco anos, as dívidas *caducam* – mas mesmo assim ela não procura consultar seu CPF, pois julga melhor ficar “sem saber”. Beatriz, depois de muita cobrança e do grande aumento das dívidas, rasga as cartas que chegam sem sequer abri-las, afirmando que é “melhor não saber” o valor, já que não terá como pagar.

Empréstimos, cartões de crédito e microcrédito são formas de estender o pagamento no tempo, mas no cotidiano das mães paulistanas, fazer dívida não é apenas ganhar tempo, é ganhar recursos. Em uma situação de muitas incertezas sobre a renda, não se pensa em fazer dívida para pagar depois pois não se sabe se vai existir dinheiro suficiente, mas ao mesmo tempo a projeção do pagamento futuro é a única forma de obter o que se precisa agora. Por essa razão, as mulheres preferem fazer dívidas que *cabem* no benefício: o valor da parcela é mais importante do que o valor total da compra. Quando o que devem passa a ser maior do que o que elas têm, o futuro não garante o pagamento, e sim o destrói – assim como Berenice destrói as cartas de cobrança. Para essas mulheres da periferia de São Paulo, pagar no futuro é o único modo de fazer o presente.

Quando não conseguem mais pagar e o nome suja, as mulheres lançam mão de alternativas. Uma delas é comprar de pessoas do bairro que “passam vendendo” produtos variados de porta em porta ou em caminhões. Berenice, por exemplo, prefere fazer dívida com um vendedor que “sempre passa” em sua rua. Sua última aquisição

foi um jogo de panelas, que parcelou em cinco vezes de 30 reais. Ela se sente aliviada em comprar com ele, pois a compra não envolve a *burocracia* de um carnê ou cartão de crédito e também traz flexibilidade na negociação: ela pode parcelar, não precisa pagar em um dia exato do mês e as parcelas ou atraso não têm juros.

Patrícia também faz compras dessa maneira: ela adquire produtos de beleza e até alimentos por meio desses revendedores informais que existem pelo bairro. Os comerciantes têm um *caderninho* onde controlam a *conta* de cada cliente. Patrícia explicou que separa um dinheiro para pagar essas compras por mês, mas na hora de pagar, o valor é negociado com cada credor, e ela não segue parcelas fixas. Assim, Patrícia paga quando e quanto pode. O quanto ainda deve, Patrícia não sabe porque cada vez que ela vai pagar uma porcentagem de sua conta ela acaba por adquirir novos produtos e, dessa forma, a dívida nunca termina.

Comprar com vendedores informais, portanto, é uma das saídas para o problema da dívida futura. Ao negociar o quanto podem pagar, as mulheres deixam em suspenso o montante que ainda falta e se concentram no pagamento presente. Eliza e Nilza, que no passado foram ao psicólogo¹⁹ depois de contraírem enormes dívidas com bancos e cartões de crédito, agora optam por pegar empréstimos com agiotas ou cartões de crédito de vizinhas, e garantem que essa é a melhor maneira de controlar a dívida a curto prazo. Portanto, com os mecanismos informais de parcelamento e crédito, o cálculo para pagar não envolve toda a dívida futura, mas o valor que se pode pagar no presente. O que importa é fazer dívidas e negociar para que as parcelas *caibam* no valor do benefício ou da renda do próximo mês. Assim, se em algum mês não houver dinheiro, é possível negociar novamente. Na maioria das vezes, portanto, as pessoas não falam sobre o valor total, mas sobre as parcelas que, por caberem na renda, se tornam possíveis. Os valores totais astronômicos que surgem do endividamento escapam totalmente da materialidade, fazendo com que a decisão de ignorar esteja relacionada à intangibilidade da dívida.

¹⁹ Sobre a medicalização de mulheres pobres, cf. Han, 2012.

Família, ajuda e dependência

Dever para bancos, operadoras de cartão de crédito e vendedores locais também tem limites. Na hora do *aperto*, muitas mulheres buscam *ajuda* entre suas redes de relacionamentos locais, formada por amigas e parentes. Empréstimo de um cartão de crédito, de nomes e CPFs, de carro, doação de cestas básicas e cuidar dos filhos criam laços de ajuda, de fofoca e muitas vezes de dependência. Não foram poucas as vezes em que nossas interlocutoras contaram que suas compras, de supermercado ou de algum bem mais durável foram feitas com o cartão da prima, cunhada, sogra. E, para essa dívida, a atenção dada é bem diferente das dívidas feitas em seu próprio nome. Essa dívida se torna prioridade, pois envolve não só um *nome sujo*, mas reciprocidade.

Orlândia mora de favor na casa de seu patrão e não tem muito dinheiro, pois seu salário é baixo, já que o patrão lhe oferece moradia. Ela e sua filha vivem basicamente com o benefício do PBF e com a pensão que o pai da garota envia mensalmente. Com um problema nas articulações das pernas, Orlândia depende de remédios caros para conseguir andar ou trabalhar. Para garantir os remédios e não usar o dinheiro com outros gastos, Orlândia empresta o cartão de crédito de uma amiga, pois sabe que assim ela se obriga a pagar a parcela. Como essa amiga a *ajuda* muito, ela não quer deixar a amiga *na mão* e não ter *consideração*. A ajuda cria, portanto, uma reciprocidade assimétrica, como afirma Abreu Filho (1980): de um lado, a ajuda faz credoras e de outro, devedoras.

Cristina, quando mais jovem, trabalhava com carteira assinada. Por ganhar “bastante dinheiro”, todos os finais de semana ela convidava amigas e amigos para *a balada* e pagava tudo para todos, sem poupar dinheiro. Quando sua mãe ficou doente de cama, Cris engravidou e optou por parar de trabalhar para ficar em casa e cuidar da mãe e da filha. Em *troca* de ficar com a mãe acamada por dez anos, Cristina foi sustentada por seus irmãos, que levavam cesta básica e pagavam as contas da casa. Cristina passara de alguém que

dava dinheiro, bebidas e festas para alguém que recebia cesta básica e Bolsa Família. No período em que nos conhecemos, a filha de Cristina tinha 12 anos e sua mãe falecera há um ano. Era o momento ideal para voltar a trabalhar, e seu sonho de conseguir um emprego se concretizou – ela conseguiu uma indicação para trabalhar de recepcionista em um consultório médico. O próximo passo, dizia Cris, era deixar de depender dos irmãos.

Maria tem 26 anos e um casal de filhos, de 6 e 3 anos de idade. Seu marido está preso, segundo ela, por “estar na hora errada no lugar errado”. Desde então, ela tem passado por sérios problemas financeiros. Não pode ter um trabalho fixo porque não há vaga para os filhos na creche pública; raramente consegue fazer um *bico* como faxineira, pois, mesmo morando ao lado da casa de sua mãe, não sente *confiança* em deixar os filhos com ela: “Da última vez, quando eu voltei da faxina a minha menor estava sentada na escada brincando sem calcinha”. O local da moradia é o terreno da mãe dela, dividido em uma casa e três barracos, onde moram cada um dos irmãos da entrevistada com suas respectivas famílias. O cômodo onde ela mora é de madeira, não tem banheiro nem cozinha. As refeições são feitas na casa da mãe, onde ela também utiliza o banheiro com os filhos. Por causa das divisões das contas do terreno e também por problemas de convivência, ela não fala com alguns dos irmãos. Isso gera uma tensão permanente no local. Sua única renda advém do benefício do governo: 134 reais de BF e 36 reais de Renda Mínima, e com esse valor ela “faz o que é possível”. Fraldas, bolachas, uma toalha para a filha comprada de uma vizinha, crédito no celular, recarga do Bilhete Único de transporte. Alguma coisa “sempre fica de fora”. E se transporte ou recarga do celular não forem possíveis, as chances de conseguir um *bico* no mês diminuem.

Outra mulher que precisa da família para poder trabalhar é Nanci. Para que ela possa ir todos os dias à casa onde trabalha como doméstica, pede para a sogra cuidar do filho do meio, enquanto a filha maior está na escola e a caçula vai com ela ao trabalho, ficando

em seu colo enquanto ela limpa a casa de outra família. Nanci reclama da sogra, que é dona da casa onde mora e *se mete* na vida da nora, dizendo como Nanci deve educar seus filhos. Nanci também usa o carro do cunhado para compras em supermercado, passeios e emergências. É amiga da cunhada, que mora ao lado (também na casa da sogra), mas ao mesmo tempo *fala mal* da moça por diversos motivos. Nanci *não quer amizade* com as vizinhas, pois as considera fofoqueiras, mas são estas que conseguem vagas para que Nanci participe de pesquisas de opinião e ganhe algum dinheiro ou produtos para experimentar.

Como afirma Wendy Brown sobre a relação das mulheres com o Estado, a diferença entre ajuda e dependência não existe, pois trata-se de uma relação que cria lados desiguais – o que precisa e o que oferece. No caso das paulistanas, essa relação produz família, pois só se ajuda quem se familiariza, quem se *confia* ou quem *não se pode negar*. Mas essa produção de família também é permeada por forças, muitas vezes físicas, que produzem favores e dependência de gênero por meio de violência doméstica.

Mesmo depois de terem sido estupradas por seus respectivos maridos, Nanci e Patrícia não saem de casa porque “não têm para onde ir”. Nanci mora na casa que os sogros construíram para ela e seu marido, mas ela não tem qualquer direito sobre a propriedade se for embora; já Patrícia é dona do terreno e o marido comprou os tijolos, mas como o imóvel não tem documentação, se sair, ela não garante que seus filhos vão ter direito à casa no futuro. Jasmin também mora com o marido, que trabalha com carteira assinada, mas só dá dinheiro para as compras de mercado. Ela “não vê a hora” de se divorciar, mas engravidou pela segunda vez, e não queria voltar para a casa da mãe. Sozinha, chorava Jasmin, ela jamais conseguiria trabalhar e cuidar da bebê recém-nascida para sustentar uma casa. O valor do BF é o único dinheiro sobre o qual ela tem total autonomia, o que proporciona um pequeno respiro em meio a essa dependência.

Considerações finais

Constata-se que os recursos destinados à população de baixa renda, por meio do Programa Bolsa Família, contribuem para o desenvolvimento da economia local e para o bem-estar das famílias atendidas. Destacam-se os resultados comprobatórios de que o programa melhora, mesmo que temporariamente, a renda das famílias assistidas, pois essa renda complementa o orçamento familiar, contribuindo para o aumento na qualidade de vida das famílias.

As famílias atendidas passaram a ter, além de maior qualidade na alimentação, acesso a equipamentos eletrodomésticos e eletroeletrônicos que proporcionam um acréscimo na qualidade de vida. Isso ocorre porque, ao fazer parte do PBF, a maioria dessas pessoas passa a ter uma renda fixa mensal que pode ser comprovada. Antes disso não era possível, pois grande parte trabalha na informalidade. Garantida essa comprovação da renda, as famílias têm acesso ao microcrédito, conforme apontamento, o que permite a aquisição, de forma parcelada, de equipamentos que melhoram o conforto e a qualidade de vida. Outro elemento identificado é que essa renda circula na região periférica da cidade, favorecendo pequenos comerciantes. (Rosinke et al., 2011, adaptado)

Os argumentos de que o PBF melhorou a qualidade de vida das famílias beneficiadas por meio do incremento do poder de consumo são bastante difundidos. No trecho citado acima, o acesso a bens de consumo aliado à possibilidade de crédito é sinônimo de uma vida “melhor”. Além disso, o dinheiro recebido não designa nenhum uso específico, podendo ser utilizado pelas beneficiárias da maneira que quiserem, garantindo suposta liberdade às mulheres (diferente de benefícios anteriores ao PBF, como auxílio ao gás).

No entanto, todas dizem explicitamente ou deixam entender que seria necessário muito mais dinheiro e acesso a uma série de outros recursos (como concluir o ensino médio ou conseguir creche para as crianças para poderem trabalhar) para não mais “dependerem dos outros e terem estabilidade”. Segundo Rêgo e Pinzani, em suas entrevistas,

“todas as mulheres registraram mudanças relevantes em sua vida material, embora um número importante entre elas se queixasse do valor baixo do auxílio (muitas o definiram como ‘uma ajuda’) e quase todas afirmassem preferir um trabalho regular” (Rêgo; Pinzani, 2013, p. 361).

Para as mulheres de São Paulo, as incertezas de fontes de renda fixa, as dívidas, o *nome sujo*, as sogras que *se metem* e os maridos que as violentam fazem com que o futuro seja apenas uma extensão do presente – Eliza vê no futuro da filha o seu passado: “uma barri-ga e pouco estudo”. Nos casos relatados neste texto, mostramos que o BF é, muitas vezes, o único recurso no mês: “não resolve a vida, mas ajuda” foi frase dita por mais de uma mulher.

Se por um lado não é possível igualar as relações de ajuda entre família e amigas às dívidas formais, elas se inter cruzam e se sobrepõem, fazendo com que ora as relações de ajuda e as dívidas aliviem, ora atrapalhem, ora sejam bem-vindas, ora façam chorar. Aaron Ansell (2015) atribui às políticas sociais da gestão do Presidente Lula (2003-2010) uma transformação nas relações de classe no Brasil: programas de transferência de renda minaram as históricas relações verticais de patronagem e fortaleceram relações horizontais. O ponto é que, como Rosinke et al. (2011) e Singer (2012) enfatizam, não é possível separar as chamadas relações horizontais das relações verticais. O *nome sujo* é uma das conexões possíveis entre a relação das mulheres com o banco, com suas vizinhas e suas famílias. A mulher que tem *nome limpo* não precisa depender dos

parentes, como Jasmin, e ela evita contar na vizinhança que tem cartão de crédito para que não lhe peçam favor. Mas sua mãe sabe e Jasmin empresta o cartão “porque é sua mãe”. Quando chega a fatura e a mãe não tem dinheiro, ela “inventa mentiras” ao marido para que ele dê o dinheiro total da fatura que a mãe não pagou. Jasmin *ajuda* a mãe *mentindo* para o marido.

As análises que tomam como positiva a entrada dessas famílias no mercado por meio do acesso facilitado ao crédito não levam em consideração as micro-relações de dependência que aparecem no dia a dia dessas mulheres. E se de um lado não se pode equiparar *dependência* no sentido de patronagem às *dívidas* informais e à *ajuda* entre parentes e amigas, isso não significa que estas não se sobreponham, uma oferecendo os elementos para que a outra se constitua. Se endividar entre as pessoas da família e da comunidade é “pior que dever para banco”, concordam as paulistanas, uma vez que as mulheres ficam com vergonha de sair na rua, de “olhar para a cara” do credor. Bancos e lojas não têm cara, mas a reação não é tranquila: muitas mulheres acabam sendo *diagnosticadas* com depressão e *compulsão* por compras, explicações médicas para as causas do endividamento. Para resolver um lado, as mulheres recorrem ao outro, e no meio estão as dívidas informais, os vendedores da porta e os agiotas, que ficam entre os conhecidos e os desconhecidos.

O Programa Bolsa Família não pode, portanto, ser desconectado das ações cotidianas colocadas em prática pelas mulheres que o recebem. É nas trocas, na ajuda, nos empréstimos de cartão, nas fofocas e rumores sobre bônus de Natal, no atendimento no Cras ou nos telefonemas para a Caixa Econômica Federal que famílias, amizades e conflitos aparecem e desaparecem. Se família é um critério para ser elegível para o programa, família também é um produto dele. E, assim, as mulheres de São Paulo nos ensinam tanto quanto economistas, cientistas políticos e especialistas em políticas públicas sobre os ‘impactos’ do programa. Elas nos mostram que o Bolsa Família tem efeitos de Estado e cria noções de família e pobreza. Mas essas noções também são mobilizadas no dia a dia para cui-

dar, para colocar em prática o que é ser boa mãe. Elas nos ensinam também que pobreza é mais do que falta de recursos. Diante da incerta renda e da necessidade de comprar comida e pagar contas, as beneficiárias do Bolsa Família fazem família, fazem comunidade, fazem seu próprio caminho por meio de redes de comunicação, fazem o dinheiro render com instrumentos de crédito variados e dependem de familiares, amigas e parceiros para cuidar da família.

Referências bibliográficas

ABREU FILHO, O. Parentesco e identidade social. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro, 1982, v.1, p. 47-67.

AMARAL, E. F. de L.; MONTEIRO, V. do P. Avaliação de impacto das condicionalidades de educação do Programa Bolsa Família (2005 e 2009). *Dados*, v. 56, n. 3, p. 531-570, set. 2013.

ANSELL, A. Lula's assault on rural patronage: Zero Hunger, ethnic mobilization and the deployment of pilgrimage. *The Journal of Peasant Studies*, v. 42, n. 6, p. 1263-1282, 2 nov. 2015.

AQUINO, C. R. F. *A luta está no sangue*. Família, política e movimentos de moradia em São Paulo. Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, 2015.

ARAÚJO, F. R. de et al. Uma avaliação do Índice de Gestão Descentralizada do Programa Bolsa Família. *Revista de Administração Pública*, v. 49, n. 2, p. 367-393, abr. 2015.

BOHN, S. et al. Can conditional cash transfer programs generate equality of opportunity in highly unequal societies? Evidence from Brazil. *Revista de Sociologia e Política*, v. 22, n. 51, p. 111-133, set. 2014.

BRASIL. 10.954. Lei n. 10.954, de 29 de setembro de 2004.

BROWN, W. Finding the man in the State. In: *States of injury: power and freedom in late modernity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

CACCIAMALI, M. C.; TATEI, F.; BATISTA, N. F. Impactos do Programa Bolsa Família federal sobre o trabalho infantil e a frequência escolar. *Revista de Economia Contemporânea*, v. 14, n. 2, p. 269-301, ago. 2010.

CARSTEN, J. The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, v. 22, n. 2, 1995, p. 223-241.

CASTRO, J. A.; MODESTO, L. Introdução. In: CASTRO, J. A.; MODESTO, L. (eds.). *Bolsa Família 2003-2010: avanços e desafios*. Brasília: Ipea, 2010.

CAVALCANTI, D. M.; COSTA, E. M.; SILVA, J. L. M. da. Programa Bolsa Família e o nordeste: impactos na renda e na educação, nos anos de 2004 e 2006. *Revista de Economia Contemporânea*, v. 17, n. 1, p. 99-128, abr. 2013.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony. *American Ethnologist*, v. 26, n. 2, p. 279-303, 1999.

DEERE, C. D.; LEÓN, M. Who owns the land? Gender and land-titling programmes in Latin America. *Journal of Agrarian Change*, v. 1, n. 3, p. 440-467, 2001.

EGER, T. J.; DAMO, A. S. Money and morality in the Bolsa Família. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 1, p. 250-284, jun. 2014.

FONSECA, C. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

GUILHERME, P. *Matemática explica como boato do Bolsa Família se espalhou tão rápido* – Notícias em Brasil. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/05/matematica-explica-como-boato-do-bolsa-familia-se-espalha-tao-rapido.html>>. Acesso em: 11 ago. 2016.

HAN, C. *Life in debt*. Berkeley: University of California Press, 2012.

HOFFMANN, R. Desigualdade da renda e das despesas per capita no Brasil, em 2002-2003 e 2008-2009, e avaliação do grau de progressividade ou regressividade de parcelas da renda familiar. *Economia e Sociedade*, v. 19, n. 3, p. 647-661, dez. 2010.

LICIO, E. C.; MESQUITA, C. S.; CURRALERO, C. R. B. Desafios para a coordenação intergovernamental do Programa Bolsa Família. *Revista de Administração de Empresas*, v. 51, n. 5, p. 458-470, out. 2011.

LICIO, E. C.; RENNÓ, L. R.; CASTRO, H. C. O. de. Bolsa Família e voto na eleição presidencial de 2006: em busca do elo perdido. *Opinião Pública*, v. 15, n. 1, p. 31-54, jun. 2009.

MARINS, M. T. Repertórios morais e estratégias individuais de beneficiários e cadastradores do Bolsa Família. *Sociologia & Antropologia*, v. 4, n. 2, p. 543-562, 2014.

MELO, R. da M. S.; DUARTE, G. B. Impacto do Programa Bolsa Família sobre a frequência escolar: o caso da agricultura familiar no Nordeste do Brasil. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, v. 48, n. 3, p. 635-657, set. 2010.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. *Entrada de famílias no programa MDS*, [s.d.]. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/beneficios/entrada-de-familias-no-programa>>.

POCHMANN, M. Apresentação – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. In: CASTRO, J. A.; MODESTO, L. (eds.). *Bolsa Família 2003-2010: avanços e desafios*. Brasília: Ipea, 2010.

REDAÇÃO RBA. *Brasil vive “revolução social”, diz Marilena Chauí*. Artigo. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/politica/2013/05/aconteceu-uma-revolucao-social-no-brasil-diz-chaui-sobre-ultimos-10-anos-de-governo>>. Acesso em: 14 ago. 2016.

REGO, W. D. L.; PINZANI, A. *Vozes do Bolsa Família*. São Paulo: Unesp, 2013.

ROCHA, S. O programa Bolsa Família: evolução e efeitos sobre a pobreza. *Economia e Sociedade*, v. 20, n. 1, p. 113-139, abr. 2011.

ROSINKE, J. G. et al. Efeitos sociais e econômicos para o desenvolvimento local através das contribuições do Programa Bolsa Família no município de Sinop-MT no período de 2004 a 2009. *Interações (Campo Grande)*, v. 12, n. 1, p. 77-88, jun. 2011.

SANTOS, M. C. M. dos et al. A voz do beneficiário: uma análise da eficácia do Programa Bolsa Família. *Revista de Administração Pública*, v. 48, n. 6, p. 1381-1405, dez. 2014.

SINGER, A. *Os sentidos do Lulismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

SOARES, G. A. D.; TERRON, S. L. Dois Lulas: a geografia eleitoral da reeleição (explorando conceitos, métodos e técnicas de análise geoespacial). *Opinião Pública*, v. 14, n. 2, p. 269-301, nov. 2008.

SOARES, S.; SÁTYRO, N. O Programa Bolsa Família: desenho institucional e possibilidades futuras. In: CASTRO, J. A.; MODESTO, L. (eds.). *Bolsa Família 2003-2010: avanços e desafios*. Brasília: Ipea, 2010.

TAVARES, P. A.; PAZELLO, E. T. Uma avaliação do Programa Bolsa Escola Federal: focalização e impacto na distribuição de renda e pobreza. XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais. *Anais...* In: XV ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS. Caxambú, MG: 2006.

TRALDI, D. R. C.; ALMEIDA, L. M. DE M. C.; FERRANTE, V. L. S. B. Repercussões do Programa Bolsa Família no município de Araraquara, SP: um olhar sobre a segurança alimentar e nutricional dos beneficiários. *Interações (Campo Grande)*, v. 13, n. 1, p. 23-37, jun. 2012.

USHAKIN, S. *The patriotism of despair: nation, war, and loss in Russia*. Ithaca: Cornell University Press, 2009.

VILLELA, J. M. Família como grupo? Política como agrupamento? O sertão de Pernambuco no mundo sem solidez. *Revista de Antropologia*, v. 52, n. 1, 2009, p. 201-245.

WEISMANTEL, M. Making kin: kinship theory and Zumbagua adoptions. *American Ethnologist*, v. 22, n. 4, p. 685-704, 1995.

WOLF, M. R. et al. Estado nutricional dos beneficiários do Programa Bolsa Família no Brasil – uma revisão sistemática. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 19, n. 5, p. 1331-1338, maio 2014.

ZELIZER, V. Dinero, circuito, relaciones íntimas. *Sociedad y Economía*, v. 14, 2012.

ZUCCO, C. The impacts of conditional cash transfers in four presidential elections (2002-2014). *Brazilian Political Science Review*, v. 9, n. 1, p. 135-149, abr. 2015.

FILHOS DE DEUS, FILHOS DA SANTA, SEMPRE PARENTES, NEM SEMPRE FAMÍLIA²⁰.

Clarissa de Paula Martins Lima

“Quem são seus pais?”²¹ Essa é uma pergunta que escutava com certa frequência enquanto fazia campo na Vila de Cimbres, aldeia Xukuru localizada na Terra Indígena Xukuru do Ororubá, no município de Pesqueira, Pernambuco. Diante da minha resposta, dizendo que meus pais não eram de lá, mas de São Paulo, invariavelmente uma nova pergunta era feita, e não sem um ar de espanto: “então quem é a sua família?” As minhas respostas aparentemente não deixavam as pessoas menos surpresas – afinal, me explicaram depois, não é comum ver uma *menina* sozinha viajando por aí –, pois revelavam que eu não tinha nenhuma família na aldeia, que todos estavam, assim como os meus pais, em São Paulo. Mas se isso parecia, para mim, o encerramento de um assunto, logo percebia que estava enganada ao ser interpelada por mais uma questão: “mas então qual é o seu sobrenome?” Como vim a saber em conversas posteriores, esta última pergunta se apoiava na possibilidade de que não

²⁰ Gostaria de agradecer a Piero Leirner pela leitura atenta e inspiradora de uma versão preliminar deste texto. Agradeço ainda as leituras, comentários e críticas dos colegas do Hybris, de Jorge Villela e Felipe Vander Velden.

²¹ Todas as palavras grafadas em itálico são termos e expressões Xukuru. Os dados que apresento aqui foram coletados no decorrer dos últimos oito anos de convivência com os moradores da Vila de Cimbres, quando realizei pesquisas de campo para os projetos que desenvolvi na graduação, no mestrado e, agora, no doutorado.

ter familiares na aldeia poderia ser só uma questão de desconhecimento de minha parte: eles poderiam ter habitado a região e simplesmente se mudado, sendo um sobrenome em comum com outros moradores um bom indício disso.

Infelizmente, isso não chegou a se concretizar. Meu sobrenome não é partilhado por nenhum morador da Vila de Cimbres. Isso não quer dizer, no entanto, que eventualmente não acabei me tornando *parente* para uns, *família* para outros, ou ainda *parente* e *família*. Algo que não é exclusividade minha: a possibilidade de se tornar *parente* ou *família* está sempre aberta – através das diversas relações de compadrio ou da convivência prolongada em uma casa específica ou mesmo na aldeia, *tomando a água da terra de Nossa Senhora das Montanhas* ou simplesmente partilhando da condição humana e seguindo as condutas que dela são esperadas –, assim como o oposto não é menos verdadeiro, alargando e restringindo, ao mesmo tempo, a própria possibilidade de ser ou não Xukuru.

É sobre *parentes* e *famílias*, ou sobre o que faz *parentes* e *famílias* na Vila de Cimbres, que trata este capítulo. Como busco mostrar, ser *parente* e ser *família* são possibilidades que se sobrepõem em determinados momentos e se afastam em outros. Isso porque tanto *parente* como *família* são termos que carregam uma pluralidade de sentidos possíveis, que se atualizam ao se falar de um e de outro ou de ambos, produzindo entre si encontros e desencontros, tanto em seus significados como entre o grupo de pessoas que abrangem. Assim, falar de *parentes* e *família* é falar, entre outras coisas, sobre sangue, território, convivência, sobrenome e política; mas também sobre antepassados, finados, corresidentes, outros povos indígenas, os moradores de Pesqueira e, de modo mais geral, sobre uma teoria Xukuru sobre a condição humana, fundamentada em um parentesco generalizado. Desse modo, se é possível se tornar *parente* e *família* ou deixar de sê-los, também é possível ser *parente* ou *família* sem o saber.

Meu objetivo aqui é mostrar como essas diversas possibilidades de ser *parente* e *família* apresentam uma mesma complexida-

de – o que não quer dizer, vale salientar, que as combinações que as efetuam sejam sempre as mesmas – na qual as noções de casa/convivência e a presença dos mortos são centrais. Dito de outra maneira, meu objetivo é mostrar como *parentes* e *famílias* são efeitos de relações que, em sua diversidade, se veem atravessadas perpetuamente por casas e mortos que efetuam os limites sempre flutuantes desses dois termos, abrindo espaço para que o desconhecido seja, ele também, e mesmo sem saber, *parente* e/ou *família*, sem que, com isso, inflexões de diferença deixem de ser estabelecidas. Ao mesmo tempo, busco me valer dos usos que os Xukuru fazem dos termos *família* e *parente*, amplamente consagrados na antropologia, mas comumente deixados apartados em especialidades da disciplina – a etnologia e os estudos do parentesco, do mundo rural e da família –, e explorar os efeitos desse encontro (cf. Marques, 2015).

Para tanto, o texto se divide em três partes. Na primeira, retomo dois mitos Xukuru, o da origem da humanidade e o da origem dos Xukuru, para mostrar como o parentesco que funda a humanidade como um mundo de irmãos – como veremos, uma igualdade que, ao se estabelecer, carrega em si a diferença – é atravessado pela criação do parentesco Xukuru, desencadeando uma segunda separação entre tipos de pessoas: as que habitam o território de Nossa Senhora das Montanhas, donas da terra Xukuru, e os demais, que um dia habitaram esse mesmo território, onde o mundo se origina, mas que se transformaram em outros tipos de gentes ao se mudarem para outros espaços. A partir desse mito é possível compreender os sentidos diversos e convergentes dos termos *família* e *parente*, e como casas/convivência e mortos são centrais nessa composição que é sempre instável e reversível, sendo esse o tema da segunda e da terceira partes do capítulo. Ao final, retomo a ideia do parentesco desconhecido, mostrando como essa relação, que caracteriza algumas formas de interagir com o Outro, só pode ser entendida a partir das conexões estabelecidas anteriormente, sem que seja uma mera replicação delas.

A Vila de Cimbres e a origem do mundo

A Terra Indígena Xukuru, demarcada na década de 1990 e desintrusada na década seguinte, conta com aproximadamente 27 mil hectares. Trata-se de uma região de serras entre o sertão e o agreste pernambucanos, no município de Pesqueira. Nas serras e em seus arredores, que também fazem parte da Terra Indígena, espalham-se 24 aldeias de tamanho e população variados, sendo todas elas habitadas pela etnia Xukuru. Essas aldeias são divididas internamente em três grandes regiões de acordo com características climáticas, geográficas e sociais – Agreste, Serra e Ribeira –, e nelas habitam cerca de 11 mil pessoas²².

O território que atualmente corresponde à Terra Indígena é considerado pelos Xukuru como a terra de seus *antepassados*²³. É também ali que, de acordo com as suas narrativas, o mundo foi criado por Deus e, após uma série de transformações, passou a existir como é conhecido hoje em dia. É ainda a morada e a terra de Nossa Senhora das Montanhas, santa que é *viva* e a *verdadeira dona das terras*, além de padroeira do povo Xukuru. No que se segue, busco mostrar como esses três fatos – a origem do mundo, a presença dos *antepassados* e de Nossa Senhora das Montanhas –, aparentemente desconectados, são centrais para compreender o modo como o parentesco Xukuru é pensado e efetivado e, ao mesmo tempo, como ser ou não Xukuru é também ser ou não *parente* – ao menos em um sentido dentre os diversos que o termo assume, e que serão apresentados no decorrer do texto.

²² Esses dados foram apresentados pelos Xukuru no decorrer da assembleia que realizam anualmente no mês de maio, que pude acompanhar nos anos de 2009 e 2011, quando realizava pesquisa de campo. Na assembleia, os moradores das 24 aldeias e aqueles que residem em um bairro de Pesqueira – também considerado uma aldeia Xukuru, mas fora da T.I. – se reúnem para discutir problemas, traçar metas para o futuro e homenagear o cacique Xicão, morto em maio de 1998, a mando de fazendeiros contrários à demarcação da T.I. A assembleia sempre tem início quatro dias antes do dia em que Xicão foi assassinado, para que no último dia – o dia de sua morte – seja feita uma passeata que se encerra na casa em que o crime aconteceu, em uma rua de Pesqueira onde Xicão estava visitando uma de suas irmãs.

²³ Parcialmente, na verdade. As terras de Nossa Senhora das Montanhas excedem os limites demarcados. Não obstante, o que poderíamos chamar de “núcleo” das terras da santa foi demarcado e hoje corresponde à T.I. Xukuru.

Se o território ocupado atualmente pelos Xukuru corresponde àquele que um dia fora habitado por seus *antepassados*, ao lugar de criação do mundo e à terra de Nossa Senhora das Montanhas, é possível dizer que existe um local específico dentro desse território que seria o centro do mundo, onde tudo começou: a aldeia Vila de Cimbres. É também nessa aldeia que venho realizando pesquisas de campo desde a graduação e, portanto, é também a partir dela e de seus quase mil moradores que falo dos Xukuru.

Certo dia, andando na companhia de Sr. Guilherme pelas ruas da aldeia, ele me perguntou se eu já havia visto as marcas de patas de animais impressas no conjunto de lajedos que fica em frente à escola. Diante de minha negativa, ele sugeriu que fôssemos até lá, para que ele me mostrasse. Ao chegarmos, ele apontou para o chão e me disse: “Está vendo? Essas marcas são o rastro dos bichos do presépio, que estavam na manjedoura no dia de nascimento de Cristo. Eles passaram por aqui e deixaram essas marcas.”

A conversa com Sr. Guilherme antes desse ocorrido tratava de um tema que já havia abordado com muitos dos moradores da aldeia: falávamos sobre o surgimento do mundo e de suas transformações até o presente. Os moradores da Vila de Cimbres me diziam frequentemente que Deus é o criador de tudo que existe: ele criou o mundo e tudo o que nele habita. Ao fazê-lo, deu a cada ser vivo — humanos, animais e plantas — uma parte de si, a *alma*, que atua simultaneamente como princípio vital e como a presença de Deus no que por Ele foi criado. Para além de criador, é importante notar que Deus também é considerado o pai de tudo o que criou, fazendo com que todos os seres vivos sejam, ainda, iguais perante a Deus. Aqui, um primeiro sentido do que é o parentesco aparece, um parentesco que se realiza justamente nessa relação comum que todos os seres estabelecem com Deus, ao possuírem em si parte dele e serem seus filhos. Um parentesco, portanto, que é determinado pela filiação e garantido pela igualdade dos seres diante de Deus. Parentesco, nesse primeiro sentido, é, portanto, filiação comum que implica em igualdade.

No entanto, é preciso notar que a igualdade manifesta na criação não deixa de conter em si a diferença, visto que não deixa de abarcar seres que, ainda que aparentados entre si (posto que igualmente filhos de Deus), são diversos em seus corpos e modos característicos de habitar o mundo. Aqui, o parentesco toma um novo sentido, certamente mais restrito em relação ao sentido já exposto, visto que marca os limites entre os diferentes seres que vivem neste mundo. Também conformado pela igualdade, esse outro sentido do parentesco oblitera a filiação e lança mão dos limites produzidos pela diferença para se realizar. Assim, se no primeiro sentido que o parentesco assume, a igualdade é um efeito da filiação e, portanto, externa aos seres criados, nesse outro sentido do parentesco ela se torna a função que forja a irmandade. Parentesco, nesse segundo sentido, é, portanto, igualdade entre seres que habitam o mundo de uma mesma maneira e que implica em irmandade.

Desse modo, a origem do mundo Xukuru, tal como narra o mito, é caracterizada por um duplo processo: primeiro, de igualdade generalizada – que é também um parentesco generalizado, através da filiação comum – segundo, de diferença, que desbloqueia o parentesco específico – sendo irmãos apenas os que são iguais entre si. No entanto, quando me refiro ao tempo mítico, não estou falando em um passado absoluto, um passado que passou, que chegou ao fim. Como argumentei em outro lugar (Lima, 2017), a concepção do *tempo* Xukuru envolve um processo cumulativo, em que nada deixa de existir, apenas se *transforma* e se desloca para outros espaços do seu universo. Com isso, o passado não deixa de fazer parte do presente e de afetá-lo cotidianamente (cf. Vianna, neste volume, para uma reflexão sobre memória que se aproxima à noção de *tempo* Xukuru). Assim, a igualdade-que-é-diferença entre humanos e animais que aparece no mito perpassa toda a existência Xukuru e, ainda que seja equacionada de maneiras diversas quando outras conexões aparecem, não deixa de existir enquanto tal, como apresento adiante.

O momento narrado por Sr. Guilherme, do nascimento de Cristo, aparece nas narrativas Xukuru como sendo imediata-

mente posterior ao da criação do mundo e ao dilúvio que reuniu os animais na Arca de Noé. Ele me interessa particularmente por dois motivos. Primeiro, porque fala de um tempo em que uma segunda diferença entre humanos e animais não estava dada. Porque se, na origem do mundo, humanos e animais se diferenciam por seus corpos e são iguais perante Deus, eles se igualam ainda por uma capacidade que, nos tempos atuais, é um dos principais motes de sua diferença: a fala. No nascimento de Cristo, todos os que estão ali presentes, humanos ou não, são igualmente dotados dessa capacidade e, não menos importante, capazes de se entender reciprocamente (cf. Maiza, 2012, para uma análise interessante sobre o lugar da fala na diferenciação específica). É apenas em um tempo posterior que a fala, e a capacidade reflexiva que a ela está associada – e, nos termos Xukuru, a capacidade de se tornar uma pessoa católica, ou seja, uma pessoa plena (cf. Mayblin, 2010) –, se torna uma propriedade exclusiva dos humanos. E, com isso, novas diferenças entre os seres aparecem e passam a ganhar os contornos que assumem atualmente. Tais diferenças são pensadas pelos moradores da Vila de Cimbres a partir de graus de aproximação e distância em relação à existência divina, em uma avaliação que engloba tudo o que existe. Aqui, a noção Xukuru de *ser católico*, associada à fala e sinônimo de ser uma pessoa plena, é fundamental e funciona como um marcador central nessas gradações, nas quais santos, humanos, espíritos e animais²⁴ são posicionados de acordo com sua proximidade ou distância de Deus, formando classes de parentes que já não operam pela lógica específica ou da filiação comum: são parentes, aqui, os que estão posicionados em uma mesma distância em relação à existência divina.

²⁴ O lugar das plantas é mais difícil de ser determinado: em um certo sentido, elas são a pura presença de Deus, assim como os rochedos; mas não todas as plantas: aquelas que servem de alimento são menos poderosas, atualizam de forma mais fraca a sua existência divina, por assim dizer. No mais, vale ressaltar que existem outros modos da pessoa, *qualidades*, como falam os Xukuru, a exemplo dos *evangélicos* e *catimbozeiros*, que desestabilizam essas gradações, mas que não poderei abordar aqui. (cf. Lima, 2017).

Mas não são apenas as diferenças entre tipos de seres que são criadas e intensificadas no tempo mítico: as diferenças internas entre eles também aparecem aqui. Dito de outra maneira, as gradações sobre as quais falei não colocam apenas diferenças de natureza, para falar como Bergson: no interior dessas diferenças, novas diferenças aparecem, diferenças de grau. Aqui interessam-me especificamente as diferenças internas aos seres humanos e como, a partir de uma irmandade generalizada, cortes são desencadeados, estabelecendo inflexões que marcam o modo como os moradores da Vila de Cimbres concebem quem é ou não é Xukuru.

É em relação a esse ponto o segundo motivo pelo qual a história narrada por Sr. Guilherme, que remete ao mito de origem do mundo, me interessa. Como ele enfatiza, a presença das pegadas dos animais inscritas no solo confirma que a história se passa na Vila de Cimbres; do ponto de vista Xukuru, foi na Vila de Cimbres que aconteceram todos os eventos que descrevi até agora. Foi ali que o mundo foi criado, como um mundo de iguais onde, doravante, só diferença passa a existir. E é esse fundo comum, de território e existência, de território que é existência e de existência que é território, que me parece ser fundamental: permanece vivo dentro de cada ser, humano ou não, Xukuru ou não, como uma virtualidade que sempre pode ser atualizada, ainda que isso nem sempre aconteça.

Mas se a Vila de Cimbres é, assim, o lugar que possibilita atuação de uma igualdade que existe em potência em cada ser, ela não deixa de ser o lugar da diferença, que separa os humanos entre os que são Xukuru e os que não são. Conta um outro mito que, se Deus é dono de tudo o que existe, a *verdadeira dona* das terras Xukuru é Nossa Senhora das Montanhas. Nossa Senhora das Montanhas, ou Mãe Tamaim, como também é chamada, foi encontrada por *antepassados* que caçavam nas matas no local onde até hoje reside: a igreja da Vila de Cimbres, que foi construída como morada de Nossa Senhora das Montanhas pelos *antepassados* (cf. Lima, 2013, para uma descrição mais detalhada do mito). Em retribuição, a santa te-

ria dado aos *antepassados* o consentimento para que estes passassem a residir ali e, desse momento em diante, passa a ser considerada a *mãe do povo Xukuru*²⁵.

O mito de Nossa Senhora das Montanhas pode ser considerado o mito de origem dos Xukuru como um modo específico de ser e estar no mundo, ao passo que desencadeia as diferenças entre eles e os demais humanos, um corte no fluxo de semelhança que marca o tempo mítico da criação como um mundo de irmãos. Nesse sentido, ele é logicamente posterior ao mito de criação, ainda que soluções de linearidade ou continuidade não deem conta desse modo narrativo: no mais das vezes, os mitos são contados como uma maneira de responder a uma pergunta específica, mas os moradores da Vila de Cimbres não estabelecem uma conexão entre eles. Do mesmo modo, o mito de Nossa Senhora das Montanhas cria um outro sentido para o território, para o mesmo território, que não deixa de ser criação divina e origem de tudo que existe, mas que passa a ser simultaneamente a terra de Nossa Senhora das Montanhas e o lugar de residência de um tipo específico de gente, entre tantas que foram produzidas na criação. Um território que se confunde com a existência da santa, sendo impossível estabelecer os limites que os separam. E que implica necessariamente em uma relação de parentesco – em um outro sentido, ainda: morar ali é ser filho do território e, portanto, filho da santa, sendo *parente* de todos os que com ela mantêm uma relação semelhante.

Assim, é justamente a relação estabelecida entre a santa e os *antepassados* o que faz, do ponto de vista Xukuru, os que optaram por permanecer ao lado de Nossa Senhora das Montanhas diferentes dos demais tipos de humanos – fazendeiros, moradores de Pes-

²⁵ Não terei tempo de abordar aqui a correlação entre Nossa Senhora das Montanhas e o lugar ocupado por mães no universo Xukuru. Destaco apenas que, apesar das adesões familiares criarem contornos que, eventualmente, distanciam a pessoa da família materna, o mesmo não ocorre com a mãe propriamente dita, que ocupa lugar central nas relações Xukuru. Remeto, ainda, aos trabalhos de Mayblin (2010) e aos de Vianna, Alves e Perutti (todos neste volume), que, a despeito das especificidades etnográficas a partir das quais foram formulados, iluminam o lugar da mãe de maneira instigante, seja no que diz respeito à relação com o sagrado, seja no que diz respeito aos agenciamentos próprios do parentesco.

queira, outras etnias, e assim por diante – que só passam a figurar nas narrativas míticas após o descobrimento da santa, como se, até então, apenas um tipo de humano existisse. É o que faz deles, justamente, Xukuru: como me diziam com frequência, é Xukuru quem ali *nasceu e se criou*, ou seja, aqueles que nasceram e se criaram nos domínios de Nossa Senhora das Montanhas. E, mais do que isso, ser Xukuru é ser *filho* de Nossa Senhora das Montanhas, o que estabelece, ainda, uma relação de parentesco entre os atuais moradores da aldeia e os *antepassados* que encontraram a santa: um parentesco que, segundo me diziam, é efeito de habitar uma mesma terra, de estabelecer uma mesma relação com Nossa Senhora das Montanhas, mas que não implica na constituição de linhagens ou busca laços de consanguinidade para se realizar.

Quanto aos demais tipos de humanos, estes são entendidos como os que escolheram viver em outros lugares, fora dos domínios de Nossa Senhora das Montanhas. Dito de outra forma, a experiência de Deus, do ponto de vista Xukuru, é uma experiência que todas as pessoas que existem no mundo possuem – ou devem possuir –, sejam elas Xukuru ou não. É um atributo do ser humano e de tudo o que é vivo: todos são *filhos de Deus*. O que lhes é específico, e faz deles um tipo de pessoa diferente, é serem *filhos* de Mãe Tamaim. Assim, todos os humanos oscilam entre duas possibilidades: ou bem são Xukuru, ao permanecerem na terra de Nossa Senhora das Montanhas; ou são ex-Xukuru ou quase-Xukuru, ao terem sido criados com a potência de o serem plenamente, mas terem optado por se compor com outros territórios que imprimem marcas em sua existência – e isso aparece na maneira como os Xukuru se referem a outras etnias ou aos moradores de Pesqueira: aos primeiros, chamam de índios de outras *aldeias* ou de outras *terras*, enfatizando a dimensão territorial; quanto aos últimos, falam sempre do *povo de Pesqueira*, uma maneira análoga ao modo como referem a si mesmos e às eventuais diferenças que lhes são internas: *o povo da Vila*, *o povo da Serra*, e assim por diante.

Assim, se a Vila de Cimbres é o lugar da igualdade, que reúne toda a criação divina, é também nela que a diferença é criada, quan-

do ela se torna a terra de Nossa Senhora das Montanhas. E isso especialmente em relação aos diversos tipos de humanos que existem hoje. É morar ali ou não que, de acordo com os Xukuru, desbloqueou as diferenças entre humanos, mas também as diferenças internas aos Xukuru, como mostro a seguir.

Em um mundo de iguais, como se produz parentes?

A partir desse fundo comum que habita cada ser, de um mundo de iguais, filhos de Deus e de Nossa Senhora das Montanhas, não é incomum escutar os moradores da Vila de Cimbres dizendo que ali *é todo mundo parente*. Mas, se são todos parentes, não é preciso passar muito tempo na aldeia para perceber que uns são mais parentes do que outros; que esse parentesco generalizado se vê perpetuamente atravessado pelas relações que marcam as casas, por famílias e pelas relações de ambas, casas e famílias, com os mortos.

É sobre a produção de *parentes* e *famílias*, atravessados por casas e mortos, que trato agora. Porque, se existe um parentesco de fundo, que reúne todos os Xukuru e, no limite, toda a humanidade, como descrevi acima, isso não quer dizer que todos sejam *parentes* da mesma maneira e que os muitos sentidos que o termo *parente* assume entre os Xukuru agrupem sempre o mesmo conjunto de pessoas. Dito de outra forma, se o parentesco é dado, isso não quer dizer que ele não tenha que ser feito e, sobretudo, que ele não seja atualizado em muitos sentidos (cf. Goldman, 2012; Marques, 2015). Desse modo, e como pretendo mostrar, a questão para os Xukuru reside em transformar aquilo que já existe como semelhança – o parentesco que é comum a todos – em cortes de diferença – o parentesco que reúne grupos que efetuam formas específicas de relação. Em outras palavras, em como criar a diferença a partir da semelhança potencial que marca a sua existência, tal como se conta do tempo mítico.

Ao falar de *parentes* e *famílias*, os moradores da Vila de Cimbres utilizam de um procedimento como aquele que relatei ser o utilizado para falar dos diferentes tipos de seres que habitam o cos-

mos: gradações que sinalizam aproximações e distâncias, nos dois casos nunca absolutas²⁶. Nessas gradações, o uso de ambos os termos pode aparecer de maneira mais forte em alguns momentos e mais fraca em outros. No entanto, trata-se de um arranjo que não segue um único princípio, seja de consanguinidade, linhagens, convivência ou consideração: cada uma dessas inflexões pode ser acionada, a depender do contexto que está sendo descrito (cf. Carsten, 2011; Marcelin, 1999; Marques, 2015). Mais do que isso: se, na maior parte das vezes, *parente* e *família* aparecem como sinônimos, a despeito dos muitos sentidos que assumem, nunca ouvi ninguém na Vila de Cimbres dizer que ali todos são *família*. Sugiro que esta última opera, de diversas maneiras e através dos muitos sentidos e grupos de pessoas que abrange, cortes no parentesco generalizado do tempo mítico. Todos são *parentes*; mas apenas alguns são *família*.

No decorrer do texto, como uma estratégia para enfatizar o contraste e para deixar o argumento mais claro, lanço mão dessa diferença fundamental entre os dois termos. Não obstante, deixo aqui a ressalva de que, em todos os momentos em que falar de *família*, os Xukuru usariam indiferentemente *família* ou *parente*; reciprocamente, uso *parente* para momentos em que os Xukuru nunca usariam *família*.

As casas²⁷ são a referência a partir da qual se fala de alguém na Vila de Cimbres – seja a casa que a pessoa habita, seja a que ela mais frequenta. Nelas residem, em geral, um casal e seus filhos, e é entre eles que as relações de parentesco se realizam de maneira mais in-

²⁶ Viveiros de Castro (1977) descreve um processo semelhante para os Yawalapiti, a partir do uso que estes fazem de modificadores de intensidade na língua: o que se atualiza é sempre um meio termo entre a proximidade absoluta e a distância absoluta que, em ambos os casos, só existem no mundo sobrenatural. O mesmo pode ser dito para o caso Xukuru: nem os santos são iguais a Deus, origem de tudo. E apenas o diabo é o seu reverso, mas quase-absoluto, posto que é tão somente um anjo caído.

²⁷ Mesmo com o recente processo de desintrusão da Terra Indígena, que retirou do território fazendeiros e posseiros que ocuparam o território Xukuru nos últimos três séculos, a Vila de Cimbres manteve, em grande medida, a arquitetura e o modo de ocupação que assumia antes da desintrusão. As casas onde hoje residem seus quase mil moradores foram, em sua maioria, construídas por eles mesmos ou por parentes próximos já falecidos e formam um núcleo em cujos arredores ficavam as fazendas e onde, hoje, ficam terras destinadas à criação de animais: com a saída dos fazendeiros, cada casa recebeu uma porção de terra para essa atividade ou para o cultivo de roçados.

tensa e o termo *família* assume o seu sentido mais forte (configuração recorrente no mundo rural brasileiro, como descrevem Almeida, 1986; Marques, 2015; Brandão, 1994; Woortmann, 1990, entre outros).

Os Xukuru consideram pais e mães igualmente partícipes na produção de seus filhos e filhas. Não apenas através da concepção. Enquanto filhos e filhas permanecem na casa de seus progenitores, continuam sendo criados por eles, feitos por eles, tanto por troca de substâncias – o suor do pai, capaz de curar um ferimento e deixar a criança mais forte; o alimento e as abstenções da mãe em favor da criança, para que ela cresça saudável e protegida dos *olhos ruins* alheios –, quanto pela convivência, que forma a moral da criança, sua *qualidade* (aqui, remeto aos trabalhos de Alves, Mantovanelli e Perutti, todos neste volume, sobre o lugar da criação na produção da pessoa, cujos paralelos com o caso Xukuru são incontáveis, ainda que não tenha tempo de abordá-los).

A pessoa Xukuru não nasce pronta, acabada: ainda que tenha em si um potencial-pessoa, dado por Deus, a *alma*, ela precisa ser produzida continuamente como um *ser católico*, um processo que nunca tem fim. Primeiro, por conta das conexões estabelecidas com outras pessoas ou com seres espirituais que povoam a aldeia e que, em ambos os casos, podem afetar diretamente a *alma*. Relacionar-se com pessoas ou com *espíritos ruins* é estar aberto, do ponto de vista Xukuru, a compor com eles uma conexão que transforma a *alma*, conformando-a num outro tipo de pessoa que não aquele desejável pelos moradores da Vila de Cimbres. Segundo, por conta dos impulsos que são próprios da *matéria*. A *matéria*, de acordo com os moradores da Vila, não é algo inerte; ela possui desejos – especialmente por aquilo que é excessivo, desencadeando o movimento chamado pelos Xukuru de *olhado* –, que também são contrários à ideia de uma pessoa boa e que, por isso, devem ser continuamente contidos. Em ambos os casos, não se trata de pensar em uma ruptura radical entre *alma* e *matéria*. A transformação da *alma* em algo ruim tem como efeito visível, para os moradores da Vila de Cimbres, os excessos da *matéria*; uma *alma* ruim

certamente não conseguiria contê-la. Além disso, tudo o que afeta a *matéria* também afeta a *alma*, e reciprocamente: não se trata de pensar que substâncias corrompem ou produzem exclusivamente *matérias*, enquanto condutas fazem o mesmo pelas *almas*; antes, o que me parece é existir um meio de se corromper ou de se compor por meio de substâncias e outro por meio de condutas, mas os efeitos ocorrem em ambas, *alma e matéria*²⁸.

São os pais os principais responsáveis por produzir o *ser católico* nos seus descendentes que permanecem sob seu teto. Nesse processo, filhos e filhas ganham algo de seus progenitores e é a partir disso que serão pensados e avaliados pelos demais moradores da Vila de Cimbres: pais e mães imprimem neles uma marca indelével, que passa a compô-los como pessoas. Esse me parece ser um primeiro movimento fundamental de diferenciação em relação ao que foi dado por Deus. Se ao nascerem todos são iguais, filhos do criador e de Nossa Senhora das Montanhas, os Xukuru sempre enfatizavam que quem cada um se torna depende em grande medida do modo como é criado e do *sangue* que herda (Marques, 2015; Villela, 2009), ainda que a presença de um na ausência do outro funcione da mesma maneira: filhos de criação trazem em si marcas da casa onde foram criados; não obstante, a adoção implica sempre em um risco, como as pessoas me diziam frequentemente, por conta do que está dado no *sangue* herdado.

Aqui é importante notar que, se os progenitores são igualmente partícipes da produção de seus descendentes, isso não implica que um deles não terá maior influência nesse processo. Da mesma forma, se uma casa é reconhecida pela totalidade de seus moradores e pela imagem comum que emanam, isso não quer dizer que uma pessoa não seja reconhecida como responsável por desencadear essa imagem. Em ambos os casos, esse papel é ocupado por

²⁸ A impossibilidade de se dissociar *matéria* e *alma* fica mais evidente quando olhamos para os modos como os Xukuru se referem àquilo que produz reações ruins em seus corpos: uma comida que *ofende*, um remédio que *abusa*, uma bebida que *prejudica*. (Lima, 2014).

aquele ou aquela que é reconhecido como dono ou dona da casa – seja ele o homem ou a mulher.

É possível dizer, assim, que cada casa na aldeia possui uma *fama* – e é esse o termo utilizado pelas pessoas com as quais conversava para se referir às casas dos demais moradores da aldeia. A *fama* da casa pode ou não ser aceita por seus próprios moradores e pode mesmo não ter surgido a partir deles. É muito comum que casas herdem *fama* de pessoas que um dia as habitaram, ou mesmo que sejam contaminadas pela *fama* de casas com as quais convivem muito. Nesse sentido, as casas Xukuru, em alguma medida, operam de maneira semelhante à descrição feita por Lévi-Strauss (1979): mobilizam relações antagônicas, como descendência e aliança, filiação e residência, e mesmo assumem o papel de uma pessoa moral que transcende os seus residentes. Isso não quer dizer, no entanto, que os processos sociais envolvidos na casa não sejam dela parte constitutiva, como foi descrito por autores que propõem uma reflexão crítica ao modo como o conceito é mobilizado por Lévi-Strauss (Marcelin, 1999 e Carsten; Hugh-Jones, 1995). Antes, ambos operam simultaneamente (Marques, 2015). De todo modo, morar em uma casa é também assumir, direta ou indiretamente, a maneira pela qual ela é avaliada pelos demais moradores da aldeia e o procedimento a partir do qual as pessoas são produzidas como tais.

Herdar a *fama* ou ser contagiado pela *fama* de outras casas fala sobre essa relação entre pessoas e casas, sendo algo que está diretamente relacionado ao parentesco e ao perpétuo movimento de formação de novas casas, o que ocorre sempre que um casamento se realiza. A relação entre um casal e suas casas de origem costuma ser forte – e os filhos desse casal vão, eventualmente, usar os mesmos termos de parentesco que seus pais usam para se referir aos seus avós –, assim como a relação entre germanos, que não se desfaz com o fim da coresidência, ou ainda a relação entre *primos-irmãos*, que tende a se perpetuar por toda a vida. Em todas essas situações, tratam-se de relações que marcam a vida de uma pessoa na infância

e que se prolongam no decorrer de suas vidas, compondo a ideia Xukuru da pessoa como um efeito das suas relações e marcando, simultaneamente, a casa que ela habita. Nesse sentido, o uso de determinadas terminologias, tais como essas que ressaltai, não corresponde a uma regra específica, mas ao modo como determinadas relações se compõem e, com isso, não formam uma orientação de condutas e relações, mas são, antes, um efeito delas.

Nessa dinâmica, *família* ganha relevância em um outro sentido, por meio das relações que extrapolam a composição atual das casas. É nessas relações que as gradações de *família* se alargam, compondo uma *família* que, aqui, é sinônimo de consanguinidade, mas também de convivência. Assim, nesse outro sentido específico, são chamados de *família* todos aqueles que possuem algum tipo de relação consanguínea: avôs e avós, tios e tias e primos e primas bilaterais de ego, assim como as extensões dessas relações – tio-avô, tia-avó, primo de segundo grau, e assim por diante. Mas também são todos aqueles que, por convivência, se relacionam com consanguíneos. O casamento consanguiniza, em uma certa medida, as pessoas, ainda que o cônjuge de um consanguíneo não seja classificado por um termo de parentesco, tal como acontece no modelo do parentesco ocidental. No entanto, ele pode ser *mais família do que alguém da minha família*, se assim considerado (cf. Marcelin, 1999; Marques, 2015). Em ambos os casos, a consanguinidade e a convivência criam mais um grau de diferença em relação ao tempo mítico: o mundo é feito de iguais, mas *família* são aqueles que convivem e que partilham substâncias em comum, mesmo que isso não implique em coresidência.

Aqui, é preciso notar o efeito da convivência e da consideração na consanguinidade, fazendo com que nem todos os consanguíneos sejam considerados igualmente *família* ou *família* em um mesmo sentido. Ou até mesmo com que seja possível ser *família* sem ser consanguíneo ou ser consanguíneo sem ser *família*. Porque o grau de diferença que separa os que são *família* de outros moradores da aldeia não deixa de criar diferenças internas a essas relações. Assim, quanto mais próxima for a relação de convivência

— mesmo na ausência da consanguinidade —, mais próxima a pessoa será e, em um certo sentido, mais *família* ela será, sendo a recíproca também verdadeira.

Os moradores da Vila de Cimbres salientam isso de diversas maneiras. Primeiro, era comum as pessoas me dizerem que “se procurar bem”, existiriam diversas pessoas na aldeia das quais elas não se lembravam, mas que também eram seus *parentes* — referindo-se a pessoas que têm o mesmo *sangue* —, chamando atenção para a possibilidade da não atualização de relações, eventualmente por muitas gerações, ter obliterado laços que deveriam ser de parentesco, mas que já não operavam enquanto tais. Algo semelhante acontecia, mas em um sentido inverso, quando eu tentava traçar suas genealogias e, ao mesmo tempo, compreender quais das pessoas que ali figuravam eram mais próximas de meus interlocutores e quais eram mais distantes. Nesses momentos, as pessoas repetiam o termo do parentesco para indicar proximidade: “esse é tio, tio, tio”; ou então, me diziam para que eu colocasse asterisco para mostrar os mais próximos e muitos asteriscos para indicar os mais próximos ainda. Ou ainda quando as pessoas mobilizavam a noção de *consideração* (cf. Marcelin, 1999). *Considerar* alguém entre os moradores da Vila de Cimbres é tanto algo que se diz de um consanguíneo com quem a relação é atualizada de maneira adequada quanto o modo de transformar em *família* os que não ocupam essa posição: repetidas vezes escutei de uma amiga querida que eu a *considerava* muito mais do que alguns de seus irmãos *de sangue*; eventualmente, ela passou a me chamar de irmã e me apresentar assim para as pessoas; agora, sou madrinha de seu neto. Com isso, as relações de proximidade e distância, normalmente descritas através de gradações do sangue, podem ser subvertidas: alguém que é *família próxima* pode se tornar *distante* e reciprocamente, assim como alguém que não é da *família* pode ser convertido em *família* e vice-versa.

Assim, da mesma forma que do parentesco do tempo mítico cria-se uma relação de diferença, feita a partir da proximidade

e da consanguinidade que marca a relação entre corresidentes, a partir da consanguinidade, da convivência e da consideração, criam-se relações de proximidade e distância que marcam diferentemente pessoas dentro do que é ser *família*. Um mesmo procedimento, como sugeri, mas que lança mão de marcadores distintos para se realizar.

Portanto, se não basta ser *parente* para ser *família*, tampouco basta ser *família* para ser considerado *família*. Dito de outra maneira, não basta ocupar uma das posições do parentesco ou ter relações de consanguinidade para ser considerado igualmente *família*. Aqui, um outro sentido de *família* ganha contornos: os sobrenomes a partir dos quais elas são reconhecidas, que envolvem uma questão de adesão (cf. Marques, 2002). Não são todas as casas, entre as que têm entre si um parentesco consanguíneo, que são igualmente reconhecidas por um sobrenome – ainda que assim *se assinem*. Isso depende, em larga medida, da atualização de determinadas relações e da maneira como cada casa adere ou não ao sobrenome: no mais das vezes, é apenas uma das *famílias* que será atualizada, das ao menos duas que compõem cada casa; apenas um dos sobrenomes será empregado e, através dele, a casa passa a ser reconhecida como parte de determinada *família*.

Dessa maneira, a relação entre as casas tem como efeito a produção de *famílias*, reconhecidas na aldeia através da predominância de um sobrenome em comum. De fato, a *família* como sobrenome só pode existir como um efeito da relação entre casas: um mesmo sobrenome passa a ser mobilizado como sinônimo de *família* quando é capaz de reunir um número suficiente de adesões. Nesse sentido, ambas, casas e *famílias*, se retroalimentam e são efeitos de relações: no caso das casas, das relações entre seus moradores, o primeiro sentido de *família* que descrevi; no caso da *família*, quando entendida como um conjunto de casas e, especialmente, vistas através dos sobrenomes, um efeito da relação entre casas, atualizando relações de consanguinidade e consideração, que simultaneamente incluem e excluem pessoas.

O fato de apenas algumas pessoas serem reconhecidas como parte de uma mesma *família*, nesse sentido do sobrenome, e mesmo o fato de apenas alguns, dos muitos que partilham um mesmo *sangue*, serem assim cotidianamente reconhecidos ou assim *se assinarem*, não quer dizer que *sangue* ou sobrenome não possam ser atualizados em determinados momentos para discriminar pessoas que normalmente não são englobadas por esse sentido de *família*. O *sangue* pode ser mobilizado para explicar a *fama* de um ou o bom comportamento de outro, ou mesmo para descrever o *lado* que faz com que a pessoa seja de uma maneira e não de outra. Mas a recíproca também é verdadeira: é possível, por opção, como que destacar de si o *sangue* herdado, e isso é feito evitando relações e também retirando o sobrenome, na ocasião do casamento, por exemplo. Com isso, a criança nascida dessa nova relação não herdará o sobrenome que a mãe ou o pai optaram por excluir. No entanto, dada a “permanência do sangue” (Marques, 2015), isso tampouco garante que, eventualmente, a criança deixe de ser localizada dentro da *família*, por opção ou por manifestar um comportamento característico a ela associado.

Na Vila de Cimbres existem quatro sobrenomes que se destacam e que, no uso cotidiano, aparecem como sinônimos de destaque na política local. No entanto, seria pouco dizer que o destaque desses sobrenomes está apenas associado à quantidade de casas que optaram por aderi-los. E é aqui que casas, *famílias* e *parentes* são atravessados pelos mortos.

Os mortos

Se até aqui descrevi um movimento imanente do parentesco, isso não quer dizer que ele não se realize também através de linhas de transcendência que se manifestam através dos mortos. É também assim que as grandes *famílias* – no sentido do sobrenome – são referidas na Vila de Cimbres e se estabelecem enquanto tais: por meio dos seus mortos, dos *antepassados* e mais comumente dos *caboclos velhos* ou dos *antigos*, que, em grande medida, legitimam a presença

da *família* na aldeia e, ao mesmo tempo, marcam diferentemente aqueles que delas fazem parte.

Como já havia comentado em outro trabalho, o parentesco Xukuru não se encerra com a morte (Lima, 2013). Assim, o mundo espiritual é um mundo povoado por *parentes*, que devem ser tratados como tais e que tratam os moradores da Vila de Cimbres como aquilo que se espera de um *parente*. Mas, assim como ocorre entre os vivos, nem todos são *parentes* da mesma maneira, na mesma intensidade; nem todos são *família*. E, também como entre os vivos, é o modo como as relações são efetuadas que determina o modo do parentesco.

Os *parentes* mortos criam as linhas que formam as *famílias*, os sobrenomes, em uma outra dimensão, que se conecta ao movimento de diferenciação que antecede o parentesco tal como atualizado pelos moradores da Vila de Cimbres. Ao se referir aos fundadores das *famílias*, as narrativas se perdem no tempo mítico: são pessoas que viveram no tempo dos *antepassados* e que, a partir da semelhança, criaram a primeira inflexão de diferença, por meio da qual se dividem os moradores da aldeia no tempo atual. Uma diferença que não deixa de ser povoada de semelhança, como veremos no que se segue.

Villela afirma, para o caso sertanejo, um ponto central para o meu próprio argumento:

No sertão de Pernambuco, os mortos são para alguém uma medida daquilo que se é. Para assumi-los como seus, contudo, é preciso reivindicá-los para si, para a sua casa e para a sua linhagem. É pelo seu sangue (e a mistura de sangues propiciada pelos casamentos), pela sua conduta passada, pela sua biografia (...) que os mortos explicam o modo de vida de seus descendentes. Não apenas a cor dos olhos e a forma do cabelo, também a maneira de andar, de falar, do gestual, de reagir aos desafios que a vida lhes impõe são explicados por estes atavismos como, às vezes, se chega a dizer entre meus amigos sertanejos. (Villela 2015, p. 240)

“É preciso assumi-los (os mortos) como seus”. Essa frase descreve muito do que se passa na Vila de Cimbres, quando se trata de falar dos mortos. Em um mundo onde *todos são parentes* – ainda que não da mesma forma – e que laços consanguíneos podem ser facilmente traçados entre quase todos os moradores da aldeia, assumir um sobrenome para si, o uso legítimo de um sobrenome, é um efeito do modo como se atualiza a relação com os mortos, especialmente aqueles reconhecidos como *troncos*, que dão origem a uma *família* ou a uma *rama* de *família*, se transformando também em *troncos*²⁹.

O procedimento mobilizado pelos moradores da aldeia, por meio do qual os mortos aparecem nas narrativas quando se trata de falar em *família*, é sintomático desse processo: fala-se primeiro dos *finados* mais próximos, que foram conhecidos pelos que estão vivos atualmente, para depois ir se perdendo em gerações nas quais os nomes dos mortos já não são nem conhecidos, se perdendo no fundo comum a partir do qual a humanidade foi criada, nos *antepassados* do tempo mítico.

Sobre esses *finados* mais próximos, assim como no caso apresentado por Villela (2015), a proliferação de fotografias nas paredes das casas (cf. Bressan, 2012) e de pertences dos mortos, além da prerrogativa de narrar histórias com propriedade sobre o tempo em que estavam vivos, fazem do *finado* um *finado* de uma casa específica. Essa casa é a que, do ponto de vista da aldeia, e por uma série de atualizações de condutas e particularidades do *finado* em questão, transmitidas pelo sangue, é capaz de ter o morto para si.

É preciso salientar que isso é feito por todas as casas que têm um parente morto: assim como foi descrito em outras etnografias em que os laços de parentesco não são subvertidos com a morte (Carsten, 2007; Bear, 2007; Empson, 2007), existe entre os moradores da Vila de Cimbres um cuidado para com seus mortos que faz parte de sua vida cotidiana, e que envolve alimentação, limpeza, orações e velas que iluminam o seu caminho. Uma memória viva, para usar os termos de Empson (2007; cf. também Marques, 2015),

²⁹ Sobre outros usos etnográficos das noções de *tronco* e *ramo*, cf. Marques (2002) e Arruti (1996).

em dois sentidos: pela marca que imprime no presente, que é feito de passado, das relações que passaram e que se perpetuam no tempo e no espaço, pela transmissão de condutas e substâncias; e pela existência dos próprios mortos, que *não se encerra com a morte*, como as pessoas costumavam me dizer (Lima, 2017). Assim, do mesmo modo que a corresidência faz das pessoas o que elas são e imprime uma marca, uma *fama* nas casas, a presença dos mortos nas casas também faz delas e, não menos importante, dos seus moradores, o que são.

Dona Letícia é um caso emblemático desse processo – entre tantos outros que existem na Vila. Sua falecida mãe ocupava um lugar de destaque em um dos principais sobrenomes da aldeia, sendo chamada de *mãe Carmem* por todas as pessoas de sua *família* da geração posterior a sua. Nesse sentido, *mãe Carmem* operava como um nó górdio desse sobrenome, simultaneamente sendo capaz de reunir as pessoas que delimitavam os contornos e de emanar os traços que constituíam a *fama* dessa *família*. Com a morte de Dona Carmem, Dona Letícia, que era a sua filha mais próxima, continuou tendo uma relação intensa com a mãe: foi, certamente, a que mais chorou a sua morte e continuou sofrendo os efeitos da perda, se tornando, em seus dizeres, *depressiva* (cf. Lima, 2012; 2014); cotidianamente, Dona Letícia fala da mãe e da falta que sente de tê-la por perto; vai ao cemitério com uma certa frequência, para poder limpar e enfeitar o túmulo de Dona Carmem e conversar com ela, “desabafar e pedir conselho”, como me disse certa vez; em sua casa estão os pertences que herdou de sua mãe, que permanecem sendo cuidados como Dona Carmem fazia. Mas não foram apenas os pertences que Dona Letícia herdou: os cuidados da casa da mãe – onde hoje residem seu pai e um irmão – também ficaram sob sua responsabilidade e, como ela sempre me dizia, são conduzidos da mesma maneira que Dona Carmem costumava fazer. Dona Letícia herdou, ainda, as penitências de sua mãe e, ainda, a incumbência de reunir e cozinhar para a *família* nos dias festivos – o que, como me afirmou certa vez, com uma certa ironia, “não deixa de

ser uma penitência”. Nesses dias de festa, Dona Letícia acrescenta aos lugares dos convidados o prato de sua mãe, “para que ela coma também”. Com o passar do tempo, Dona Letícia passou a ser chamada por todos de seu sobrenome de *mãe*, assim como acontecia com Dona Carmem. Ela herdou, no limite, o lugar que sua mãe ocupava, funcionando como um pilar de seu sobrenome. Mas faz isso atualizando a presença de sua mãe que, desse modo, se perpetua como uma figura central na constituição de sua *família* como um sobrenome importante na aldeia.

Se esse movimento de aproximação dos mortos é comum a todas as casas, nem todas elas, como já mencionei, são igualmente reconhecidas como morada – real ou metafórica – do morto que reivindicam para si, como ocorre com dona Letícia. Mas tampouco é em relação a todos os mortos que há uma disputa, por assim dizer, entre as casas. De fato, isso ocorre com maior intensidade entre aqueles que encabeçam as linhas de descendência das *famílias* que operam como sobrenomes importantes na Vila de Cimbres. No entanto, sobre esses dois pontos é preciso dizer mais algumas palavras, pois eles têm implicações fundamentais no modo como as *famílias* operam na Vila de Cimbres e são atravessadas pelos mortos.

Sobre a disputa pela presença legítima do morto entre as casas com os sobrenomes considerados mais importantes – e, consequentemente, pela atualização do prestígio que o morto fornece –, o consenso está longe de ser uma condição. Na verdade, é preciso salientar que, na Vila de Cimbres, como também em outros lugares, para um sobrenome importante ser assim considerado é preciso que muitas casas sejam a ele relacionadas, tantas quantas concorrem para atualizar, de maneira mais intensa, o sobrenome ao qual aderiu. Desse modo, quando as pessoas se referem a um sobrenome, elas podem igualmente estar se referindo à totalidade das casas reconhecidas através deles, ou àquela casa que mais bem atualiza – sempre a partir de um determinado ponto de vista – o que é carregar esse sobrenome. E a caracterização do sobrenome, como falei anteriormente, é uma questão que se herda dos *troncos* antigos – para o bem ou para o mal.

Com isso, é muito comum escutar narrativas que diferem significativamente entre si dentro de uma mesma *família* no que diz respeito à relação com os mortos, buscando um efeito no seu próprio posicionamento dentro do sobrenome do qual é uma *rama* e, eventualmente, almeja se tornar um futuro *tronco*. Mas, como argumenta Marques (2015, p. 184), isso não quer dizer que as pessoas “simplesmente representa(m) um passado ilusório e inerte, muito menos o deforma(m) a seu bel prazer em proveito do presente, supostamente regido por uma concepção linear de tempo”. Antes, o que está em jogo são ramificações dentro do próprio sobrenome, que podem ser movidas por um conflito ou uma desavença contemporânea ou podem mesmo ter sido herdadas de uma disputa pretérita entre pessoas, hoje mortas, de um mesmo sobrenome – o contrário não sendo menos verdade: alianças internas aos sobrenomes que, antes, eram ramificações dos mesmos.

Se é preciso, para que um sobrenome seja considerado importante, o maior número possível de pessoas atualizando-o, não é de menor importância sua duração. A permanência implica em conhecimento, e é esse, me parece, o cerne da questão: a reputação que se constrói em torno de um sobrenome depende, em larga medida, do que ele foi no passado, da memória que construiu para si, na mesma proporção em que depende da atualização, hoje, dos fatos desse passado que nunca deixa de ser presente (Lima, 2017). Assim, os maiores sobrenomes da aldeia são capazes não só de narrar a configuração da geração que logo antecede a atual, mas de se perder em memórias que alcançam o tempo dos *caboclos velhos*: poder traçar essas linhas faz parte do prestígio desses sobrenomes.

Esse ponto é central para compreender os sobrenomes que chamei de menores – e eles são assim reconhecidos pelos moradores da Vila de Cimbres, ainda que eles não mobilizem nenhum adjetivo para qualificá-los. Tais sobrenomes são de duas naturezas: ou bem são atualizados por poucas pessoas e, assim sendo, suas histórias se tornam difusas aos olhos outros, ainda que possam ser

descritas, pelos que deles fazem parte, linhas similares às narradas pelos grandes sobrenomes (cf. Gow, 1991, para a correlação entre história e parentesco) – o que fica evidente ao se levar em conta a atitude distinta que as pessoas que não aderem a esses sobrenomes assumem ao narrarem suas histórias, sempre com um número maior de lacunas; ou então são sobrenomes que chegaram recentemente na aldeia, após o processo de desintrusão da terra, ocorrido nos anos 2000, para ocupar as casas que ficaram vazias com a saída dos fazendeiros e dos que optaram por não permanecer na Terra Indígena.

Em todo caso, isso não quer dizer que os sobrenomes menores não sejam fundamentais: eles compõem com os grandes sobrenomes, fazendo destes o que eles são. Trata-se de um jogo sempre instável de alianças, marcado por acusações de terceiros, que argumentam serem essas alianças movidas por interesses e não por relações afetivas características das relações familiares – ainda que não deixe de ser possível, para os que engendram tais relações, mostrarem as conexões de sangue e consideração que os conectam.

Se é assim que a história dos sobrenomes que existem atualmente na Vila de Cimbres é narrada e que, doravante, adesões passam a ser feitas, isso não significa que a relação entre sobrenomes de destaque e sobrenomes menores seja ausente de conflito e mesmo que sejam esses sobrenomes os únicos que já existiram na aldeia. Na verdade, a posição de um dos sobrenomes, que atualmente ocupa o lugar de chefia da aldeia, é um bom exemplo disso: ele é justamente criticado por não fazer parte de um passado tão distante como os demais, mais próximos da existência dos *antepassados*. Seu lugar como sobrenome de destaque é sempre ambíguo justamente por isso: são forasteiros, dizem muitos, que chegaram na aldeia e agora querem comandá-la. E isso é dito tanto por sobrenomes que mantiveram o seu prestígio, ainda que atenuado, como por aqueles que, em algum momento, tiveram prestígio, e atualmente já não conseguem atualizá-lo.

Da mesma forma que esse sobrenome veio de fora e passa a compor com outras *famílias* na aldeia, outros tantos sobrenomes se perdem com o tempo, à medida que sua atualização perde intensidade ao ser pouco aderido. É assim que se fala dos *caboclos velhos* cujos sobrenomes já não são mais utilizados – ainda que possam ser retomados a qualquer momento. Ou mesmo é o modo como se fala dos *encantos de luz e entidades* que aparecem no toré para ajudar os que precisam.

Sobre esse ponto, é preciso ressaltar que a memória genealógica Xukuru, diferentemente do caso etnográfico estudado por Marques e Villela (com o qual tracei uma série de comparações), se encerra em duas ou três gerações ascendentes. Afora elas, *parentes* voltam a fazer parte daquele fundo comum, indistinto, que se aproxima da origem da humanidade, onde todos são iguais, onde não existem *famílias*. E do qual fazem parte mesmo os que optaram por não residir nas terras de Nossa Senhora das Montanhas: na morte, todos voltam para os seus domínios, e isso fica particularmente claro com as *entidades* do toré que, na maioria das vezes, são pessoas que em vida moraram em outros lugares – especialmente na Bahia, mas não só –, e também do desejo, manifestado por todos os que um dia moraram na Vila de Cimbres, de serem enterrados ali mesmo, entre aqueles que optaram por passar a vida longe da terra da santa.

Desse modo, se as *famílias* operam a partir da lógica dos sobrenomes, que é um efeito do sangue, da convivência e dos ancestrais, existe uma virtualidade de *parentes* que podem sempre ser atualizados, a partir desse fundo comum que remete ao tempo mítico, mas que não deixa de permanecer existindo através dos mortos.

A reversibilidade do parentesco

Por meio dessas linhas de adesões, que ora surgem da consanguinidade, ora da convivência, mas também de linhas que formam quase linhagens que nunca se estabilizam plenamente, o parentesco Xukuru se compõe. Mas, como sugere Viveiros de Castro para o caso amazônico,

this is not a simple equation: the production of relatives (consanguines) requires the intervention of non-relatives (potential affines), and this can only mean the counter-invention of some relatives as non-relatives (“cutting the analogical flow” as Wagner would say), and therefore as non-human to a certain critical extent (...) (Viveiros de Castro, 2013, p. 5)

Existem incontáveis diferenças entre o mundo amazônico e o mundo Xukuru. Mas o comentário de Viveiros de Castro me interessa por chamar atenção para algo que me parece central nesses dois mundos: criar parentes é também, e na mesma medida, criar não parentes e, nesse movimento, tornar alguns menos humanos do que outros – o que não quer dizer, como o autor sugere, e como me parece ser o caso também para os Xukuru, que esse processo não pode ser, a qualquer momento, revertido.

No entanto, e é esse o meu argumento final, seria equivocado achar que esse processo vale apenas para o interior do mundo Xukuru, tomado como um grupo étnico. Em um certo sentido, o parentesco, tal como mobilizado pelos moradores da Vila de Cimbres, ignora a noção de grupo para se realizar (Marques, 2015). Ao mesmo tempo, é justamente a partir da maneira como os Xukuru se definem como tais que é possível fazer com que pessoas de fora sejam convertidas em parentes e, no limite, se transformarem, elas mesmas, em Xukuru.

Como vim mostrando até agora, o parentesco Xukuru é o efeito de relações que reúnem convivência, ascendência e consanguinidade. Mas é também um efeito do tempo mítico, que faz com que todos na Vila de Cimbres sejam *parentes*. Esse parentesco mítico se vê atravessado por aquele que é efetuado por relações, fazendo de uns mais *parentes* do que outros. Ao mesmo tempo, esses dois momentos do parentesco permanecem vivos como potencialidades, tornando possível uma reversão do parentesco sempre que novos arranjos se desenham.

Dizer que existem uns que são mais *parentes* do que outros implica, na verdade, fazer com que alguns sejam, no limite e em determinados momentos, não *parentes*. E isso em muitos sentidos. Primeiro, por conta dos casamentos, como aparece no trecho de Viveiros de Castro (2013) citado. Na Vila de Cimbres, os casamentos dentro das *famílias* não são bem vistos. Assim, é preciso estabelecer uma distância para que casamentos aconteçam e, em momentos como esse, todas as relações de parentesco são obliteradas em favor da aliança. Trata-se de um agenciamento outro, no qual a linguagem e as relações do parentesco, seja por meio da convivência, da consanguinidade ou da ascendência, devem ser atenuadas – ainda que, após o casamento, elas voltem à cena, através da consaguinização do cônjuge, ou mesmo para ressaltar o parentesco em comum, que ficou amortecido no momento da união.

Mas não é apenas isso. No mesmo momento em que relações são efetivadas e descritas pelo idioma dos *parentes* e das *famílias*, clivagens se estabelecem: ser de uma casa ou de outra, aderir a uma *família* ou a outra, é criar um corte no parentesco comum do tempo mítico e, com isso, criar uma série de pessoas que passam a ser, automaticamente, embora não definitivamente, não *parentes*, porque não são consideradas *família*. Nesse sentido, um não *parente* não é alguém com quem, necessariamente, não se pode traçar um ascendente em comum ou laços de consanguinidade. Ele é, antes, alguém com quem, a despeito disso, não se tem relação.

Desse modo, na mesma medida em que não basta ser *parente*, ou seja, Xukuru, filho de Deus e de Nossa Senhora das Montanhas, para ser *família*, é possível ter um sobrenome e não ser reconhecido como parte da *família* da qual ele é uma imagem – e, assim, a noção de *família* se afasta mais uma vez do parentesco generalizado do tempo mítico. O uso do termo *legítimo* remete a essa dinâmica específica de *parentes* e *famílias*, ao modo como, em determinados momentos, esses termos se sobrepõem, e em outros tantos se afastam. De modo geral, *legítimo* é sinônimo de consanguíneo e se opõe aos *parentes* por afinidade. No entanto, é apenas em momentos muito

específicos que os moradores da Vila de Cimbres lançam mão dessa noção: o termo *legítimo* é mobilizado, no mais das vezes, para se referir a relações que, no limite, não deveriam precisar de um referencial para ser reconhecidas; é o reconhecimento de um parentesco não atualizado ou atualizado de uma forma diversa daquela que os Xukuru consideram adequada. Trata-se, assim, de um *parente* que, ao não se portar como tal, não é *família*.

Ao mesmo tempo, é possível não ter herdado um sobrenome e ser associado a determinada *família*, como acontece com os residentes de casa que não herdam um sobrenome, mas o assumem devido à convivência. Isso acontece tanto no caso de cônjuges que adotam sobrenomes de seus respectivos parceiros – mesmo que não formalmente – ou no caso dos filhos de *criação*. Em ambos os casos, as relações que estabelecem efetuam essas pessoas como *família*, ainda que possam ativar outras relações que herdaram por sangue sempre que for o caso.

Ser ou não *família* tampouco é uma condição absoluta. Em campo, isso começou a me chamar atenção quando notava que, nas idas e vindas à aldeia, sempre encontrava relações diversas daquelas às quais eu já havia me habituado. Inúmeras vezes passei por situações constrangedoras, mas de que os moradores da Vila de Cimbres sempre achavam graça: quando perguntava por alguém que sabia próximo, eventualmente recebia uma resposta evasiva, indicando que a relação já não estava em vigor; em outros casos, levava fotografias feitas em um período anterior e logo descobria que as pessoas na foto estavam *intrigadas*. “Um mundo sem solidez”, como disse Villela (2009) para um outro contexto etnográfico, mas que também poderia ser dito do parentesco Xukuru.

E isso é válido mesmo para as relações de parentesco que descrevi como as que assumem gradações mais intensas: a relação entre corresidentes e entre pessoas que aderem um mesmo sobrenome. No primeiro caso, é comum acontecer um distanciamento quando as pessoas se mudam por ocasião do casamento ou quando encontram um trabalho em um lugar distante. No segundo, por causa de

disputas internas que marcam cada sobrenome. Aqui, permanecer *família* vai depender, em grande medida, da atualização das relações, do mesmo modo que novas relações que são travadas cotidianamente possam passar a contar como *parente* ou *família*.

No entanto, o que é válido para os moradores da Vila de Cimbres é igualmente válido para todas as pessoas. Passar a residir na Vila de Cimbres, se relacionar com os seus moradores e manter uma conduta que é aquela considerada adequada para um bom *parente* abre a possibilidade de se tornar *parente* e Xukuru. Isso acontece frequentemente com pessoas de fora da aldeia que se casam e passam a residir na Vila de Cimbres. Se tornam *parentes* porque são inseridas na lógica das *famílias* e das casas; se tornam Xukuru porque passam a se criar nas terras de Nossa Senhora das Montanhas. Isso acontece também quando os Xukuru falam de outros grupos indígenas e se referem a eles como *parentes*. É graças a sua origem comum, que remete ao tempo mítico, que isso é possível. As diferenças teriam sido desencadeadas com o residir em outro lugar, e as marcas que isso é capaz de imprimir na pessoa – assim como morar na Vila de Cimbres, terra de Nossa Senhora das Montanhas, imprime uma marca que diferencia os Xukuru.

Acontece, ainda, quando os moradores da Vila de Cimbres falam sobre pessoas que possuem um mesmo sobrenome que eles, mas que não residem na T.I. e que nunca tiveram qualquer relação aparente com os Xukuru: todos os que possuem um mesmo sobrenome são parte de uma mesma *família*, sejam eles moradores ou não da terra indígena. Afinal, todos os sobrenomes foram criados em um mesmo momento: o período de separações narrado pelo mito Xukuru de origem da humanidade. O que os diferencia, novamente, é o lugar onde vivem e, especialmente, as relações que os compõem como pessoas. E, assim, volto ao modo como iniciei o texto: é assim que é possível ser *parente* sem saber – um simétrico oposto de não ser considerado *parente* mesmo sabendo que se é.

Em um certo sentido, trata-se de tornar-se o que se é, para usar uma expressão de Goldman (2012) para o candomblé. Porque

é a partir do fundo comum que reúne tudo o que existe que é possível que os cortes de diferença sejam subvertidos em favor da unidade dos seres como filhos de Deus, como moradores da Vila de Cimbres e como pertencentes de arranjos familiares específicos. Foi ali que o mundo foi criado e essa potencialidade existe em cada ser. Basta que seja atualizada.

Referências bibliográficas

ARRUTI, J. M. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional, 1996.

ALMEIDA, M. Redescobrimo a família rural. *RBCS*, 1986, v. 1, n. 1, p. 63-83.

BEAR, L. Ruins and ghosts: the domestic uncanny and the materialization of Anglo-Indian genealogies in Kharagpur. In: CARSTEN, J. (ed.) *Ghosts of memory: Essays on remembrance and relatedness*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 36-57.

BRANDÃO, C. Parentes e parceiros, relações de produção e relações de parentesco entre camponeses de Goiás. In: ARANTES, A. et al. (orgs.). *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994, p. 115-160.

CARSTEN, J. Substance and relationality: blood in contexts. In: *Annual Review in Anthropology*, v. 40, 2011, p. 19-45.

_____. Introduction: Ghosts of memory. In: _____. (ed.) *Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 1-35.

CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. (eds.). *About the House: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 206-225.

EMPSON, R. Enlivened memories: recalling absence and loss in Mongolia. In: CARSTEN, J. (ed.) *Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 58-82.

GOLDMAN, M. O dom e a iniciação revisados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana* [online], 2012, v. 18, n. 2, p. 269-288.

GOW, P. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C. A organização social Kwakiutl. In: *A via das máscaras*. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1979, p. 143-167.

LIMA, C. *Corpos abertos: sobre enfeites e objetos na Vila de Cimbres (T.I. Xukuru do Ororubá)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, 2013.

_____. Os riscos da homonímia: a depressão e o consumo de medicamentos psicotrópicos entre os Xukuru do Ororubá. *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, 2014, v. 36, n.1, p. 26-37.

_____. Tempo e qualidade na Vila de Cimbres: Uma abordagem etnográfica da (contra)mistura. *R@u*, 2017, v. 9, n. 2, p. 87-107.

MARCELIN, L. A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo baiano. *Mana*, 1999, v. 5, n. 2, p. 31-60.

MARQUES, A. C. *Percurso e destino: Parentesco e família no sertão pernambucano e médio-norte do Mato Grosso*. Tese (Livre docência). Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 2015.

_____. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Rlume-Dumará, 2002.

MAYBLIN, M. *Gender, catholicism and morality in Brazil: Virtuous husbands, powerful wives*. New York: Palgrave-Macmillan, 2010.

VILLELA, J. Os vivos, os mortos e a política no sertão de Pernambuco. *Revista de História*, n. 173, jul-dez 2015, p. 329-358.

_____. Família como grupo? Política como agrupamento? O sertão de Pernambuco no mundo sem solidez. *Revista de Antropologia*, v. 52, n. 1, 2009, p. 201–245.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/ Museu Nacional, 1977.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos – CEBRAP*, 2007, n. 77, p. 91-126.

_____. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: BAFORD, S.; LEACH, J. (orgs.) *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, 2013.

WOORTMANN, K. Com parente não se neguceia. O campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, v. 87, 1990, p. 11-73.

CASAS DE ALVENARIA E CASA MĒBÊNGÔKRE: CONCEPÇÕES XIKRIN SOBRE FAMÍLIA DOS BRANCOS.

Thais Mantovanelli

Apresentação

As etnografias são construções analíticas de acadêmicos, os povos que eles estudam não o são. É parte do exercício antropológico reconhecer quanto a criatividade desses povos é maior do que aquilo que pode ser compreendido por qualquer análise singular. (Strathern, 2006, p.23)

Os Xikrin da Terra Indígena Trancheira-Bacajá (TITB) vivem atualmente os impactos da construção do complexo hidrelétrico de Belo Monte, por eles chamados *ngô beyêt*. A tradução extensa do termo é *ngô* [água], *beyêt* [parada, barrada]. A formulação *kuben do ngô beyêt*, que mistura palavras na língua MĒbêngôkre com a preposição de pertença em português, é usada por eles para se referirem aos brancos de Belo Monte. Os brancos de Belo Monte são pessoas associadas à hidrelétrica, como funcionários da empresa consorciada Norte Energia e técnicos vinculados à obra.

A partir de 2012, algumas ações de mitigação e compensação têm sido desenvolvidas por meio da execução de alguns setores do

PBA CI (Plano Básico Ambiental - Componente Indígena), realizado, atualmente, por duas empresas, que por sua vez contratam outras para execução de algumas das medidas.

O presente texto discute uma dessas medidas de compensação: a construção, nas aldeias, de casas de alvenaria. A partir da consideração das mulheres Xikrin acerca da construção dessas casas, o texto busca problematizar a noção de família dos brancos, enquanto destoante dos modos Mëbêngôkre de produção de parentes.³⁰

Entre os Xikrin-Mëbêngôkre, a casa [*kikre*] é algo que ultrapassa a noção de um espaço arquitetônico ou um lugar de habitação de pessoas. A casa Mëbêngôkre [*kikre*] é um meio de formação, crescimento e nutrimento da pessoa, bem como um importante princípio de irradiação (no sentido de transmissão e circulação) de valores e comportamentos.

As casas de alvenaria que estão sendo construídas nas aldeias são consideradas pequenas pelos Xikrin, que, constantemente, afirmam seu descontentamento. A partir da consideração negativa das mulheres Xikrin sobre as casas de alvenaria, o artigo propõe dar destaque ao contraste entre a concepção de casa e família nuclear dos brancos e a concepção de casa e família extensiva como modo de ser Mëbêngôkre. Ao evidenciar essa imagem contrastativa, objetivava-se colocar em perspectiva a construção das casas de alvenaria como investimento das ações do PBA e o conceito de casa Mëbêngôkre como importante agente na produção do parentesco. Dito de outro modo, intenta-se evidenciar as diferenças, por meio de analogias por contraste, entre a casa feita pelos brancos como edifício, arquitetura e investimento de recurso financeiro/mitigatório e a casa Mëbêngôkre como meio de produção de pessoas Mëbêngôkre.

³⁰ Versões anteriores desse texto foram apresentadas e discutidas em três eventos: a XI Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), a X Reunião Equatorial de Antropologia e a XII Semana de Ciências Sociais da UFSCar. Agradeço aos comentários e sugestões de Edmundo Piegnon, Pedro Lolli, Catarina Morawaska Vianna, Jorge Villela, Vanessa Lea, Bruna Francheto, Oiara Bonilla e Fabiana Maiza. Agradeço também aos membros do Grupo de Etnologia da UFSCar, pelos constantes encontros e debates: Amanda Danaga, Clarissa Lima, Aline Iubel, Lígia Rodrigues de Almeida, Gabriel Bertolin e à Clarice Cohn, orientadora de minha pesquisa de doutorado.

Os Xikrin são um povo do tronco linguístico Jê que, do mesmo modo como os Kayapó, se denominam Mëbêngôkre³¹. Ocupam as Terras Indígenas Cateté e Trincheira-Bacajá, na Amazônia paraense. A Terra Indígena Trincheira-Bacajá (TITB) situa-se ao longo do rio Bacajá, afluente da margem direita do Xingu em sua Volta Grande. A chegada dos Xikrin à região do Bacajá, como mostra William Fisher (2000), tem como data aproximada meados da década de 20, entre 1924 e 1928. Antes do contato com a sociedade nacional, ocorrido a partir de 1959 e 1961, os Xikrin viviam caminhando por toda a região de floresta ao longo da margem do rio e no interior de seus igarapés. Nessas andanças, segundo Fisher (2000) e Cohn (2005), os Xikrin promoveram e enfrentaram guerras com os Araweté, Assurini e Parakanã.³² Com o fim das guerras, a pacificação e posterior demarcação das áreas das Terras Indígenas dos povos da região, a TITB passou a compor o complexo multiétnico da região da Volta Grande do Xingu³³. O censo populacional de 2012 totaliza 806 pessoas compondo oito das atuais nove aldeias da Terra Indígena Trincheira-Bacajá³⁴.

Usarei aqui a nomenclatura Xikrin para referência aos Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá. O termo Mëbêngôkre, identifica-

³¹ Existe grande variedade no modo de grafia da língua Mëbêngôkre nos trabalhos antropológicos. Tal variedade é resultado do grande conjunto de pesquisas que têm utilizado padrões distintos de grafia, especialmente após o registro pelo Summer Institute of Linguistics da língua Mëbêngôkre-Kayapó. Ao longo deste trabalho, procuro manter o modo de grafia usada por cada autor, exceto para os casos de uso dos termos pelos interlocutores dessa pesquisa. Mesmo sabendo não ser convencional mostrar as diferenças em relação ao modo de grafia da língua nativa, minha intenção é destacar que os Xikrin têm discutido o modo correto de grafia de sua língua e têm testado a padronização desse modo através do registro em formas variadas. Vale a pena mencionar que um projeto linguístico de padronização é desejado por eles.

³² Análises das guerras privilegiando as descrições dos Araweté e Parakanã podem ser encontradas nos trabalhos de Viveiros de Castro (1986) e Fausto (2001), respectivamente. Muller (1990) destaca o ponto de vista dos Assurini acerca dos processos de pacificação.

³³ A saber: os Juruna (TIs Paquicamba e KM 17); os Arara (TIs Arara, Cachoeira Seca e Arara da Volta Grande); os Xikrin (TI Trincheira-Bacajá); os Assurini (TI Koatinemo); os Kayapó (TI Kararaô); os Parakanã (TI Apyterewa); os Araweté (TI Araweté do Ipixuna); os Xipaia (TI Xipaia); os Kuruiaia (TI Kuruiaia).

³⁴ Fonte: Censo 2012, Secretaria de Saúde Indígena. Esse censo é realizado trimestralmente com dados fornecidos pelos agentes de saúde em cada aldeia.

do pela literatura como autodenominação, tem sido acionado pelos Xikrin da TITB para marcar uma diferença em relação a índios de outras etnias e, principalmente, aos brancos. Nesse sentido, a discussão acerca da autodenominação étnica realizada por Cohn (2005), que busca mostrar seu uso relacional, aproxima-se da marcação que os Xikrin realizam para pensar as relações com os *kubên* [estrangeiros, brancos]³⁵. Atualmente, os termos Xikrin e Mëbêngôkre são usados sinonimamente por meus interlocutores e falam de uma condição e de um modo específico de estar no mundo.

A explicação sobre o significado do etnônimo Mëbêngôkre é controversa entre os estudiosos desses grupos, tanto entre os que se dedicaram aos Kayapó quanto entre os que se dedicaram aos Xikrin. Para fins de fortalecimento de minha coreografia argumentativa, mantenho aqui a tradução oferecida por Vidal (1977) como “povo que saiu do buraco da água” [*më*: coletivizador, nós; *ngô*: água; *kre*: buraco]. Manter a tradução do etnônimo foi uma opção vinculada a dois motivos. Em primeiro lugar, se considerarmos os Mëbêngôkre como o povo que saiu do buraco da água, seu etnônimo atualmente pode ser deslocado como “povo que vive o barramento da água”, o que produz uma analogia poderosa em relação aos impactos vividos por eles decorrentes do processo de licenciamento e construção da usina de Belo Monte.³⁶ Além disso, a importância de manter essa tradução relaciona-se com a imagem do buraco [*kre*] do etnônimo

³⁵ O termo *kubên* ou *kubê* seguirá a tradução mais corrente, utilizada pelos Xikrin, como branco equivalendo a não indígena. Vale a pena mencionar que o conceito é traduzido também como estrangeiro, o que inclui outros povos indígenas não-Mëbêngôkre. Os modos de classificação dos Kayapó Mekragnotire dos vários tipos de estrangeiros são apresentados por Verswijver (1992). O conceito *kubê*, no sentido de estrangeiros (Vidal, 1977; Verswijver, 1992; Lea, 1986; 2012; Gordon, 2006; Cohn, 2005, p. 146) é associado a uma ampla gama de pessoas não-Mëbêngôkre. No entanto, para os esforços deste texto, toda vez que o termo *kubê* aparecer será para referir-se aos brancos (não índios) e quando se referir a outros povos indígenas será utilizado o etnônimo associado a esses grupos. Importante destacar, segundo Lea (2012), que os brancos compõem mais um tipo de estrangeiros, entre tantos outros tipos descritos pela língua Mëbêngôkre.

³⁶ Essa analogia está presente nos argumentos de minha tese de doutorado: “Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos” (Mantovanelli, 2016). A importância das águas na formação das pessoas e da humanidade também é realizada por Alessandra Regina Santos, nesta coletânea.

composto, porque *kre* [buraco] também aparece na terminologia associada à imagem de casa [*kikre*] ³⁷.

A intenção do texto é mostrar como os Xikrin, ao criticarem o modo de construção das casas de alvenaria em suas aldeias, formulam uma teoria sobre a família dos brancos [*kubên*] que destoa dos modos considerados corretos de viver entre parentes. A partir da construção das casas de alvenaria, como uma das ações de mitigação decorrentes do processo de licenciamento e construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, apresento as considerações Xikrin em relação ao conceito de família dos brancos, considerado pequeno e decorrente da característica de egoísmo que marca seu surgimento e sua existência. Para os Xikrin, as casas de alvenaria, do modo como estão construídas, não são capazes de se constituírem como meio adequado de produção de pessoas Mëbêngôkre, devido ao seu tamanho pequeno e à presença de muitas divisões internas.

Importante salientar que alguns homens Xikrin (caciques e guerreiros) ³⁸ participaram de várias reuniões em Altamira com membros da empresa Norte Energia e Funai (Fundação Nacional do Índio) para que a construção de casas de alvenaria fosse iniciada em todas as aldeias da TITB. No entanto, quando as construções se iniciaram, os Xikrin não gostaram do que estavam vendo. Eles queriam que as casas de alvenaria fossem construídas, mas de modo que a forma e o tamanho das casas respeitassem suas indicações.

Apresentar o modo como os Xikrin têm lidado com certas situações do processo de licenciamento e construção de Belo Monte permite mostrar como eles têm se posicionado criativamente e criti-

³⁷ A imagem de buraco como fonte produtiva de agenciamento é bastante recorrente na cosmologia rio-negrina. Para uma apreciação desse debate, ver: Hugh-Jones (1995), Andrelo (2006).

³⁸ A organização da chefia entre os Xikrin é descrita por Lea (2012) e Fisher (2003) como uma relação hereditária de transmissão patrilinear, favorecendo normalmente o filho mais velho. Mas essas posições podem ser negociadas, e filhos caçulas podem assumir essas funções. Entre os Xikrin, além do primeiro cacique, existe a posição do segundo cacique, que é responsável por resolver questões com os brancos e suas instituições. Os guerreiros são os homens com muitos filhos e netos que acompanham as atividades dos caciques, reiterando suas falas nas reuniões com setores da burocracia nacional ou nas conversas vespertinas na casa do meio [*ngàb*].

camente em mundos contemporâneos “pós-era das dádivas” (Lea, 2012, p. 25), “fim do mundo como o conhecemos” (Cohn, 2014) e ascensão de certas práticas políticas desenvolvimentistas dos impactos.

Para cumprir o objetivo de evidenciar os contrastes de perspectiva dos conceitos de casa como local de produção de pessoas e de casa de alvenaria como incapaz, devido à sua forma, de cumprir essa função, o artigo pretende estender essa contraposição a uma oposição mais abrangente entre os Xikrin e a família dos brancos, considerada negativamente como pautada por egoísmo e sovínice. Com esse intuito, o texto é dividido em três partes.

A primeira parte destaca a casa Měbêngôkre como um meio de produção de pessoa e parente. Para isso, mobilizo tanto as análises de etnólogos que se dedicaram ao tema quanto eventos das experiências da minha pesquisa de campo.

A segunda parte descreve como os Xikrin concebem a família dos brancos e sua correlação intrínseca ao egoísmo, a partir das considerações negativas sobre as casas de alvenaria construídas nas aldeias. Dois acontecimentos são acionados para a apresentação dessa descrição: uma visita dos Xikrin da aldeia Bacajá ao local de construção das casas de alvenaria na aldeia Rap-Kô, que gerou críticas das mulheres, e uma visita de três homens Xikrin à cidade de São Paulo, durante um evento de apresentação de fotografias de suas aldeias que ocorreu no Conjunto Nacional em meados de abril de 2014. A narrativa sobre a origem do homem branco também é destacada por ser referida pelos Xikrin para descreverem as duas situações destacadas, além de ser o modo como explicam certas atitudes dos brancos.

A terceira parte tem como intenção deslocar a crítica dos Xikrin às casas de alvenaria que estão sendo construídas nas aldeias, estendendo-a a uma crítica mais geral sobre a política dos brancos pautada pela ineficácia e falas mentirosas. Nesse ponto, apresento a distinção operada pelas mulheres Xikrin, entre os Měbêngôkre, pessoas que compartilham modos corretos de viver e estar no mundo [*kukràdjà*], e os brancos de Belo Monte [*kubên do ngô byêt*], como

um tipo de gente mentirosa. Concomitantemente, pretendo refletir analítica e criticamente acerca dos efeitos das oposições analógicas entre casa Mëbêngôkre e casa de alvenaria, desde o ponto de vista Xikrin, para a desestabilização de conceitos caros à sociedade do analista como família e política.³⁹ Apresentar etnograficamente como os Xikrin pensam e descrevem certos conceitos dos brancos permite operar deslocamentos em relação à própria definição antropológica desses conceitos.

Casa Mëbêngôkre [kikre]: buraco do fogo

Nesta seção apresento algumas descrições analíticas e etnográficas que me ajudam a mobilizar o conceito de casa Mëbêngôkre [kikre], tal qual os Xikrin a explicitam. Para além das diversas análises teóricas acerca desse tema em relação aos povos Jê Setentrionais, pretendo, ao formular descritivamente o conceito de casa [kikre], definir uma posição analítica contra a qual a noção de família dos brancos se oporá na segunda parte desse trabalho.

O conceito de casa na língua Mëbêngôkre é *kikre*. O termo, por sua vez, em sua explicação literal, pode ser traduzido como *ki*, fogo de pedra tipicamente Mëbêngôkre onde os alimentos são assados, e *kre*, buraco. De forma literal, *kikre* pode assumir a seguinte imagem: buraco do fogo. Ao serem indagados sobre essa possibilidade de tradução, os homens Xikrin da aldeia Bacajá disseram-me que o termo pode ser assim traduzido, mas que não o fazem porque ficaria muito esquisito aos ouvidos dos brancos esse tipo de formulação e que, por esse motivo, simplificam essa tradução para o termo casa.⁴⁰

³⁹ Inspiro-me em Marques (2002) e sua etnografia sobre a relação entre brigas de família e política no sertão pernambucano. Segundo a autora, diferentemente do que é em geral veiculado em mídias ou do que certas análises de cientistas sociais afirmaram a partir de conceitos como clientelismo e banditismo, os sertanejos problematizam a associação entre família e política, deslocando a própria noção de família como um conceito em constante movimento: ora aproximando-se de política, ora distanciando-se dela.

⁴⁰ Esse movimento de simplificação de redução entre as línguas Mëbêngôkre e o português pode ser visto em muitos outros exemplos, como lanterna [rop nó: olho da onça], gato [mru kranh nhere:

A noção de buraco é fundamental para os Xikrin por conter, em muitas situações distintas, uma capacidade transformativa poderosa de produção de pessoas, coisas e capacidades, além de ser usada para referir-se às práticas de plantio e colheita de cultivares da roça. Segundo as narrativas Mëbêngôkre de origem da humanidade, os Xikrin, quando passaram pelo buraco no céu e pelo buraco do tatu, perderam sua condição inicial de gente-ave e passaram a viver e morar no plano terrestre (Giannini, 1991). As sementes das plantas cultiváveis, ao serem colocadas no buraco da terra nascem e crescem, podendo ser colhidas e usadas como fonte alimentar. A ideia de buraco contida na terminologia *kĩ kre* implica em movimentos de transformação, de modo que o buraco do fogo ou a casa Mëbêngôkre reforça a imagem de ser um desses domínios transformadores que formam e produzem corpos humanos e pessoas humanas (leia-se gente Mëbêngôkre) ⁴¹.

O conceito de casa Mëbêngôkre como domínio de transformação na produção de pessoas depende da ação conjunta do buraco e do fogo. Certa tarde, enquanto eu acompanhava as mulheres Xikrin da aldeia Bacajá na floresta [bà] para coleta de açaí [*kamere auapá*], aponte para um buraco próximo a um tronco de árvore caído, dizendo: *Gowá, apiety nho kikre* [Olhem, a casa ou o buraco de fogo do tatu]. Em meio a risadas, uma mulher explicou: *Ket, Bekwy. Okudjare. Apiety nho kre. Kikre, kêt* [Não, está errado. É um buraco do tatu, não é uma casa (buraco de fogo) do tatu]. Elas explicaram que o tatu não tinha uma casa [*kĩ kre*], porque esses animais não fazem fogo e por isso o local de sua morada é apenas buraco [*kre*]. Os tatus, por não terem fogo de pedra [*kĩ*] não moram em casas e não assam os alimentos para comer. Desse modo, *kĩkre* como meio de transformação e produção de pessoas Mëbêngôkre depende da ação compartilhada do buraco e do fogo.

bicho de cabeça redonda], avião [*mât kà*; invólucro da arara].

⁴¹ A associação entre criação da humanidade como decorrente da criação dos índios Xukuru, na Vila de Cimbres, como local da criação divina é realizada por Clarissa Martins, em artigo desta coletânea.

Uma instigante descrição etnográfica sobre a relação entre os conceitos de família e casa foi realizada por Beltrame (2013). Em sua etnografia sobre escola na aldeia Mrotidjam, Beltrame (2013) narra um evento ocorrido durante um exercício em sala de aula, em que a professora não indígena propõe aos alunos a confecção de um desenho de suas famílias. “O resultado da atividade foi que todos os estudantes fizeram o desenho de uma *casa* da qual saía um *caminho* que levava para *roça*” (Beltrame, 2013, p. 84; grifo meu). Insatisfeita, a professora orientou que num desenho sobre família deveriam estar presentes os membros das famílias (pai, mãe, irmãos, avós) e não a imagem da casa e do caminho para roça.

Se os estudantes da escola desenharam suas casas e os caminhos das roças de suas casas para referirem-se ao exercício proposto de desenhar a família, eles estavam marcando uma diferença naquilo que concebem como família, que tem na casa e na roça sua exponencial expressão. Não existe na língua Mëbêngôkre alguma palavra que possa ser traduzida como família e, de fato, meus interlocutores não costumam introduzir esse termo quando falam de si mesmos, diferentemente do que ocorre para o termo casa, que é associado à terminologia *kikre*. Quando querem referir-se sobre si para os brancos, os Xikrin habitualmente acionam o termo “parentes” [õmbikwá] ⁴². No entanto, os estudantes, quando incentivados a representarem graficamente seus parentes, desenharam a imagem que lhes pareceu mais apropriada: a da casa e do caminho da roça.

O conjunto casa e roça é aquilo que produz pessoas e corpos aparentados via comensalidade. Os produtos das roças femininas compõem o processo de nutrição (*nurture*) ⁴³ dos corpos das pessoas

⁴² Como já notado pela literatura especializada, o conjunto de terminologias de parentesco é bastante complexo e depende não só de quem se fala, mas também de para quem se fala. Todos esses elementos terminológicos triádicos referem-se à relação das pessoas entre si em relação aos seus pertencimentos (mais próximos ou mais distantes) das casas e das relações de parentesco e afinidade entre as casas. Sobre esse debate, ver Lea (2012b).

⁴³ Conceito de Strathern (2014, p. 51-52) sobre as ideias de produção de pessoa entre os Hagen. Segundo a autora, esse processo se associa a uma relação entre a ingestão de comida pelo corpo da criança e a resposta positiva a essa ingestão, que cria ou reforça certas relações com os outros, consciência da humanidade, aquisição de habilidades e capacidade de seguir regras. Para a autora,

que residem nas casas. As roças, nesse sentido, são extensões das casas (Cohn, 2011) que operam as transformações necessárias para o crescimento e manutenção dos corpos das pessoas ⁴⁴.

As roças são atribuídas às mulheres que as cultivam, e associadas a elas por meio de pertencimento. Por exemplo: *Mopkure nhô puru* [roça de Mopkure, roça que pertence à Mopkure]. O trabalho de abertura da roça é feito pelo casal, homem e mulher, de modo que as primeiras roças de uma mulher serão produzidas após o nascimento do primeiro filho ou filha. Antes de abrir sua própria roça, o que implica também em ter seu próprio forno de pedra [*kí*], as mulheres auxiliam na manutenção das roças de suas mães (M, MZ) ⁴⁵ e de suas tias ou avós (MM, FM, FZ) ⁴⁶. A relação casa e roça pode ser pensada como fonte de uma dupla transformação: a casa como buraco de fogo que produz gente Mëbêngôkre e a roça como domínio das mulheres a partir do cultivo de plantas comestíveis que crescem nos buracos dos plantios após a queima. Os alimentos produzidos na roça, cultivados pelas mulheres, são os responsáveis, juntamente com as carnes de caça e consumo de peixe, pelo fortalecimento e formação dos corpos saudáveis das crianças e dos adultos.

esse processo não se refere à socialização, mas a relações de nutrimento e parentalidade.

⁴⁴ Segundo análise de Cohn (2011, p. 64-67), roças são partes cruciais dos saberes das mulheres [*menire kukràdjà*], propiciadoras de redes de parentesco e afinidade na transmissão dos cultivares e, principalmente, são uma imagem das relações com outros, análogas ao idioma da guerra por também enriquecer o modo Mëbêngôkre de produção de distintividade e beleza. As mulheres Xikrin revelam-se, então, engajadas no estabelecimento de relações com outros, na valorização de sua alteridade *_de si e do outro_* de modo a enriquecer seus próprios meios de criar o parentesco, as relações, a beleza. (Cohn 2011, p. 69)

⁴⁵ Seguindo a usual terminologia de parentesco, M: mãe e MZ: irmã da mãe. Todas essas mulheres são referidas como *nān*, termo que usualmente é traduzido como mãe.

⁴⁶ Ainda conforme a terminologia usual, MM: mãe da mãe; FM: mãe do pai, FZ: irmã do pai. Essas mulheres são referidas pela terminologia *kway*, que pode ser traduzida como avó ou tia paterna.



Figura 01: Roça após a queima.

Foto: Arquivo pessoal da autora.

Cada mulher tem uma roça ou mais, dependendo da quantidade de filhos/filhas e netos/netas que possuir. Conforme a dona de uma casa vai ganhando crianças, ela também aumenta o número de roças que irá cultivar e cuidar. As roças podem ser abandonadas por certo tempo e reativadas anos mais tarde. Apesar de serem donas de muitas roças, em geral as mulheres possuem alguma roça ativa próxima de sua casa.

As mulheres, como também destacam Cohn (2011) e Lea (2012), têm muito orgulho de seus cultivares e gostam de mostrar o quanto suas batatas estão belas e grandes. As roças, assim como as aldeias, são circulares e cada item é plantado seguindo um esquema específico de preenchimento: bananas e mamões na parte externa do círculo, seguidos de mandiocas bravas e macaxeiras, milhos, carás e batatas na porção central. Após a derrubada da área, as ramas de batatas e carás são plantadas e só depois é que se faz a queima da roça. “O fogo ajuda as batatas e os carás crescerem fortes”⁴⁷.

⁴⁷ Um debate interessante sobre o plantio e o cultivo de batatas e carás entre os Krahô foi realizado por Morin (2016). Em seu trabalho, a autora mostra que as batatas e os carás gostam do fogo da queima da roça e por isso crescem para suas cultivadoras ou em resposta à sua ação.

Além da diversidade dos cultivares, um dos principais aspectos da relação mulher, casa e roça é o mútuo pertencimento. O relato de Fisher (2000, p. 176), acerca de um mal-entendido entre os Xikrin e servidores da Funai em relação ao desenvolvimento de um projeto de roça coletiva nos anos 90, mostra a posição das mulheres em não aderirem ao projeto de uma roça coletiva. Segundo o autor, tudo parecia correr conforme esperado até o momento do plantio da roça, quando as mulheres se recusaram a ceder exemplares de seus cultivares pessoais. A recusa das mulheres ocorreu quando elas perceberam que não poderiam plantar separadamente suas roças naquele espaço. Elas se negaram a contribuir com seus cultivares particulares valorizados num espaço de roça genérica e coletiva, cujo controle seria difícil estabelecer.

Em 2013, um projeto de roça coletiva com financiamento da PNGATI (Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas)⁴⁸ foi realizado pelas mulheres da aldeia Pot-Kro. A situação de embaraço vivida pelas mulheres Xikrin na época de pesquisa de Fisher (2000) e pelas mulheres da aldeia Pot-Krô em

⁴⁸A PNGATI (Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas) se propõe a estimular práticas indígenas de manejo e uso sustentável dos recursos naturais fortalecendo a contribuição das Terras indígenas como áreas essenciais para conservação da diversidade biológica e cultural nos biomas florestais brasileiros. Trata-se de uma ação conjunta entre Fundação Nacional do Índio (Funai), Ministério do Meio Ambiente (MMA), The Nature Conservancy (TNC), Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e Fundo Mundial para o Meio Ambiente (GEF-Global Environment Facility). Disponível em: <http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/projeto-gati/o-que-e-o-gati/>>> Acesso em 13 de out. de 2014. A proposta de formalização do projeto de roça coletiva surgiu na aldeia Pot-Krô, durante a realização de oficinas para “Capacitação de uso de GPS”, em julho de 2013. Na cozinha/varanda da casa de Ngrengarati eram preparadas as refeições servidas durante a oficina. Certa tarde, um dos representantes do Gati conversava com o cacique no intuito de explicar melhor o que era a instituição e seus objetivos. Em sua explicação, o representante mencionou vários tipos de projetos sustentáveis apoiados pelo órgão, destacando a existência de uma alínea denominada “Pequenos Projetos”. Essa alínea, explicou, é formada pelo financiamento de projetos sustentáveis cujo valor não ultrapasse quatro mil reais e serve como uma forma de aprender a organizar e executar um projeto. Nesse momento, a conversa teve longa pausa e os Xikrin que estavam presentes, homens e mulheres, conversaram longamente entre si, na língua mēbêngôkre, sem que os representantes pudessem acompanhar o diálogo. O cacique perguntou a um dos representantes: “E qualquer um que quiser pode participar?”. Frente a uma resposta afirmativa, mais uma vez instaurou-se uma conversa entre os Xikrin presentes que terminou com a afirmação, feita pelo cacique: “Então, as *menire* [mulheres] querem fazer esse pequeno projeto”.

2013, durante minha pesquisa de campo, foi parecida. Entretanto, a resolução das mulheres em relação ao projeto mais recente de roça coletiva foi distinta. Se, por um lado, os embaraços que um projeto de roça coletiva impunha às mulheres Xikrin permaneciam os mesmos, por outro, os efeitos desses embaraços e as saídas encontradas por elas para superá-los foram distintos.

As mulheres da aldeia Pot-Krô não se recusaram em ceder seus cultivares para serem plantados na roça coletiva. Elas sequer levantaram tal questão na reunião com os representantes da instituição financiadora. O que não significa, por sua vez, que elas tenham aceitado ou concordado com a proposta de abertura e manutenção de uma roça coletiva. O modo de subversão da coletividade da roça foi justamente a realização de uma divisão interna e silenciosa por elas desse espaço, conforme suas roças domésticas.

Acompanhei, junto com a antropóloga Stephanie Tselouiko⁴⁹, a abertura, a queima e o plantio da roça coletiva [*puru tire*]. Não é intenção deter-me na descrição desse processo, mas reter dele a criatividade das mulheres Xikrin em seu modo de engajamento com o projeto da roça coletiva. Ao aceitarem a realização do projeto da roça coletiva, elas desenvolveram estratégias para manter suas roças domésticas separadas umas das outras, de modo que cada uma pudesse reconhecer suas roças singularmente e cuidar do crescimento dos cultivares de modo distinto⁵⁰. Sendo as roças extensões das casas e das mulheres das casas (e vice-versa), o conceito de roça coletiva não faz sentido, pois que seria como supor casas e mulheres coletivas ou indistintas.

Outro evento que ajuda na montagem do conceito de casa para os Xikrin ocorreu durante a primeira campanha da equipe de técnicos, contratada pela Leme-Engenharia, para realização dos Es-

⁴⁹ Stephanie Tselouiko é doutoranda pelo PPGAS- UFSCar, sob orientação de Clarice Cohn. Dedicou-se a pesquisar roças entre os Xikrin, e, sobre esse período de sua pesquisa de campo, fez uma fina descrição dos processos de abertura, queima e plantio da roça grande.

⁵⁰ Como já notou Lea (2012), acusações de roubo de cultivares de roças alheias podem gerar brigas e embates muito conflituosos entre as mulheres.

tudos Complementares do Rio Bacajá (ECRB)⁵¹. Os biólogos contratados para elaboração do estudo de impacto ambiental eram responsáveis por coletar dados acerca dos padrões de consumo alimentar nas cinco das oito aldeias contempladas⁵². Durante suas primeiras atividades, a equipe dos técnicos viu-se com um problema para a realização da coleta dos dados. As mulheres Xikrin não queriam permitir que seus alimentos fossem pesados pela equipe de pesquisadores e escondiam deles toda e qualquer sorte daquilo que iriam consumir. Para as mulheres Xikrin, os alimentos consumidos nas casas não deveriam ser quantificados, visto que esse tipo de conhecimento não deveria circular entre casas diferentes. Acusações de egoísmo e sovínice poderiam vir à tona se um parente de outra casa, ao saber a quantidade de alimento (especialmente de carne de caça), se sentisse mal contemplado com a distribuição oferecida a ele pela dona da casa. Por esse motivo, as mulheres Xikrin tratavam de esconder dos pesquisadores os alimentos e os impediam de entrar em suas cozinhas. Além disso, a contagem das pessoas de cada casa feita pelos pesquisadores gerou um dado equivocado quando esse número foi usado como divisor da quantidade de alimento. Isso porque, ao serem perguntadas sobre quantas pessoas moravam ou pertenciam à sua casa, as mulheres elencavam todas as pessoas que saíram de suas casas (foram produzidas na casa), inclusive aquelas que não moravam mais naquela residência ou que residiam em outra aldeia.

⁵¹ Laudo de impacto ambiental exigido como condicionante, pelo documento de autoria da Funai chamado Parecer Técnico 21 de 2009, para a continuidade do licenciamento da usina hidrelétrica de Belo Monte. A Leme Engenharia, empresa responsável pela realização do laudo, foi contratada pela Norte Energia e consiste numa empresa de engenharia com atuação na América Latina que, no Brasil, é representante do grupo Tractebel Engineering (GDF SUEZ). A contratação da Leme para realização dos ECRB gerou uma série de conflitos, visto que a empresa de engenharia consultiva não tinha experiência com estudos entre povos indígenas (Cohn, 2014, p. 258-260).

⁵² Atualmente, a TITB conta com 14 aldeias: Rap-Ko, Mrotidjam, Bacajá, Kenkro, Pýtako, Kenkudjoe, Pot-Kro, Krãnh, Pýdjãm, Prindjãm, Krimex, Kabakro, Kamoktiko, Pykayaká. As aldeias que foram contempladas pelo estudo de impacto ambiental foram: Mrotidjam, Bacajá, Pýtako, Pot-Kro e Pykayaká. Durante o período de elaboração dos estudos de impacto, três aldeias foram inauguradas: Kenkudjoe, Kranh e Kamoktiko. Essas três aldeias não foram incorporadas aos estudos porque, segundo os responsáveis da Leme-Engenharia, elas não existiam na época de pactuação para realização dos estudos. Apenas a aldeia Rap Kô surgiu após o período de realização dos estudos.

Entre os Mëbêngôkre, Xikrin e Kayapó, casas devem seguir uma etiqueta específica de visualidade, o que implica um modo restritivo de circulação de pessoas. As casas devem ser dispostas espacialmente em um círculo e devem ser todas semelhantes em relação à sua forma e tamanho, além de estar adequadamente localizadas nesse círculo da aldeia (Lea, 1995; 2012). A visualidade espacial das casas é a marca da aldeia circular e deve estar correta para que a aldeia seja considerada um lugar adequado para se viver.



Figura 2. Aldeia Bacajá, visão aérea.

Foto: Arquivo pessoal da autora.

Em termos desejáveis, como já notado pelos etnólogos dos povos Mëbêngôkre, uma casa é ocupada pela família extensa uxorilocal, ou seja: pai, mãe, suas filhas com os respectivos maridos e os netos. A uxorilocalidade entre os Mëbêngôkre, em termos ideais, desloca o filho de uma casa, após o casamento, para a casa de sua esposa, e conseqüentemente de sua sogra, seu sogro, suas cunhadas e os maridos delas. Comumente, no entanto, como também notou Lea (1995, p. 207), o cumprimento dos padrões residenciais uxorilocais não é seguido à risca e é comum que os arran-

jos de habitação sejam feitos de modos distintos, a depender de uma série de circunstâncias. Mesmo sem que o padrão residencial ideal seja aplicado, a resposta de uma mulher, responsável por uma casa, quando perguntada sobre quem mora nela, será seu marido, as suas filhas, os seus filhos, os seus genros, os seus netos e netas; independentemente do fato dessas pessoas residirem ou não na casa naquele momento. Além disso, o acesso de pessoas às outras casas depende do estabelecimento de relações de parentesco e amizade formal [*krab djwo*] ⁵³. O acesso às casas é restrito e deve ser respeitado, inclusive pelos antropólogos que estão na aldeia, de forma que a insistência em entrar em casas que não compõem as relações de parentesco às quais o antropólogo foi vinculado é vista como mau comportamento.

Nas análises de Turner (1966; 1979) e Bamberger (1979), as casas Mëbêngôkre aparecem como periféricas em relação à casa do guerreiro [*ngàb*], que ocupa o espaço central do círculo. É comum nessa literatura a presença de um debate sobre política ritual ⁵⁴,

⁵³ O debate sobre o tema da amizade formal é bastante extenso na etnologia indígena americanista. Dito de maneira rápida, os amigos formais, entre os Mëbêngôkre, são herdados pela linhagem paterna e não são responsáveis pela nomeação ou fabricação de uma criança, atuando em cerimônias rituais e imprimindo relações de vergonha/respeito [*pi'am*] ou jocosidade/brincadeira [*bitchaere*]. Análises sobre esse tipo de relação são encontradas em toda bibliografia clássica especializada: Cohn (2000; 2005), Fisher (2000), Gordon (2006), Vidal (1977), Lea (1986; 2012), Verwjer (1992). Para uma apreciação do debate sobre a amizade formal como um dispositivo da aliança enquanto relações com exteriores característicos dos povos Jê, ver Coelho de Souza (2002).

⁵⁴ Nos estudos etnológicos sobre os povos Jê Setentrionais, principalmente após a publicação dos autores vinculados ao HPBC (Harvard Project Brazil Central), coordenado por Maybury-Lewis (1979), política e ritual são tratados como conceitos análogos ou extensivos uns dos outros. Segundo essa bibliografia, incluindo o artigo de Turner (1979), as práticas rituais e a casa central seriam então a forma predominante do espaço da política. Consequentemente, ainda segundo essa abordagem, a casa central, presente na maioria das aldeias dos povos Jê Setentrionais, seria o espaço político por excelência ocupado e mantido pelos homens. De modo que as mulheres, relegadas ao espaço doméstico da periferia das casas, ocupar-se-iam de processos mais naturais ou apolíticos, como o cuidado das crianças e o preparo alimentar. Posteriormente, a relação entre política e ritual também foi discutida em Turner (1966; 1992; 1995), que manteve a predominância da política como predominantemente masculina; em Fisher (1998; 2001), sobre faccionalismo e formação de aldeias; em Cohn (2001; 2005), sobre a importância das guerras e outros processos correlatos na produção da pessoa Mëbêngôkre; em Vidal (1977; 1992), sobre grupos de idade masculinos e formação de guerreiros e lideranças; em Lea (1986; 1994; 1999; 2012), sobre como a política não opera exclusivamente do centro cerimonial público associado ao masculino e sobre a importância da política de atuação da chamada esfera doméstica, comumente associada ao feminino e apolítico.

onde se mostram os aspectos políticos presentes na elaboração e execução de rituais, e se dá destaque à execução de rituais e ao espaço da casa central [*ngàb*] enquanto produtora de pessoas e coletivos. Segundo essa abordagem, entre os povos Jê, especialmente entre os Mëbêngôkre, a relação entre ritual e política é associada ao domínio masculino e ao centro da aldeia [*ngàb*], lócus das realizações cerimoniais e espaço de realização de política. Vanessa Lea (1986; 2012), ao criticar o dualismo implicado no modelo de descrição da teoria antropológica do HPBC (Harvard Central-Brazil Project), propõe o exercício de invertermos nosso olhar e tomarmos as Casas ⁵⁵ circularmente dispostas como englobantes do espaço central e da casa central. Seguindo o procedimento de Lea (1986; 1995; 2012), Casas ou Matricasas passam a ser consideradas como politicamente mais importantes por atuarem na transmissão de bens e prerrogativas rituais e por serem responsáveis pelos orquestramentos das cerimônias.



Figura 3: Aldeia Bacajá, vista de uma das casas do círculo.

Foto: arquivo pessoal da autora.

Sem desconsiderar a importância da proposta analítica de Lea (1986; 1995; 2012), as casas Mëbêngôkre não são tomadas aqui

⁵⁵ Respeito aqui a utilização dos termos casa e matricasa em letra maiúscula tais como defendidos por Lea (1986; 1999; 2014) que se inspira no conceito de casa enquanto pessoal moral de Levi-Strauss (1984).

como englobantes da casa do guerreiro [*ngàb*]. Isso porque as casas, mesmo sendo referidas como um domínio das mulheres, também são compostas pelas ações dos homens que elas produzem. Eles são responsáveis pela abertura das roças, junto com suas esposas, e pelo fornecimento de carne de caça e peixe, que garantem as condições necessárias para o crescimento e manutenção dos corpos saudáveis. Do mesmo modo, as ações das mulheres, durante realizações rituais, também são imprescindíveis para o bom andamento e para o sucesso das cerimônias. Elas precisam garantir a quantidade necessária de lenha e pedra para os grandes fornos de pedras nas cerimônias, a limpeza da aldeia, a pintura dos corpos dos participantes, a músicas e danças, a choro ritual. Minha sugestão é que são se trata de uma relação de englobamento do centro da aldeia (masculino) pela periferia das casas (feminino), mas de uma relação de mútuo engajamento das ações de homens e mulheres para produção e formação de pessoas Mëbêngôkre, a partir das casas.

A espacialidade da aldeia circular Mëbêngôkre pode ser considerada como uma das formas facilmente perceptíveis da relação entre beleza e visualidade, juntamente com as pinturas e os ornamentos corporais que caracterizam os modos de existência, *kukràdjà*⁵⁶. A disposição circular das casas deve ser cuidadosamente organizada e mantida, a distância entre cada casa e a casa do meio [*ngàb*] deve ser a mesma, bem como a distância das casas entre si. A posição de cada casa no círculo precisa respeitar certas disposições que se alinham a relações de parentesco entre as casas. As casas das filhas são construídas ao lado da casa da mãe e, quando não há espaço no círculo, as novas casas podem ser construídas atrás da casa com quem se vinculam. Pude observar, na aldeia Bacajá, a construção da casa do casal recém-chegado Koitu e Bepnhô ao lado da casa da mãe dele. Koitu explicou-me que sua casa foi construída ao lado da casa da mãe de seu marido porque a casa de sua própria mãe, de onde ela saiu, fica em outra aldeia.

⁵⁶ A estética da beleza e sua visualidade Mëbêngôkree foram discutidas recentemente por Gordon (2011), a partir da classificação dos Xikrin do Cateté de adornos cerimoniais que compunham o acervo do MAE (Museu de Arqueologia e Etnologia) da Universidade de São Paulo e por Demarchi (2014), a partir da realização de um desfile das mulheres Kayapó da aldeia Mòjkarakó na cidade de São Félix do Xingu.

Na maior parte do tempo, mulheres e crianças ocupam o espaço externo das casas onde está o *kĩ* [fogo de pedra] coberto por um telhado de palha com paredes de barro ⁵⁷. Esse espaço externo pode ser considerado a cozinha das casas e conta com redes para o sono das crianças menores vigiado por suas mães, avós ou irmãs mais velhas. É comum que mães e filhas compartilhem esse espaço, de modo que as filhas que já têm filhos fazem o seu próprio fogo. Se não estão nas roças, em expedições na mata ou banhando no rio, as mulheres provavelmente estarão na parte externa de suas casas ou das casas de suas mães. Os homens passam a maior parte do tempo na mata, para as caçadas, e no rio, para as pescarias, e quando retornam para a aldeia costumam encontrar-se na casa do meio [*ngàb*]. Durante a noite, as mulheres sentam-se na frente das suas casas ou das casas de suas mães em esteiras para conversar e fumar cachimbo.



Figura 4: Mopkure colocando as batatas para assar no forno de pedras [*kĩ*], juntamente com os berarubus de carne [*mrÿ kupa*].

Foto: Arquivo pessoal da autora.

⁵⁷ Uma inspiradora descrição etnográfica sobre a convivialidade das mulheres quilombola da região mineira à beira do fogão de lenha como meio preferencial para criação dos filhos e filhas foi realizada por Yara Alves e está presente nesta coletânea.

Uma casa é bonita [*kikre mejx*, *kikre rajx*] quando composta de muitas crianças e é orgulho para uma mulher ou homem ter muitos netos e netas. A beleza do mundo depende da produção correta de pessoas Měbêngôkre (Cohn, 2000). Nesse sentido, os Xikrin consideram que os brancos são fracos [*rerekre*] e preguiçosos [*mukangare*] porque têm poucos filhos e netos. Segundo eles, o erro das casas de alvenaria construídas nas aldeias está associado ao modo econômico, digamos, de como os brancos fazem parentes. Por produzirem poucos filhos, os brancos pensam que casas pequenas são suficientes para o crescimento e desenvolvimento deles e não conseguem entender a necessidade Měbêngôkre de certos tipos de casa. Os Xikrin dizem que o fato da família do branco ser pequena, com poucos filhos, é associado ao seu próprio surgimento no mundo, que se relaciona, por sua vez e entre outras coisas, a ações de egoísmo e sovínice.

Casa e família dos brancos

Nesta seção, apresento a associação depreciativa, feita pelos Xikrin, em relação à família dos brancos e à construção das casas de alvenaria nas aldeias como ação de mitigação decorrente do processo de licenciamento e construção de Belo Monte. Para isso, destaco dois eventos em que os Xikrin acionaram o mito de origem dos brancos para os explicarem: a visita à construção das casas de alvenaria na aldeia Rap-Kô e a apreciação de Tedjore Xikrin sobre os moradores de rua em São Paulo.

Durante uma recente pesquisa de campo, entre os meses de novembro de 2014 a março de 2015, uma longa conversa entre os guerreiros e os caciques resultou numa visita à obra de construção das casas de alvenaria que havia sido iniciada na aldeia Rap-Kô, localizada próximo à aldeia Bacajá. Os Xikrin estavam preocupados com o formato das casas de alvenaria, especialmente após uma conversa com Maradona, cacique da referida aldeia, que disse ser impossível fazer com que aqueles *kuben*, os brancos que trabalhavam na obra e eram responsáveis por ela, ouvissem ou compreendessem

suas indicações para a construção do que consideravam casas bonitas. Após dois dias de conversas no *ngàb* [casa do guerreiro], os homens da aldeia Bacajá foram até a aldeia Rap-Kô para ver como as casas estavam sendo construídas. A visita ocorreu poucos dias após a execução das festas rituais de final de ano e o assunto sobre as casas de alvenaria compôs boa parte da fala dos homens sobre o início do ano novo [*ano nỳ*] e os planejamentos desejados.

Ao chegarem ao local da construção, muitas fotos foram tiradas. Os Xikrin comentavam sobre a condição precária das casas como o seu tamanho pequeno, a ausência de varanda traseira, a presença de paredes internas, o uso de telhas de amianto, a fragilidade dos tijolos de oito furos utilizados, a ausência de armadores de rede nas paredes, o espaço pequeno entre uma casa e outra e a falta de coesão no círculo.

De volta à aldeia Bacajá, os homens que realizaram a visita mostraram as fotos para as mulheres que não haviam ido ao local. Frente ao descontentamento geral, causado pelas imagens fotográficas das casas, e respondendo à minha pergunta sobre os motivos da construção segundo aquele padrão, as Xikrin afirmaram: “Esses *kubên* não entendem. Não sabem como fazer casa para o índio Mëbêngôkre que precisa de casa grande e espaçosa porque as nossas casas têm muitas crianças”.

Ao verem as imagens das casas de alvenaria, as mulheres da aldeia Bacajá criticaram a forma das casas.

As casas são pequenas e feias. Os brancos não sabem fazer casas Mëbêngôkre. Os Mëbêngôkre possuem muitas crianças, a casa tem que ser grande e bonita, não pode ser feia. Ninguém viu o desenho das casas feito pelos brancos, ninguém sabia que seriam assim tão pequenas.

As mulheres Xikrin mostraram-se bastante aborrecidas com as fotografias trazidas pelos homens que foram visitar a construção

das casas de alvenaria na aldeia Rap-Kô. Elas disseram que não foram consultadas sobre o formato e tamanho das casas e que ninguém lhes havia mostrado o desenho de como seriam essas casas. Segundo elas, antes das casas serem construídas, os brancos de Belo Monte deveriam ter ido às aldeias para mostrar a todos o desenho das casas que iriam construir.

Tudo é feito aqui de forma errada. Os brancos da Norte Energia nunca aparecem nas aldeias para mostrar as coisas e dizer o que vão fazer. Parece que eles decidem tudo sozinhos. Se a casa é para a gente morar, então é nas aldeias que deveriam ter sido feitas as reuniões para a construção dessas casas. As mulheres deveriam ter sido informadas. O pessoal da Norte Energia faz reuniões em Altamira e quem está nas aldeias não pode participar. Se pelo menos eles viessem buscar as pessoas, nós teríamos ido, mas não fazem isso. E quando o pessoal vai para cidade não tem garantia nem da alimentação que custa caro lá. Não podemos sair da aldeia e levar nossos filhos e netos sem saber como iremos comer. Quando tem que decidir alguma coisa, a decisão precisa ser feita em cada uma das aldeias com todo mundo junto.



Figura 5. Construção das casas de alvenaria na aldeia Rap Kô.

Foto: Arquivo pessoal da autora.

A conversa das mulheres sobre as fotos das casas de alvenaria que estavam sendo construídas na aldeia Rap-Kô se estendeu até tarde da noite naquele dia. Elas marcavam seu descontentamento acerca das casas de alvenaria e criticavam os brancos de Belo Monte por serem mentirosos e egoístas e por só fazerem as coisas boas para eles próprios. “Se fossem para eles morarem, duvido que fariam essas casas que estão fazendo aqui para gente”. Explicaram-me que os brancos são assim sovinas e não sabem viver com os parentes, não sabem compartilhar as coisas, não querem ajudar ninguém, só pensam neles mesmos. “Existem alguns brancos que querem ser diferentes, que gostam de Měbêngôkre, que querem aprender como viver com os parentes, mas a maioria não é assim, muitos brancos são gente ruim, mentirosa e egoísta”. Quando eu perguntei se elas sabiam por que os brancos eram assim, Irekà contou o mito da origem dos brancos:

Antigamente havia um homem Měbêngôkre que estava matando seus filhos. Durante a noite, ele colocava remédio do mato no xixi de seus filhos a fim de matá-los. Uma de suas filhas e um de seus filhos, no entanto, conseguiram sobreviver. Ela ficou adulta e se casou. Numa noite, o marido dela viu seu sogro espreitando-a enquanto ela fazia xixi para, enfim, aplicar o veneno e matá-la. O marido disse para o sogro: “não pode matar não, pare com isso”. Pela manhã, o marido foi até a casa do guerreiro [*ngàb*] e contou a todos da aldeia que seu sogro estava matando os filhos. O pessoal da aldeia perseguiu o homem assassino para matá-lo, bateram muito nele, mas ele não morreu, ficou vivo de novo. O homem fugiu. Passado alguns dias, a mulher do homem assassino avisou a todos da aldeia que ele estava voltando. Novamente bateram nele, mas ele não morreu. O homem disse à sua mulher que pegaria suas penas de papagaio e arara e partiria da aldeia. Assim o fez e sumiu. O homem sumiu e fez muitas coisas: roça, casa, fez tudo. Certa vez,

um amigo formal [*kradjwo*] do homem fugido estava caçando no mato, longe da aldeia, e avistou o homem desaparecido. O jovem voltou para aldeia e contou para todos que havia visto o homem. O amigo formal disse para o filho do homem sumido: “Vi seu pai, ele fez muitas coisas, tem muita fumaça, eu vi”. Os homens da aldeia quiseram ir até o local para ver as coisas todas que o homem fizera. Chegaram ao local e o viram trabalhando na roça: “Pai [*djwunuá*], você fez muitas coisas”. O homem cortou o milho e deu para seu filho levar para aldeia, levou todos para dentro da casa e fez café para beberem, ninguém conhecia o café até então. Dentro da casa, havia muitas coisas: espingarda, facão, enxada, machado, miçangas. Havia também arcos, flechas e bordunas. O homem tinha feito sozinho todas essas coisas. Entregou para seu filho facão e espingarda. O filho só carregou consigo o facão, o machado e o arco com flechas, pois achou a espingarda muito pesada. Depois de entregar as coisas, disse para o filho: “Agora você vai embora rápido porque eu vou atirar em você”. Todos saíram correndo e voltaram para aldeia. Os homens contaram para as mulheres o que tinham visto na casa do homem. No outro dia, as mulheres raspavam o cabelo, pintaram-se. As mulheres se arrumaram e foram até a casa do homem. Os homens da aldeia haviam ido caçar e não viram as mulheres saindo. As mulheres saíram e as crianças ficaram na aldeia. As mulheres chegaram à casa e foram pegar as coisas do homem para levarem para aldeia. O homem, chamado Mekaprãn, entregou as coisas para elas e as levou para dentro de sua casa. Dentro da casa, ele esquitejou sua antiga esposa com o facão e trancou as portas para evitar a fuga das demais. Algumas correram muito e conseguiram escapar, outras ficaram trancadas na casa. Os homens Mëbêngôkre voltaram da caça para a aldeia e perceberam a ausência das mulheres. Eles foram correndo para a casa de Mekaprãn, pois sabiam que elas queriam pegar as miçangas. No ca-

minho, eles viram algumas mulheres correndo e gritando. Os homens chegaram à casa de Mekaprã e viram que haviam muitas mulheres trancadas. Mekaprã conseguiu escapar com as mulheres que havia aprisionado, pois havia construído um barco de motor. Mekapran colocou as mulheres e a casa onde estavam trancadas no barco e foi embora para o outro lado do rio. Os homens Mëbêngôkre ficaram muito tristes, voltaram para aldeia e cortaram os cabelos. Entraram em luto. Muitas crianças ficaram sem suas mães. Mekaprã levou as *menire* [mulheres Mëbêngôkre] e não voltou mais. Mekaprã virou *kuben* [estrangeiro, branco] e as *menire* que foram trancadas viraram *kubenire* [mulheres brancas]. Assim foi que começou a família e a casa do *kubên*.

(Narrativa contada por Irekà Xikrin, aldeia Bacajá, 2014.)

O surgimento dos brancos, como destacado na narrativa acima, está associado a erros de conduta do ancestral Mëbêngôkre: matar os filhos, não morrer ou viver novamente após a surra, sair do convívio dos parentes e ir morar longe e sozinho, ameaçar o filho de morte, esquartejar a esposa, trancar as mulheres Mëbêngôkre dentro da casa, fugir com as mulheres aprisionadas. Por outro lado, a casa construída pelo anti-herói mítico também age como fonte transformativa: transformando-o em branco com chapéu, espingarda, enxada e facão. A casa do branco vincula-se também à produção de bens tecnológicos, desejados pelos Mëbêngôkre. Interessante notar que a produção da tecnologia só é operada quando o anti-herói se distancia dos seus parentes e passa a viver sozinho em sua casa. Esse movimento de abandono dos parentes Mëbêngôkre é acionado pelos Xikrin em diversas situações para explicar o modo egoísta como os brancos promovem suas relações entre si e suas relações com os índios.

Em uma visita a São Paulo para participação em um evento no Conjunto Nacional, referente à comemoração ao Dia do Índio, Ted-

jore Xikrin, um cacique antigo da aldeia Bacajá, mostrou-se inconformado com a presença de pessoas morando em calçadas da Avenida Paulista. O evento contou também com a presença de Karangré Xikrin, cacique antigo (sogro de Tedjore), e Bep Komati Xikrin, presidente da Abex (Associação Bebo Xikrin). Após a montagem da exposição, saímos para que meus amigos Xikrin pudessem conhecer algumas localidades da cidade de São Paulo. Afora a dimensão arquitetônica gigantesca que chamava a atenção dos Xikrin, a cena que mais lhes incomodou foi a presença contínua de pessoas que moravam na rua ao longo das calçadas da suntuosa avenida.

Tedjere: Porque essas pessoas estão aqui? Dormindo e comendo aqui?

Thais: Porque elas não têm casa onde morar.

Tedjere: Como assim? Elas não tem casa? E a mãe e o pai delas ou algum irmão ou irmã, não podem morar com elas? Não tem nenhum parente dela aqui? Todo mundo tem parente para ir morar com ele.

Thais: Não sei. Às vezes o parente não quer morar com a pessoa.

Tedjere: Mora com outro. O que não pode é ficar assim sozinho no mundo sem ter lugar certo para comer e dormir. Muito feio isso. Vocês brancos fazem tudo errado, desde sempre. Vou explicar. É por isso que os Mëbêngôkre têm assim muitos parentes, muitos filhos e netos, e depois muitos genros, noras, cunhados e cunhadas, muita gente. É preciso muita gente para se viver. É preciso respeitar os parentes para se viver. Todos os parentes devem ter a mesma fala e não ficar brigando. Os brancos não sabem viver com os parentes por isso ficam cada vez mais egoístas e feios [*odjy, punu*]. Você sabe como o branco apareceu no mundo? Conhece a história de Mekaprân? Pois é. Isso é o que você tem que saber.

A afirmação de Tedjore Xikrin sobre a incapacidade dos brancos em viver corretamente entre parentes ou em produzir pessoas enquanto parentes não é abalada pela exacerbada quantidade de pessoas que habitam as cidades, como São Paulo ⁵⁸. É como se os brancos, mesmo produzindo grandes quantidades de pessoas, produzissem essas grandes quantidades egoisticamente, sem se associar adequadamente umas às outras, sem ser parentes verdadeiros. Uma casa bonita é uma casa com muitas crianças, e uma aldeia bonita é uma aldeia com muitas casas. Mas não se trata de quantidade, mas de qualidade de pessoas produzidas. Não adianta um mundo com muitas pessoas egoístas, esse mundo nunca será bonito. O que os brancos parecem precisar aprender é como produzir muitas pessoas boas, com comportamentos adequados, pessoas generosas e que sabem viver entre parentes.

Casa e família: contraste de perspectivas

A casa Mëbêngôkre [*kikre*] pode ser pensada como um buraco do fogo de onde brotam ⁵⁹ pessoas e parentes, que reforçam cotidianamente seu convívio e comensalidade. As mulheres têm, nesse sentido, um papel fundamental, porque são responsáveis pelo cozimento das carnes de caça e peixe que servem de alimento, pelo cultivo e preparo dos tubérculos das roças, pelas pinturas nos corpos das crianças e dos homens, pela gestação das crianças, pelo ensino e transmissão de prerrogativas cerimoniais às suas netas e/ou sobrinhas, pela incorporação de parentes afins em suas casas, como genros e cunhados. É possível afirmar que as mulheres são as principais responsáveis pela criação de pessoas a partir das casas, das

⁵⁸ Agradeço a Jorge Vilella por chamar a atenção a esse ponto, ao comentar uma versão preliminar desse texto.

⁵⁹ O idioma do brotamento é visto também na execução dos rituais *mereremejx*, rituais de nomeação, em que o(a) neto(a) é levado(a) sobre os ombros de seu avô ou avó, figurando a imagem de um broto ou galha que surge do corpo dos avós, recebendo deles os nomes e as prerrogativas rituais específicas de cada casa. A etnografia de Guerreiro Júnior (2012) entre os Kalapalo, povo Karib do Alto Xingu no PIX (Parque Indígena do Xingu), também aponta para a aproximação entre relações de parentesco e chefia com um idioma vegetal.

peças que brotam de suas casas. O conjunto casa e roça é parte das práticas de conhecimento das mulheres Xikrin. E, ao se depararem com a construção das casas de alvenaria nas aldeias, pelas fotografias trazidas por seus maridos, filhos e netos, afirmam o seu descontentamento e o egoísmo dos brancos de Belo Monte, desinteressados em agir conforme as necessidades dos Xikrin.

A prática de generosidade entre parentes de uma casa ou de casas distintas depende de um certo modo de convívio e distribuição alimentar que a família dos brancos não vivencia. O cotidiano das casas Měbêngôkre, à beira do fogo constantemente aceso, marcado pela produção e distribuição de alimentos, é uma ação realizada pelo engajamento de homens e mulheres que têm intenção de expurgar formas egoístas de convívio. Mas isso não significa que todas as pessoas de uma aldeia compartilhem igualmente tudo o que consomem ou possuem. As casas Měbêngôkre também são produtoras de distintividades, como certas prerrogativas cerimoniais, direitos de transmissão onomástica, produção e uso de certos adornos corporais, entre outras coisas. Mas a grande questão para o sistema da socialidade Měbêngôkre é como fazer circular as prerrogativas entre casas distintas. Ou seja, não se trata de um investimento para a manutenção dessas prerrogativas, mas justamente o contrário disso, um investimento para fazer essas coisas (nomes, funções cerimoniais e adornos) circular para outras casas até a chegada do momento de retorno à casa de origem para novamente serem postas em circulação ⁶⁰.

As casas dos brancos também são pensadas como um lugar de produções transformativas, como a criação do homem branco e de itens tecnológicos. Mas se a casa Měbêngôkre é a expressão da relação de compartilhamento e circulação de parentes, de coisas, alimentos, nomes e prerrogativas cerimoniais, a dos brancos é a expressão de atos egoístas, de prisão das mulheres Měbêngôkre, de ações que desintegram o modo correto de como os parentes devem

⁶⁰ Para uma descrição dos sistemas de transmissão e circulação de nomes, prerrogativas cerimoniais e adornos corporais, ver Lea (1995) e seu uso do conceito de *nekretx* como riqueza.

agir. As casas de alvenaria e sua arquitetura são espaços frios e improdutivos, se levarmos em conta a casa Mëbêngôkre como buraco do fogo e meio de produção de pessoas e parentes.

A família do branco, fruto do trancamento de mulheres Mëbêngôkre e da fuga para lugares longínquos, é associada pelos Xikrin à característica originária de egoísmo e sovínice. A casa de alvenaria, construída nas aldeias, reflete essa inaptidão dos brancos ao parentesco porque não são capazes de compreender a casa como um meio de produção de pessoas e que deve ser feita segundo alguns critérios formais, como amplo espaço interno e a ausência de divisões internas. Os Xikrin sabem que os brancos de Belo Monte, quando para si próprios, constroem casas de alvenaria grandes e espaçosas, e o fato de não quererem realizar esse tipo de construção nas aldeias reforça seu caráter egoísta e sovina.

Se a criação do homem branco passa pela construção de uma casa solitária, com portas e janelas, é possível que as casas de alvenaria em construção promovam alguma transformação análoga? As mulheres Xikrin mostram suas preocupações em relação aos efeitos possíveis das pequenas casas de alvenaria. Levando em conta que os Xikrin não estão interessados em se tornarem brancos, um tipo de gente marcada pelo egoísmo e por atitudes desprezíveis, o que as atuais situações de impactos e das políticas de mitigação parecem promover é um desafio que envolve a manutenção dos modos de existência Mëbêngôkre. Fica a cargo dos Xikrin o esforço de transformar a casa de alvenaria feita pelos brancos egoístas nas aldeias em um meio de produção de gente pautada justamente pela atitude oposta, a generosidade, condição para a produção de pessoas Mëbêngôkre. Em contrapartida, a cargo dos brancos de Belo Monte parece restar a inaptidão em compreender e respeitar esses modos de existência dos povos Mëbêngôkre, marcados pela convivialidade, circulação e partilha de bens e alimentos.

Referências bibliográficas

ANDRELLO, G. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

BAMBERGER, J. Exist and voice in Central Brazil: the politics of flight in Kayapó Society. In: MAYBURY-LEWIS, D. (org). *Dialectical societies, the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1979.

BELTRAME, C. *Etnografia de uma escola Xikrin*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos, 2013a, 163 p.

CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (eds.). *About the House: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 206-225.

COHN, C. *A criança indígena: a concepção Xikrin da infância e do aprendizado*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2000, 195 p.

_____. Culturas em transformação: os índios e a civilização. *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 2, p. 36-42, 2001.

_____. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokre e seus outros*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2006, 185p.

_____. Belo Monte e os processos de licenciamento ambiental: as percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus antropólogos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.2, n. 2, jul-dez, p. 224-251, 2010.

_____. Os Mëbengokré e seus Outros do ponto de vista das mulheres. In: COFFACI DE LIMA, E.; CÓRDOBA, L. (orgs). *Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Editora da UFPR, 2011, pp. 57-71.

_____. O fim do mundo como o conhecemos: os Xikrin do Bacajá e a barragem de Belo Monte. In: OLIVEIRA, J. P. de; COHN, C. (orgs). *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília-DF: ABA, 2014, p. 253-277.

EMPSON, R. Separating and containing people and things in Mongolia. In: HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (eds.). *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Abingdon; Nova York: Routledge, 2007, p. 113-141.

FAUSTO, C. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FISHER, W. H. The teleology of kinship and village formation: Community, ideal and practice among Northern Ge of Central Brazil. In: PITCH, D. (org). *Unsettled communities changing perspectives on South American Settlements*. Bennington: Bennington College, 1998.

_____. *Rain forest exchanges: industrial and community on Amazonian frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000, 222 p.

_____. Name rituals and acts of feeling among the Kayapo (Mëbengokre). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 9, n. 1, 2003, p. 117-135.

_____. O contexto institucional da resistência indígena a megaprojetos amazônicos. In: OLIVEIRA, J. P. de; COHN, C. (orgs). *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília-DF: ABA, 2014, p. 133-143.

GIANNINI, I. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1991, 205 p.

GORDON, C. Nossas utopias não são as deles: os Mebengokrê (Kayapó) e o mundo dos brancos. *Sexta-feira: antropologia, artes e humanidades*, v. 6, n. 1. São Paulo: Editora 34/ Pletora, 2001, p. 123-36.

_____. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. SP: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2006.

_____. Em nome do belo: o valor das coisas Xikrin-Mebêngokre”. SILVA; GORDON (orgs). *Xikrin. Uma coleção etnográfica*. São Paulo: Edusp, 2011, p. 207-222.

GUERREIRO JUNIOR, A. R. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado, PPGAS/UnB, 2012.

LEA, V. *Nomes e “nekrets” Kayapó: uma concepção de riqueza*. Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, UFRJ, 1986.

_____. Gênero feminino Menbengokre (Kayapó). *Cadernos Pagu*, v. 3, p. 85-115, 1994.

_____. The houses of the Mëbengokre (Kayapó) of Central Brazil: A new door to their social organization. In: CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. (Eds.). *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 206-225

_____. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebêngôkre. *Estudos Feministas*, v. 1, n. 1, 1999.

_____. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: Os Mëbêngôkre (Kapyapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012, 496 p.

_____. Aguçando o entendimento dos termos triádicos Mëben-gôkre via aborígenes australianos: dialogando com Merlan e outros. *Liames-Línguas Indígenas Americanas*, n. 4, 2012b.

LÉVI-STRAUSS, C. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.

MARQUES, A. C. Política e questão de família. *Revista de Antropologia*, v. 45, n. 2, 2003, p. 417-442.

MORIM DE LIMA, A. G. “Brotou bata para mim”. Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô. Tese de doutorado, PPSSA/IFCS/UFRJ, 2016.

MULLER, R. P. *Os Assurini do Xingu: história e arte*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

STRATHERN, M. *Partial connections*. Walnut Creek, CA: Altamira Press – Rowman & Littlefield Publishers, 1991, 153 p.

_____. The decomposition of an event. *Cultural Anthropology*, v. 7, n. 2, p. 244-254, 1992.

_____. The tyranny of transparency. *British Educational Research Journal*, v. 26, n. 3, p. 309-321, 2000.

_____. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

_____. Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 211-231, 2014.

_____. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 211-231, 2014b.

TURNER, T. *Social Sstructure and political organization among the Northern Kayapó*. Tese de Doutorado, Universidade de Harvard, 1966.

_____. The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model. In: MAYBURY-LEWIS (org). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979.

_____. Baridjumoko em Altamira. *Povos indígenas no Brasil, 1987-90*. São Paulo: Cedi, 1991, p. 337-8. (Aconteceu Especial, 18).

_____. Representing, resisting, rethinking: historical transformation of Kayapó culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, G. (ed.) *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Winsconsin: University of Winsconsin Press, p. 285-313, 1991b.

_____. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (ed.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp, 1992, p. 311-38.

_____. De cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E; CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII_USP/Fapesp, p. 43-66, 1993.

_____. Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapó. *Cultural anthropology*, v. 10, n. 2, 1995, p. 143-170.

_____. The social skin. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 2, n. 2, 2012, p. 486-504.

VERSWIJVER, G. *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kaiapo Indians of Central Brazil*. Gent, Rijksuniversiteit, 1992.

VIDAL, L. B. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

_____. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: *Grafismo indígena*. São Paulo: Studio Nobel: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 1992, p. 143-189.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 2, n. 1, 2000, p. 5-46.

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, 2004, p. 1.

SOB A LUZ E O CALOR DO FOGO: A CRIAÇÃO ENTRE OS MORADORES DE PINHEIRO E AS INTERCONEXÕES ENTRE CASAS, FAMÍLIAS E CORPOS⁶¹.

Yara Alves

Introdução

O *tempo das águas*⁶² é tempo de casa cheia, com muita gente em roda do fogão. Essa afirmação é generalizada entre os moradores de Pinheiro, localidade rural, autodenominada quilombola, situada em Minas Novas, Alto do Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais. O *tempo das águas* é o período em que o cerrado mineiro se transforma com a chegada das chuvas, intensificadas nos finais de ano. As árvores ganham mais folhas, a vegetação se adensa nas estradas, os frutos e as colheitas são mais fartas e, *se o ano for bom, a água se apresenta nos córregos*, permitindo a lavagem de roupas tal como *antigamente* e a diversão das crianças nos *poções* que se formam. Contudo, não apenas a natureza agrega seus elementos à dinâmica dessa época. Esse é o período em que aqueles que *saíram para trabalhar* em outras re-

⁶¹ Este artigo traz reflexões suscitadas em minha pesquisa de mestrado (Alves, 2016), intitulada “A casa raiz e o vó de suas folhas: Família, Movimento e Casa entre os moradores de Pinheiro - MG”, financiada pelo CNPq e defendida em 2015, no Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

⁶² O *itálico* é utilizado nas palavras, conceitos e expressões dos meus interlocutores e da linguagem vigente em Pinheiro, que serão privilegiadas ao longo do texto. As aspas duplas, por sua vez, indicam conceitos derivados da antropologia ou utilizadas por outros autores.

giões do país retornam a Pinheiro, momento em que a localidade também vivencia um maior número de pessoas nas casas, com mais *reuniões*, festas e celebrações. Esse movimento conjunto, da natureza e das pessoas, faz os moradores dali correlacionarem as árvores do cerrado às casas de Pinheiro:

A casa é uma raiz. Você vê que a árvore tem uma raiz, chega uns tempos aí, a folha vai embora, o vento leva. Mas, depois volta novas folhas para aquela raiz. E assim também é a vida do ser humano. A casa é uma raiz. (...) É raiz mesmo, é onde a gente nasceu. (Entrevista com Sr. Geraldo, Pinheiro, 17 de janeiro de 2015)

Equivalente ao movimento dessas árvores – cujas folhas voam em determinado período do ano, sendo substituídas em outro – os movimentos das casas de Pinheiro não são apenas de *saída* dos seus moradores. Os retornos são regulares e demonstram a valorização da presença física na manutenção dos laços com os familiares e com a localidade, denominada de *lugar da gente*. Essas casas se tornam *raízes* porque permanecem, assim como aqueles parentes que não *saem para trabalhar*, basicamente as mães e *donas de casa*. Apesar do crescimento das *saídas* das mulheres nos últimos cinco anos⁶³, a *casa raiz* é basicamente identificada por suas *donas*, que ao longo dos anos, vão imprimindo seus *jeitos e modos* naquele espaço, assim como em seus filhos. A mãe, assim como uma raiz, é aquela que “dá força, que não abandona, que está sempre ali, aquela com quem se pode contar”.

Essa valorização da mãe e de sua casa se dá por meio de um processo de construção da maternidade, que se relaciona com o es-

⁶³ Nos últimos cinco anos, há uma tendência crescente de *saída* das mulheres casadas e com filhos para Barrinha, município do interior de São Paulo, onde se instalam para realização de atividades de cuidado doméstico na cidade polo da região, Ribeirão Preto. Parte dessas mulheres se deslocam com os filhos e *cria menino na cidade*, outra parte deixa os filhos sob cuidados das avós e tias e *cria menino de longe*. A *criação* continua sendo uma função dessas mulheres, que mesmo a distância, se responsabilizam e são responsabilizadas pelos resultados de seu *modo e jeito de criar*.

tabelecimento da mulher no território de Pinheiro, onde vigora um sistema de herança vigente em todo o Vale do Jequitinhonha, chamado *terra no bolo*⁶⁴. Nesse sistema, os *terrenos* são posses familiares, cuja gestão não é jurídica, mas sim determinada pelos ascendentes aos seus descendentes. Aliado a esse sistema, há uma tendência à virilocalidade, ou seja, quase todas as mulheres se mudam para as terras da família do marido após o casamento. Assim, a *casa da mãe* é no *terreno do pai*, que geralmente é composto por outras casas, dos filhos homens do casal. Contudo, é importante salientar que, ao longo dos anos, a casa se torna um domínio da mulher, uma expressão material de seu *jeito e do seu modo*, expressos pela forma de organização, pela disposição dos móveis, por seu nível de asseio, por suas escolhas de ornamentos, mas, principalmente, pela maneira como *cria* seus filhos. É nos ensinamentos diários, nos cuidados cotidianos e na gestão de seus filhos que essas mulheres se tornam mães e *donas de casa*, que vão se imbricando com o espaço doméstico e produzindo pessoas em uma *casa raiz*.

Ao longo do trabalho de campo da pesquisa de mestrado⁶⁵, essas casas foram se revelando locais privilegiados para as famílias de Pinheiro, postos de produção e fabricação de pessoas, locais de *reunião*, o *lugarzinho da gente*, onde se fica à vontade. Diante de um contex-

⁶⁴ Para maior detalhamento sobre o sistema de *terra no bolo*, ver Galizoni (2007). Vale ressaltar que os moradores de Pinheiro, até o momento, não reivindicaram a titulação de suas terras junto ao Incra, mantendo o sistema de gestão familiar dos *terrenos*, como já ocorria. Eles se mobilizaram em torno da identidade quilombola em 2003, quando iniciaram as discussões sobre a temática com o auxílio da ONG Cedefes (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva). A partir disso, incluíram o termo “quilombola” ao nome da associação local, que os representa juntamente com as outras três localidades que a compõem (Associação Quilombola dos Moradores e Produtores Rurais de Macuco, Mata Dois, Pinheiro e Gravatá – Apromrig), recebendo o reconhecimento da Fundação Cultural Palmares em 2005. Para maiores informações sobre o processo de reconhecimento quilombola de Pinheiro, vide Alves (2016).

⁶⁵ Na pesquisa em questão, as configurações familiares dos moradores de Pinheiro foram analisadas a partir da mobilidade, com o olhar voltado para as casas e as domesticidades. Foram realizados aproximadamente cinco meses de trabalho de campo, em Pinheiro e em Barrinha (município do interior de São Paulo para onde parte dos moradores se desloca). O contato com as pessoas de Pinheiro é anterior à pesquisa de mestrado, desde 2009, tendo sido realizadas atividades de extensão e uma iniciação científica na localidade, quando era graduanda em Ciências Sociais pela PUC-MG.

to de muitas idas e vindas, para realização de atividades de trabalho em outras regiões do país⁶⁶, essas casas são lugares *para onde se volta*, reconhecidas como partes essenciais do *lugar da gente*, que é Pinheiro. A grande maioria daqueles que *saem para trabalhar* retorna no *tempo das águas* e afirma que são *moradores de Pinheiro*, apesar do tempo de permanência *para fora* ser mais prolongado – geralmente permanecem 10 meses de um ano *vijando* e dois meses *em casa* (em Pinheiro). Essas casas continuam sendo os locais de pertença e de referência dessas pessoas em meio aos deslocamentos constantes que fazem, são pontos de parada, o lugar de onde se *lembram*, para onde *voltam*, lugar que verdadeiramente reconhecem como deles.

Em um universo móvel, no qual a existência é refletida como dinâmica, instável e incerta, os *moradores de Pinheiro* afirmam que o “mundo gira, gera e mexe, está tudo mexendo”. O *mundo*, caracterizado como o desconhecido, vasto e indeterminado, é um agente nas vidas e nas casas dessas pessoas (Alves, 2014). Desde que são *colocadas no mundo*, as pessoas e seus parentes devem *entender* que elas devem *ir para o mundo e saber voltar para casa*, pois é nas *andanças pelo mundo* que se *ganha sabedoria*. As mães, que afirmam que os *filhos são a única coisa que têm no mundo*, são estimuladas a compreender e não esquecer que os filhos não lhes pertencem, *os filhos estão e são do mundo*. O raciocínio parece paradoxal: os filhos são uma espécie de patrimônio, algo inalienável, “a única coisa que elas possuem no mundo”, ao mesmo tempo que não são delas, *são do mundo*. Esse aparente paradoxo é uma das

⁶⁶ O Vale do Jequitinhonha é reconhecido pelo intenso processo de deslocamento masculino para atividades de trabalho em outras regiões do país. Politicamente forjado como “Vale da Miséria” ou “Vale da Pobreza”, foi alvo de um processo de modificação das práticas econômicas locais, como apontado por Moura (1988), Amaral (1988), Silva (1999) e Porto (2007). Muitas tendências de deslocamento se desenvolveram ao longo dos anos e atualmente, a maioria dos homens de Pinheiro tem se empregado em usinas de isolamento térmico, que os contratam em Barrinha e os direcionam para empreitadas de aproximadamente três meses, em vários estados do Brasil. Portanto, Barrinha é um *ponto de parada* desses homens, o que motivou a ida de suas mulheres e crianças. Há também homens que trabalham no ramo de construção civil, em Ribeirão Preto, e residem em Barrinha, dada a proximidade e o custo de vida mais acessível. Ainda há homens que trabalham no interior paulista, no corte de cana, que por décadas mobilizou a maioria dos moradores. O corte de cana é uma tendência decrescente, devido à legislação ambiental que incentiva o corte mecanizado e o fim das queimadas nos canaviais.

faces de um jogo complexo, um jogo entre as mães e o *mundo*, que se desenvolve como um dos pilares da *criação*: a aliança aparentemente impossível entre a presença estabilizadora das mães, que constroem *raízes* e a ação do *mundo*, que dispersa como o vento. Ao longo do tempo, por inúmeras vezes, ouvi que “a gente cria filho para o mundo”, uma frase repetida com tanta frequência que parece requerer da força das palavras para não ser esquecida.

Neste artigo, gostaria de discutir como esse jogo vai sendo tecido nessas casas, que interconectam pessoas, configurações familiares, corpos e substâncias, principalmente a partir de suas cozinhas e seus fogões a lenha. Para os moradores de Pinheiro, *o fogão é o esteio da casa*, é ele que *sustenta a casa* e a *família*. O fogão é *esteio* porque “dá base para a criação dos filhos”, é nele que “a comida da gente é produzida”, fazendo a família e os filhos *crescerem*. Porém, gostaria de aprofundar nos detalhes etnográficos que revelam como o fogão é o local de produção de alimentos – criando relações diretas entre *modos* de fazer comida e *modos* de ser pessoa e membro de uma família – e de pessoas, *aquecendo* o sangue e os corpos, fornecendo vitalidade. O que eu quero aqui explorar se refere ao fato que de o fogão não *sustenta a família* apenas com a materialidade da comida, mas como agente na *criação*, que é realizada *em roda do fogão*, e como essa *criação* se relaciona com o *mundo*, que é vivenciado cotidianamente em uma relação porosa com essas casas. A cozinha é esse espaço de produção – de comidas, de conversas, de diferenciações entre famílias – e de *reunião*, o lugar em que se recebem *os de fora* e *os de casa*, onde questões domésticas e públicas são debatidas e discutidas, onde cada casa e a *comunidade* se fazem e refazem, paralelamente. Por fim, gostaria de articular o fogão às dinâmicas de *saída*, conectando os *giros* e *mexidas do mundo* com a permanência das mães e de suas *casas raízes*.

Sob a luz divina: O suspiro da vida e o sangue quente

“No tempo das águas, todos os dias parecem domingo”, como me alertou uma das crianças de Pinheiro. Apesar de todos os dias se-

rem *movimentados*, especialmente aos domingos, as casas ficam *cheias*, com gente saindo pelas beiradas. O diferencial dos domingos é notável até mesmo no *tempo da seca*. Esse é o dia que se *tira para visitas*, quando as filhas (que se casam e tendem a se mudar para as terras dos maridos, em localidades vizinhas) visitam as casas das mães, levando suas crianças, assim como outros parentes, vizinhos, compadres, comadres e amigos, sejam de Pinheiro ou da região. Dessa maneira, no *tempo das águas* esses domingos são ainda mais *cheios*, com cozinhas repletas de pessoas, vozes se espalhando pela estrada, carros com placas de cidades variadas, cavalos, burros e motos indicando que há alguma *reunião* em cada casa ou em cada *terreno*⁶⁷. As casas mais movimentadas de Pinheiro são aquelas em que residem as matriarcas de famílias de filhos crescidos, são as *casas antigas* de cada *terreno*, as *casas raízes* por excelência, aquelas onde cresceram os adultos de hoje, onde foram *criados*. Assim, os domingos são dias *preferidos* para os filhos e filhas se *apresentarem* na *casa da mãe*, sempre acompanhados de suas crianças e seus cachorros. “Todos os dias do tempo das águas parecem domingo” porque as casas estão permeadas de circulações – são visitantes que estavam *pra fora*, notícias sobre quem chegou ou está chegando, sobre qual casa oferecerá um churrasco, sobre quais casamentos serão realizados, quais batizados, entre outros eventos.

Foi em um desses dias de tempo das águas que ouvi, da estrada, o movimento⁶⁸ da casa de D. Inês. Eram crianças e adultos reunidos, cujo barulho ultrapassava o córrego de seu terreno. Quando apontei onde era possível ser avistada, ouvi seu grito ressoando pelas montanhas: “Ê diá! Eu tava te esperando!” Os cachorros e crianças foram ao meu encontro, anunciando que alguma atividade coletiva estava acontecendo ali, o que explicava por que as outras casas

⁶⁷ *Terreno* é o espaço delimitado de uma família, onde se encontram as casas dos ascendentes e dos descendentes e seus espaços de plantio e de criação de animais.

⁶⁸ Comerford (2014) tem se dedicado a análise dos movimentos cotidianos de localidades rurais da região do Vale do Jequitinhonha. Segundo o autor, os mapeamentos de quem passa pela estrada, como passa, quando vai e quando volta são fundamentais para uma sociabilidade baseada em uma vigilância informal, que gera narrativas e quadros de referência a partir de deslocamentos triviais.

da família, pelas quais tinha passado pelo caminho, estavam vazias. Por fim, o pequeno Bernardo – o neto mais esperto e falante de D. Inês – veio me encontrar dizendo que a casa da avó estava cheia, era dia de assar,⁶⁹ dia de divertimento.

Aos poucos, fui aprendendo que o melhor momento de visitar as mulheres de Pinheiro é quando elas estão realizando alguma atividade que *reúne* e, assim, propicia o que elas chamam de *divertimento*. *Divertimento* pode ser *assar*, fazer farinha, preparar a carne dos porcos abatidos, *catar pequi*, lavar roupas no Rio Fanado (quando está no *tempo das águas*) e, de maneira menos específica, *criar* os filhos. É instigante como coisas tão diferentes podem todas ser chamadas de *divertimento*, sendo que as atividades *divertidas* são atividades que requerem muito esforço físico e, não raro, como elas mesmas dizem, algum nível de *sofrimento*. No caso da *criação* dos filhos, elas afirmam que esse esforço é emocional, é um contínuo *sofrimento no mundo*, já que as preocupações são cumulativas, nunca estanques. Mas, enfaticamente, é um esforço visto como necessário, pois os filhos, além de *encherem a casa* e possibilitarem *divertimento*, fazem a mulher se tornar *forte*, em um processo interminável de constituição da *força*, que se inicia no parto e vai se consolidando com outros desafios que os filhos trazem.

De maneira geral, o que compreendi sobre o *divertimento* é que, em Pinheiro, tanto *criar* os filhos como todas as outras atividades *divertidas* geram *movimento* e dão vitalidade às pessoas e às suas casas, que se *enchem de alegria*. São possibilidades de *ficar à vontade*, descontraír e coletivizar pontos de vista, compartilhar modos de agir, produzir, *criar* (seja comida, sejam pessoas). São ainda momentos propícios para apresentar discordâncias, que diante do *divertimento* são mais aceitáveis e discutíveis. Portanto, o *divertimento* se relaciona, em larga medida, com a *reunião*. Meus interlocutores são unânimes ao afirmar que

⁶⁹ *Assar* é a atividade de produzir *quitandas* (biscoitos de polvilho, bolos, pães, biscoitos de araruta, principalmente). Esses produtos são assados em *fornos de assar* de cerâmica, construídos pelos moradores no *terreiro* da casa, próximo à saída da cozinha. Geralmente, os moradores de cada casa *assam* uma vez por semana, armazenando *quitandas* até o próximo *dia de assar*.

reunir pessoas é uma das maiores qualidades de uma casa, que deve ser *alegre* e trazer alegria aos que ali vivem e a visitam.

E, naquela tarde de *tempo das águas*, em dezembro de 2014, a alegria estava estampada no rosto de Bernardo, que me encontrava sorrindo, mas também se espalhava pela estrada, repleta do som de muita conversa e muitos risos, vindos da cozinha de D. Inês. Quando cheguei até lá, ela me recebeu avisando que aquele era um dia *preferido*, suas filhas tinham vindo das localidades em que residem, juntamente com seus netos e todos se *reuniam em roda do fogão*.

Assentei-me ali, em *roda do fogão*, e comentei com Dina, a mãe de Bernardo, que ele tinha me encontrado na estrada, em uma agilidade admirável. Rindo, todas as mulheres que povoavam a cozinha me perguntaram, quase em coro, se eu não percebia que Bernardo era *diferente*. Eu, meio sem jeito, sem imaginar que um comentário tão banal pudesse criar tanto *falatório*, disse que ele era um menino muito esperto, mas queria entender o que o *fazia diferente*. Dina discorreu por alguns minutos sobre as habilidades de Bernardo, falante e inteligente, esperto e rápido, “lembra de tudo”. Querendo me dar provas, me fez rememorar o momento em que eu acompanhei a aplicação de um questionário em sua casa e Bernardo se mostrou como aquele que sabia detalhadamente informações precisas de todos os moradores do domicílio (como data de nascimento, se possuíam primeira ou segunda via de determinados documentos, até qual série tinham cursado). “Ele sabe mais que eu”, dizia Dina.

Após essa explanação, D. Inês me perguntou se eu sabia por que Bernardo era assim. Eu, sem entender o raciocínio que elas elaboravam, disse que não, mas queria saber. “Ele é o único de Dina que nasceu em casa”. A partir de então, elas se juntaram todas, a comentar sobre a gravidez de Dina e riram muito sobre como enganaram Alberto, marido dela, para que ele não a levasse para a *cidade*. “Quando Dina sentiu as dores, ela ficou caladinha”, gritou Madalena, que acendia o forno. “Tia Maria de Teodoro já estava esperando”, me alertou Clara, preparando a massa do pão. “A mentira quando é pro bem não traz problema”, argumentou D. Inês, diante de uma bacia de ovos que

trazia da despensa. E naquele tumulto de falas, risos, brincadeiras, eu ia tentando estabelecer um fio condutor das informações e perguntar sobre como os partos eram realizados, porque elas teciam estratégias para não ir ao hospital, e o que o parto *em casa* trazia para a criança.

Foi neste entrecortado de falas que todas elas foram me explicando aspectos cruciais desse momento de perigo, usando o exemplo de Bernardo, última criança de Pinheiro que nasceu *em casa*. Quando Dina disse ao marido que não daria tempo de chegar à cidade, sua tia Maria de Teodoro já estava de prontidão. Ela chegou e deu um *meio banho de ervas quentes* em Dina, ou seja, um banho destinado à parte inferior do corpo – da cintura para baixo – com ervas específicas, principalmente com hortelã e mentruz. Segundo elas, esse banho é fundamental para *esquentar o sangue*, que não pode estar *frio* no momento do parto. Ele auxilia a expelir a criança e faz com que a temperatura do sangue da mãe e do bebê se mantenha aquecida. Após esse banho, Dina e as demais mulheres se recolheram no quarto e, quando Bernardo saiu do seu corpo, sua tia acendeu uma lamparina, com o fogo do fogão a lenha. No fogo da lamparina é aquecido um garfo, com o qual o umbigo é cortado e amarrado. A luz acesa da lamparina é apresentada ao bebê pela parteira e chamada de *luz de Deus ou luz divina*, é pelo *suspiro* que ela emana que o bebê ganha o *suspiro da vida*. A *luz divina* deve ser apresentada a uma pessoa em dois momentos: quando ela nasce e quando ela morre, anunciando que o *suspiro da vida* foi iniciado e finalizado. “Se a pessoa chega com a luz, ela também deve partir com ela”, me explicou D. Inês, aludindo⁷⁰ a um caminho que a pessoa segue em vida e outro para o qual ela deve se encaminhar após a morte. Ambos os caminhos precisam ser iluminados pela luz que vem do fogão a lenha.

A apresentação da *luz divina* ao bebê é outra maneira de *dar à luz*, termo que expressa duas ações distintas, uma agenciada pela mãe e outra pela parteira. Quem apresenta a *luz divina* ao bebê se torna

⁷⁰ O verbo “aludir” expressa aqui a dificuldade que tive em campo para acessar informações sobre o espírito e a alma das pessoas. Essas questões são pouco verbalizadas e não disponho de material aprofundado sobre os desdobramentos da temática.

sua *avó de umbigo*. Distintamente do médico, a *avó de umbigo* estabelece uma relação de parceria com a mãe da criança, há uma cooperação bilateral. Se a *avó de umbigo* nem sempre mantém relações de sangue com o bebê (e em grande maioria, já que o trabalho de parteiras contratadas era utilizado até a última década), o fato de ela lhe dar *a luz divina* lhe confere um termo de parentesco e prerrogativas de tratamento e cuidado tais quais as destinadas a uma avó de sangue. Espera-se que o bebê a reconheça e que seja *unido a ela para o resto da vida*. Ele deve a sua *avó de umbigo* todo respeito, deve pedir-lhe *a benção*, visitá-la e até presentear-lá. Em partos mais complicados ela pode se tornar madrinha da criança, replicando a relação em outro vínculo que requer a *união* de ambos. O fato dela ser chamada de *avó* e não de *mãe*⁷¹, como em outros contextos brasileiros, também reforça a relação entre as duas mulheres: a parteira é *como se fosse uma mãe* para a parturiente, não a abandonando, lhe dando *força*, cuidando de seu corpo e de sua saúde. A avó possui a prerrogativa da maternidade por excelência, pois “quem é avó é mãe duas vezes”, expressando os princípios maternos em todas suas ações. Por outro lado, mesmo que sendo um aspecto terminológico, chamar a parteira de *mãe* poderia ser considerado um problema entre as pessoas de Pinheiro, pois a parteira dá *assistência* à mãe, mas não pode ser *comparada* a ela por não ter *sofrido as dores*. O *sofrimento e a dor do parto* conferem um vínculo indissociável entre a mãe biológica e a criança, um vínculo que, mesmo que não se conjugue à criação, deverá ser lembrado, pois “toda pessoa tem que saber e tem que aprender a respeitar quem lhe colocou no mundo”, mesmo que não a tenha *criado*.

Os cuidados⁷² da *avó de umbigo* são voltados para o bebê e

⁷¹ Agradeço aos comentários valiosos dos participantes do Nansi, Núcleo de Antropologia Simétrica do Museu Nacional – UFRJ, sobre as implicações do uso do termo “avó” em detrimento do uso do termo “mãe”, distintamente de outros contextos etnográficos brasileiros.

⁷² É interessante observar o que Losonczy (1989) afirma sobre a importância daquela que corta o umbigo da criança, a “comandrona”, nos partos das localidades negras colombianas. Segundo a autora, é a “comandrona” quem permite a inserção da criança na “comunidade”, pois a mãe não pode exercer essa função, sob o perigo de não dar a independência necessária ao filho no decorrer de sua vida. Apesar do corte do cor-

para a mãe, que recebe uma série de intervenções para protegê-la de doenças e dos perigos que o parto propicia. Os dois necessitam de práticas protetivas, pois seus corpos ficam vulneráveis, *abertos a forças* variadas que podem *desequilibrá-los*. Assim, o umbigo e a cabeça, partes cruciais na abertura do corpo, são cobertos e pressionados, estabelecendo o *equilíbrio* corporal pós-parto. Para tanto, *ervas quentes* são utilizadas para fazer um *unguento* com alho, rapé, *folhas quentes* e azeite, o qual cobre o umbigo da mãe e da criança. No caso do bebê, coloca-se ainda uma *picumã*, espécie de resíduo que se acumula no teto da cozinha pela fuligem produzida pela fumaça do fogão a lenha. A *picumã* é reconhecida na região por suas propriedades cicatrizantes e no pós-parto auxilia na cicatrização rápida do umbigo, que *cai* no terceiro dia de vida da criança. Acrescido a isso, o unguento é revestido por um *olho de flecha*, que é um pendão da mandioca brava, que serve para sustentação do umbigo, que é preso ao corpo da criança com uma cinta de pano. Tanto a mãe quanto o bebê precisam ter seus umbigos bem pressionados, *bem fechados*, tal qual a *moleira*, que também é um ponto de abertura do corpo, sendo alvo de forças negativas. Ambos, umbigo e *moleira*, são revestidos com *cintas*, produzidas com panos brancos pelas mães, quando estão grávidas.

No caso da mãe, o unguento não se relaciona com a *cura do umbigo*, mas é importante para realocar a *dona do corpo ou a mãe do corpo*, que é um outro ser, existente próximo ao útero, que se desloca no momento do parto e se concentra em forma circular, em torno do umbigo⁷³. A *mãe do corpo ou dona do corpo* só existe no

dão pela mãe não ser um tabu em Pinheiro, havendo casos extraordinários de ausência da parteira em que a mãe se encarregou dessa função, a ação de *colocar no mundo* está diretamente relacionada com a condição de *criar os filhos para o mundo*, da necessidade de compreenderem que eles precisam interagir com o *mundo*, apesar do desejo de que fiquem próximos.

⁷³ Macedo (2007) analisou o que os índios Tupinambás da Serra, da Bahia, compreendem por “dona do corpo”. Como em Pinheiro, as mulheres Tupinambás não possuem um consenso sobre onde a “dona do corpo” se encontra, dentro ou próxima ao útero, ou se é o próprio útero. Há variações entre as falas, mas todas são enfáticas ao atrelar a *dona do corpo* ao *equilíbrio* e à *força* da mulher. Ela é identificada como *uma bola*, mas distintamen-

corpo das mulheres⁷⁴ e se materializa como uma *bola em roda do umbigo*, após o parto. Caso ela não seja devidamente pressionada, pode ficar *solta, perambulando* pelo corpo da mulher, que pode morrer com uma dor incontrollável. Minhas interlocutoras são enfáticas ao afirmar em que ela é “muito perigosa”, é ela que permite que a mulher seja *forte para aguentar* a dor do parto, e o ofício de ser mãe. Portanto, ela precisa *voltar ao seu lugar* e compreender que não existe mais nem criança, nem umbigo e nem *companheiro do umbigo*, que é a placenta. Ela precisa retornar para reestabelecer o *equilíbrio* da mulher.

Os cuidados com os corpos das mães e dos bebês seguem por um mês após o parto, período de *resguardo*, em que as *cintas* continuam revestindo as moleiras e ambos os umbigos, juntamente com o unguento de azeite, alho, rapé e *folhas quentes*. Nos três primeiros dias, o *terreiro* não pode ser varrido e nem o fogo do fogão assoprado, pois o espalhar da poeira e da fumaça podem *espalhar a sorte* da criança. Nos primeiros sete dias, a *luz divina* continua acesa no quarto da mãe, na lamparina, e não pode ser apagada, pois são dias em que a vida ainda está se *firmando* e a morte é uma possibilidade. O sétimo dia é considerado decisivo: muitas crianças já faleceram quando completam uma semana de vida. Nesse dia, a criança não pode sair do quarto, é um dia de perigo, um dia de passagem, em que a continuidade da vida está em questão. Portanto, a presença da *luz divina* é fundamental para iluminar o caminho da criança nesses primeiros dias de vida, para imbricá-la com a sua casa, sua vida e ao fogo de sua casa.

Além disso, a placenta é devidamente enterrada debaixo da cama da mãe, onde a criança *veio ao mundo*. O umbigo, quando cicatrizado e *caído*, deve ser muito bem guardado e depois, enterrado.

te das mulheres Tupinambá, para as moradoras de Pinheiro essa *bola* não possui pernas, apesar de sua capacidade de andar pelo corpo.

⁷⁴ Nota-se aqui uma distinção quanto aos dados etnográficos referentes à pesquisa de Sauma (2009; 2013) com os Filhos do Erepecuru, no Pará. Para eles, a “mãe do corpo” existe tanto em corpos femininos quanto masculinos, porém, as mulheres e crianças são mais suscetíveis aos problemas decorrentes de sua “saída do lugar”.

Não há um tempo determinado para que se enterre o umbigo da criança. Podem passar anos, décadas e pode ser enterrado quando o filho começa a apresentar *problemas de criação*, o que muitas vezes corresponde à fase de adolescência, na qual o filho “fica malcriado, respondão, esquece da mãe, sai muito de casa”. Mesmo que o umbigo não seja enterrado, um dos papéis mais importantes de uma mãe é guardá-lo *bem guardado*, geralmente em um pote de vidro, bem vedado. O medo de que um rato coma o umbigo da criança é generalizado. Todas as mulheres de cujos partos ouvi falar têm verdadeiro pavor dessa possibilidade. Uma pessoa que tem seu umbigo comido por um rato torna-se parecido com ele, um *ladrão*. Quando a mãe sente que é o momento de enterrar o umbigo do filho, ela o deve fazer na porta da casa de algum animal que ela *cria* em seu *terreno*, como no curral, no galinheiro ou no chiqueiro, para *chamar sorte* e para a pessoa ser *boa de criação*, ser boa *para ser criada* e para *criar* animais e outras pessoas, ou seja, os membros futuros de sua família. Esse enterro requer uma habilidade impecável da mãe, que deve ser muito cuidadosa com essa ação, pois, se os bichos que ali vivem conseguirem desenterrar o umbigo, a pessoa pode desenvolver habilidades animais, perdendo em humanidade. Assim, pode *ciscar de lugar em lugar, sem rumo*, como uma galinha, ser pouco higiênica como um porco, ou ser *abrutalhada* como um boi ou vaca. Elas falam que quando uma pessoa é *errada ou atrapalhada* podem ser assim por um descuido da mãe, por uma falta de habilidade no enterro do umbigo ou na conservação do mesmo.

Essas são algumas das características pessoais que podem ser resultantes do pós-parto, mas não as únicas e nem as mais perigosas. O maior receio das mulheres de Pinheiro é de que seus filhos tenham sangue frio. “Uma pessoa de sangue frio faz cálculo, é capaz de tudo”. Distintamente das pessoas de *sangue quente*, elas não são *calorosas* e podem se *esquecer da família*. Uma pessoa *fria* é imprevisível, pode ser *covarde*, sem emoção. Para que o sangue da criança e da mãe fique *quente* no parto e no pós-parto, práticas como o *meio banho de folhas quentes* que antecede o parto, a manutenção do *unguen-*

to durante o *resguardo*, a limitação de banhos e uma dieta de sopas, chás e pratos *quentes* formam um conjunto de aquecimento do corpo e do sangue. Assim, a mãe só pode tomar *meios banhos* a partir do décimo quinto dia e banhos completos após o mês de *resguardo*, sob o perigo de *esfriar o corpo e o sangue* e transmitir esse *frio* à criança.

Todos esses detalhes não me foram concedidos apenas com a narrativa do caso do parto de Bernardo: são resultado de inúmeras conversas com mulheres distintas e com D. Maria de Rosa, a parteira que fez a maioria dos partos realizados em Pinheiro e região nas últimas seis décadas, a “avó de umbigo de meio mundo”, como é reconhecida. O que chama atenção no caso de Bernardo é ele ser a última criança a ter nascido dessa forma em Pinheiro. Ele tem hoje oito anos. O fato de ele ter *nascido em casa* foi por conta da resistência de sua mãe, pois, nos últimos 20 anos, a maioria dos partos é realizada no hospital da zona urbana de Minas Novas. Isso se relaciona com o discurso proferido pelas agentes de saúde que visitam mensalmente as casas de Pinheiro e que propagam normativas dos governos estadual e federal, que possuem metas a serem cumpridas no que se refere a taxas de nascimentos em hospitais, vacinas e atendimentos às mães, como o pré-natal. Os protocolos nacionais e internacionais de saúde entram em choque com mulheres que se frustram com partos *frios*, em *lugares frios* (os hospitais) e sem nenhuma parceria entre médico e mãe. O médico jamais ganha um termo de parentesco e pelo contrário, é visualizado como um inimigo pelas mães que fazem partos nos hospitais. Ouvi vários relatos de mulheres que foram ridicularizadas por solicitarem que uma luz fosse acesa quando o umbigo do bebê fosse cortado, ou pelo fato de protegerem seus umbigos e moleira após o parto. “São coisas de gente da roça”, dizem os profissionais da saúde, que impedem as práticas nos corpos das mulheres e de seus bebês.

Apesar de essas narrativas ficarem no passado, cujo marco é materializado na figura de Bernardo, as mulheres foram aprendendo que dentro dos hospitais elas não devem se expressar como querem, mas que em casa são elas que decidem como cuidar e *criar* seus bebês. Assim, ao chegarem em casa, cuidam do umbigo das crianças

com *picumã*, *unguento*, *olho de flecha e cinta* e o guardam para enterrarem devidamente, sem que seja comido por ratos. Elas chegam do hospital e revestem seus umbigos com *unguento*, pressionando a *mãe/dona do corpo* para que ela *volte ao seu lugar*. Tomam uma série de cuidados no mês de *resguardo*, como a reclusão da criança no quarto no sétimo dia, e a preferência por uma alimentação com sopas e comidas *quentes*. Segundo as mulheres mais velhas, muito da forma antiga de *resguardo* não é mais praticado, como a proibição dos banhos e a própria *cura do umbigo*, que nem sempre é realizada como *antigamente*. Com a ida para os hospitais, há mulheres que desacreditam do que as mães e avós falam e seguem os protocolos médicos, deixando o umbigo *destampado*, sem *unguento* e tomando banhos *frios* à revelia.

Apesar do tom nostálgico dessas falas, essas *mulheres antigas* não pensam que seus netos estejam se tornando *frios* ou que não haja outra solução para esses corpos e para suas famílias. O que as mulheres mais velhas falam sobre o desafio de ser mãe, *criadora*, é que os filhos devem crescer *em roda do fogão*. Tal como os pães, que ficam ali, *quentando*, as crianças também devem ficar ao entorno do fogão, seja correndo, brincando ou *rastando* (quando bebês), mas elas devem crescer em contato com o fogo, com seu *suspiro*. Diante da possibilidade de se tornarem “outro”, imposta pelo choque de regimes de conhecimento que interferem diretamente em seus saberes e corpos, essas mães criam estratégias para lidarem com o *mundo*.

Nesse jogo de forças entre o *mundo* e as mães, essas casas não são fechadas para o exterior; pelo contrário, são porosas. Ele é um agente nessas casas e nessas famílias, que reconhecem as variadas formas de encontro com o desconhecido, não delimitado, vasto e poderoso *mundo*. A *criação* é fundamentada na existência desse agente, que em algum momento vai atravessar a vida dessas pessoas, seja para levá-las a outros lugares, para expô-las a outros costumes, para modificar seus pontos de vista ou até mesmo seus corpos e personalidades. A mãe tem a prerrogativa de ensinar cada filho a *lidar com o*

mundo e a prova de que ela se esforçou nesse ensinamento e de que seus filhos estiveram dispostos a aprendê-lo é a *reunião em roda do fogão* daqueles que foram e voltaram. As *casas cheias nos tempos das águas* materializam mais do que encontros, mas mães e *donas de casa* que conseguiram *lidar com o mundo*.

Em roda do fogão: A criação, a convivialidade e a comida da gente

Se o fogão a lenha fornecia o *suspiro da vida* por meio da *luz divina*, ele continua sendo o agente principal na construção de corpos de *sangue quente*, que crescem *em roda do fogão*. A reunião daqueles que *sáiram pelo mundo* e que retornam para a *casa da mãe* se relaciona com essa prática de fazer da cozinha o espaço privilegiado da vida familiar, para dentro e para fora da casa, agregando as *visitas, passantes* e outros familiares que, mesmo não residindo naquelas casas, circulam cotidianamente em suas cozinhas.

Em Pinheiro, as casas são interligadas umas às outras, principalmente as de um mesmo *terreno*, de maneira semelhante ao que Marcelin (1996) encontrou no Recôncavo Baiano. As pessoas circulam entre as casas dos parentes e vizinhos, em movimentos diários e em atividades dispersas, em suas casas e em outras. Voltando ao exemplo de Bernardo, ele tem o fogão da casa da mãe como uma referência inicial em sua vida, porém, o fogão e a casa de sua avó, D. Inês, não deixa, de ter importância central no seu cotidiano e em sua *criação*. É na casa da avó que ele se *reúne* com os primos e tias, que se *alegra* com o *dia de assar*, que fica um bom tempo *quentando* com os primos ao lado do forno, enquanto as *fornadas de quitandas* são postas e retiradas pelas tias e pela mãe. É para a casa da avó que ele se direciona quando a mãe vai para a *cidade*, é lá que ele acompanha o tio em reparos e limpeza da moto da família, entre outras práticas cotidianas. Algo próximo acontece na casa de suas tias e vizinhos *mais chegados*.

Em Pinheiro, a convivialidade é um fator constituinte na produção de parentesco, mesmo que não seja praticada diariamente

por todos aqueles que se denominam como *moradores*. As famílias geralmente se *reúnem no tempo das águas*, quando aqueles que *saíram para trabalhar* retornam depois de aproximadamente 10 meses de ausência física. Apesar disso, essas casas continuam sendo o lugar para onde se retorna, e uma vez em Pinheiro, essas pessoas reafirmam seus laços de *união*, comem juntos a *comida da gente*, ficam *quentando* no fogão e no *forno de assar*. Contudo, arrisco afirmar que ela não é o fator mais decisivo nessa construção de parentesco e de família. O processo de *criação*, a produção de pessoa por meio de ensinamentos variados é a principal aposta dessas mães e familiares na constituição de vínculos duradouros. Não desprezo que a comensalidade, tal como em outros contextos, pode modificar a constituição do corpo, do sangue e até mesmo do parentesco, como analisado por Carsten (1995; 1997). A autora analisou como as referências biológicas não os únicos determinantes do parentesco e explorou a importância da comensalidade, que produz parentesco em um processo que se funda no fato de viver e comer junto. Contudo, o que está em jogo entre os *moradores de Pinheiro* é a possibilidade de viver de uma outra forma por se *esquecer* do que lhes foi ensinado, por não retornarem ao *lugar da gente*, mas também deixarem de praticar as características que marcam e demarcam seus *modos e jeitos* familiares.

O que opera nesse processo é um trabalho de aprendizado sobre essas casas e sobre aquilo que elas expressam, sobre o que foi criado *em roda do fogão* e que pode ser transportado para outros lugares e revivido quando retornam para Pinheiro. *Ser bom de criação* é ser *bem criado* e *saber criar*, principalmente os filhos. Saber ensinar e transmitir é uma das características mais estimadas pelos moradores de Pinheiro, que dizem que “a vida é vivendo e aprendendo”. E esse processo de conhecimento ou *de sabedoria* inicia na cozinha, nas pequenas lições sobre alimentos que são produzidos no quintal ou nos *campos*, na discussão sobre as receitas, no julgamento sobre alimentos que combinam ou não. Assim, *saber ensinar* quando uma abóbora está *enxuta* ou não, quando uma cenoura foi colhida antes ou depois

de seu ponto de maturação correto, de qual pé vem o pequi⁷⁵ que está sendo servido, ou frisar que o bolo de mandioca só fica bom se for feito com rapadura derretida, são lições a serem passadas aos filhos com toda responsabilidade que requerem. Segundo minhas interlocutoras, para uma mãe *a maior vergonha* é ver um filho sendo questionado “Sua mãe não te ensinou isso não?” Essa frase foi repetida por várias mulheres, receosas do fracasso de um filho *mal criado* e da culpa que recai sobre elas, processo de responsabilização semelhante ao descrito por Arco Neto (2017), relativo às mães de Perus, periferia paulistana. Na criação das meninas, esses ensinamentos ganham ainda outra carga de responsabilidade, pois é preciso que sejam educadas para serem mães. Desde muito cedo, uma menina precisa observar como sua mãe cuida da casa, das plantas, dos animais e até mesmo dela e dos irmãos, pois é preciso aprender não só os *modos e jeitos* familiares, mas o cuidado com os filhos, o ofício de *sofrer nesse mundo*, sendo mãe.⁷⁶

Todos esses ensinamentos são potencializados com maior facilidade quando essas mulheres estão em Pinheiro. Até 2010, todas as *mães de família* permaneciam em Pinheiro, enquanto seus maridos *saíam para trabalhar* em outras regiões do país, principalmente no corte da cana, no interior de São Paulo. A partir de então, elas começaram a *sair* para Barrinha, onde se instalam em imóveis alugados e se deslocam diariamente para Ribeirão Preto, para realização de atividades de cuidado doméstico. Algumas delas levam suas crianças e outras as deixam com a mãe ou a sogra, o que gera muito falatório

⁷⁵ Os pés de pequi dos *campos* de Pinheiro recebem nomes, que são conhecidos por todos que residem ali. Esses nomes foram dados há pelo menos sete décadas, tempo de vida dos moradores mais antigos, que não sabem informar quando eles iniciaram a produção de frutos (são árvores nativas) e foram nomeados. Assim, conhecer as características dos frutos de cada pé e reconhecê-los é um indício que se tem *sabedoria do lugar* e que foi *bem criado, bem ensinado*.

⁷⁶ É inegável que na *criação* há divisões de gênero: meninos têm ensinamentos distintos de meninas. Em Pinheiro, as clássicas divisões de papéis femininos e masculinos operam no cotidiano, como um ideal almejado. Contudo, reitero aqui que dimensões ligadas ao feminino e ao masculino nem sempre estão ligadas ao sexo biológico e elas são ativadas em contextos e situações que são necessárias, como o fato, por exemplo, das mulheres assumirem tarefas entendidas como masculinas na ausência dos esposos.

em Pinheiro: “será que vão dar conta de criar os meninos na cidade? Como vão trabalhar e cuidar de tudo de casa?” “Como vão viver sem um fogão a lenha?” “Como pode criança crescer comendo comida de mercado?” E sobre as crianças que ficam os comentários são em torno da necessidade da criança *crescer perto da mãe*, por mais que tenham outros *criadores* com ela. “Como pode o menino crescer longe da mãe?”

Acompanhar esse momento de debate foi fundamental para as questões acerca da *criação* se tornarem mais compreensíveis. Enquanto o *fatalório* tomou parte das casas, as mães se defendiam de maneiras variadas. Divididas entre aquelas que levavam seus filhos e que arcavam com as consequências de *criar menino na cidade* e aquelas que deixavam suas crianças com as avós e lidavam com outro tipo de cotidiano, marcado pela *criação de longe*, ambas argumentavam que “ser mãe é sofrer neste mundo”. Esse *sofrimento* só existe porque são capazes de *aguentar*⁷⁷, possuem uma *força feminina*, derivada da *dona do corpo*. Somente as mulheres conseguem lidar com todas as dificuldades de criar cotidianamente um filho, pois elas podem transmitir *equilíbrio* a eles, característica almejada em uma pessoa. Ser *equilibrado* é saber dos seus limites, principalmente em relação aos outros. A mãe deve *passar* esse *equilíbrio* ao filho, porque “uma pessoa desequilibrada não sabe viver, não se vira com as próprias pernas, não tem medida na convivência”.

Quando realizei trabalho de campo em Barrinha, para onde as moradoras se deslocam, observei que a *criação* dos filhos era o mote da existência dessas mães. O desafio de *criar* os filhos *longe do lugar da gente* ou de *criar os filhos de longe* gerava debates intermináveis, entre elas ou ao telefone, que pareciam diminuir os 1.100 km entre Pinheiro e Barrinha. Em detrimento da distância, o que ficava mais

⁷⁷ Belaunde (2006) apresenta um argumento semelhante a partir de dados sobre indígenas amazônicos. Segundo a autora, o gênero se relaciona com as diferenças de verter sangue entre homens e mulheres. Para ambos, verter sangue é sempre uma possibilidade de trocar de pele/corpo. No caso das mulheres, o sangue vertido no parto propicia uma capacidade de “aguentar”, de lidar com o sofrimento, o que tem a ver com uma relação feminina com o sangue e o parto.

evidente eram os modos de ser e modos de fazer comida de cada família, que se replicavam cotidianamente em Barrinha. Assim, escolhas como a quantidade de açúcar no café ou a decisão de usar ou não o liquidificador para a receita de *acarajé de milho verde* seguem os modos familiares de produzir a comida e não são banais, mas escolhas que podem falar de personalidades e de moralidades. Em consonância com os dados etnográficos de Cerqueira (2010), em Píneiro (e para além de suas delimitações geográficas), os modos de comer e fazer comida são grandes divisores entre casas e famílias e eles se deslocam com suas moradoras. Ao *criar* os filhos longe do *lugar da gente*, se esforçam para manter práticas e divisões que sejam importantes na constituição de seus filhos.

Essa necessidade de manter o *modo e o jeito* da família, mesmo quando se *cria menino na cidade*, se relaciona com a possibilidade de uma criança mudar de *raça*. Estando em Barrinha, em outro estado brasileiro, as crianças podem crescer sem saber que são *mineiros de pé rachado* e se tornarem da *raça dos paulistas*, uma *raça fria, desapegada*. Em cada estado brasileiro que conhecem e em cada pessoa nativa nativa desses lugares eles analisam as características dessas outras *raças*, como a *raça dos pernambucanos*, a *raça dos cariocas*, a *raça dos baianos*, a *raça dos paranaenses*, a *raça dos maranhenses*, dentre outros. De maneira geral, guardadas as diferenças de cada *raça*, “toda gente de outra *raça* é uma gente gozada”. E no caso dos que vão para Barrinha, as mudanças no sotaque e na higiene são os principais indicadores de uma possível mudança de *raça*. As crianças seriam as mais propensas a se tornarem de outra *raça*, por ainda estarem se formando, sendo *ensinadas*. Contudo, eles não dispensam a possibilidade dos adultos também se tornarem de outra *raça*, o que é altamente ridicularizado, podendo gerar uma quebra e ruptura nas relações com os demais parentes. Essa ruptura é entendida como uma forma de crítica a essa mudança de *raça*, que é o *esquecimento do seu lugar*. Quando a pessoa *esquece do seu lugar*, *esquece de onde veio*, publiciza uma postura de afastamento, uma negação não apenas de sua origem, mas também daquilo que lhe foi *ensinado*.

Portanto, essas práticas criam mais do que pessoa, produzem *modos e jeitos*, que apesar das individualidades e singularidades existentes, são mobilizados para o entendimento do que caracteriza e demarca uma família, assim como uma casa. Esse trabalho diário de construção de *modos e jeitos* é um trabalho feminino, sustentado pelo domínio dessas mulheres nessas casas e principalmente nessas cozinhas. Se, à primeira vista, olhássemos para essas casas como propriedades masculinas, em um sistema virilocal, estaríamos obscurecendo o processo de produção de uma *casa raiz* que é reconhecidamente a *casa de mãe*. A mulher que chega em Pinheiro, como quase uma estrangeira nas terras do marido, constrói sua existência de mulher, mãe e *dona de casa*, imprimindo seu *jeito e seu modo* no ambiente doméstico e nos filhos, trabalho que constrói pessoa e família. Ela consegue de fato se colocar como alguém com prerrogativas independentes por meio do processo de criação dos filhos. Apenas o casamento ou mudança para as terras do marido não lhe dá autonomia para expressar suas características distintivas, seus *modos e jeitos familiares*. Assim, uma abordagem jurídica e patrimonial em nada nos ajudaria a compreender como essas casas são espaços de domínio feminino, apesar de se situarem em um patrimônio masculino, mas também não nos permitiria observar como a *criação* produz o desenvolvimento das crianças, mas também de suas mães. Uma mulher, em Pinheiro, só se torna adulta de fato quando se torna *mãe e dona de casa*. Enquanto *dona*, ela governa, administra, controla e *equilibra* o lar, ela fornece as condições de existência desse cotidiano e desse modo de vida, que sem sua permanência e cuidado estariam a mercê dos *giros e mexidas* constantes do *mundo*, a circulações que poderiam desprezar retornos ou estabelecer outros tipos de relação com o *lugar da gente*. Assim, mais do que seu próprio espaço doméstico, essas mães e *donas de casa* constroem possibilidades comunitárias de retornos e estabelecimento de vínculos com a terra da família e com a localidade, mobilizam estratégias ao longo da *criação* que fazem os filhos se reconhecerem como constituintes de uma família, com seus *jeitos e modos*, e também de um *lugar*, o *lugar de onde veio*, o *lugar da gente*.

Considerações Finais

Ao longo do texto, tentei trazer elementos etnográficos para demonstrar como se dá o jogo de forças entre a permanência e a *saída* das pessoas de Pinheiro, que são *criadas para o mundo* por mães que permanecem, que se tornam raízes, juntamente com suas casas. O *mundo*, que a todo tempo atravessa o cotidiano, é um agente indissociável na *criação* e na construção de cada pessoa, numa fabricação social que não dispensa os *giros e mexidas*, pois “a vida nunca está do mesmo jeito”.

O *mundo* é um agente poderoso, com que as mães precisam *aprender a lidar*. Contudo, esse agente, que à primeira vista parece indomável, incontrolável e independente, também possui um *dono*. Para os *moradores de Pinheiro*, o *sol* é o *dono do mundo*. Todo o poder do *mundo* está submetido à regência do calor do sol. É o calor que rege e controla a dispersão constante do *mundo*, é a *força do sol* que limita a circulação dos corpos, a saúde e a *força* das pessoas, que devem manter uma relação *equilibrada* com esse astro.

O *sol* é o *dono do mundo* porque o governa. Não há movimento que não seja estacionado pelo calor potente do sol. Não há agente externo e desconhecido que não tenha que se enquadrar na dinâmica de proteção ao poder do sol, *que pode até matar*. Quando não se respeita o sol, ele pode invadir o corpo humano e se alojar dentro da cabeça. A pessoa com *sol na cabeça*, fica *desequilibrada*, perde a capacidade de ponderar e sente muitas dores, cansaço, indisposição. Por isso, as mães estão sempre vigiando a exposição dos filhos ao sol, evitando um contato excessivo e em horários do dia que são ainda mais perigosos, como o *sol de meio-dia*.

As orações mais poderosas, para salvar animais de doenças graves, por exemplo, são feitas *no olho do sol*. Respeitando a direção do rio e dos córregos e os horários adequados, o benzedor profere palavras olhando para o centro do sol, que emana uma energia de cura. Da mesma forma como essa energia pode salvar e revigorar, ela também pode matar. O horário invertido, assim como a posição

contrária ao curso do rio e dos córregos, pode levar a morte. Assim, essas são as benzeções mais poderosas, as mais *fortes*.

O calor do sol pode ser agradável, tornar os dias mais animados e felizes, mas também limita as circulações, subordina as pessoas e governa o *mundo*, que aparentemente parece incontrollável. É por meio do calor que as dinâmicas mais intensas são controladas, por essa ação de aquecimento que fornece a margem de tantas instabilidades. Assim como o sol, outra fonte de calor, o fogão a lenha, interfere diretamente nos movimentos dessas pessoas. Ele fornece o *suspiro da vida* e, mesmo sem as práticas *antigas* de parto, ele continua sendo um agente na criação das pessoas, que se *reúnem em roda do fogão* e que comem da *comida da gente*, produzida a partir do modo de cozinhar de cada casa. O fogão *é o esteio da casa e sustenta a família*, fator determinante para que os filhos *saíam para o mundo e voltem para a casa da mãe*, reconhecendo o *lugar da gente*. Da mesma maneira, o fogo *sustenta* a casa em suas estruturas físicas, fabricando a fumaça que protege os esteios de madeira do telhado. Os corpos, o sangue e as casas prescindem do calor do fogo, pois todos eles devem ser *quentes, calorosos*, qualidades fundamentais para serem *alegres*.

Quando cheguei a Pinheiro no *tempo das águas*, reví parte das mulheres com as quais convivi em Barrinha e unanimemente elas me diziam que estavam *quentando* suas casas, que ficaram *frias* enquanto *viajavam*. Era preciso deixar o fogão aceso, *quentar* a casa e seus corpos. *A casa sem fogo aceso envelhece*, ouvi repetidas vezes. E ao visitar casas que *envelheceram*, percebi que eu não estava diante de uma simples metáfora. As casas sem a proteção da fumaça⁷⁸ prove-

⁷⁸ Slenes (2011) explorou, por meio de uma pesquisa com documentos históricos, os usos práticos e simbólicos do fogo e da fumaça nas habitações dos escravos do sudeste brasileiro, principalmente do oeste paulista. Além de verificar a importância do fogo aceso para a manutenção térmica, conservação do telhado e iluminação das senzalas, ele encontrou correlações entre práticas culturais da África Central, de onde grande parte deles eram provenientes. Assim, analisou a relação do fogo com as linhagens, seu uso em cerimônias políticas de troca de líderes políticos, e na proteção cotidiana da casa e das pessoas do universo mágico-espiritual. Por meio de uma série de casos, demonstrou que o fogo e a fumaça seriam os símbolos por excelência de uma continuidade cultural africana, citando, por exemplo, o transporte do fogo doméstico pelos navios negreiros para a permanência das linhagens em território brasileiro, ou o costume dos escravos

niente do fogão à lenha recebem a ação destrutiva dos cupins, que em pouco tempo destroem os telhados de madeira, tendendo ao desabamento. Portanto, além dos elementos simbólicos do fogo, como o fornecimento da *luz divina*, e de ser um agente na criação das pessoas – que *crecem em roda do fogão* – o fogo é condição básica para a existência de uma casa, que sem ele *esfria, envelhece* e desfragmenta. Da mesma maneira, um período prolongado sem *quentar* no fogão pode conduzir a uma mudança de *raça*, quando a pessoa *esquece do seu lugar*.

Esse imbricamento entre corpos e casas se aproxima do que Carsten; Hugh-Jones (1995) afirmam sobre o entrelaçamento de domínios nas casas, que mesclam arquitetura, corpos, ideias, sem oferecer condições de separação entre estes. Esse olhar etnográfico sobre as casas de Pinheiro me apontou interligações até então não estabelecidas entre as famílias: o sangue, a convivialidade, as personalidades. São espaços que expressam um “self”, que desenvolvem os *modos e jeitos* de uma mulher, mãe, *dona de casa*. Essas casas, que podem ser entendidas como domínios privados, não podem ser tomadas apenas por essa face. A casa como local de produção política de famílias e como espaço de construção de pessoas e moralidades é renegada em grande parte da produção antropológica, que por muito se deteve ao caráter público e jurado das famílias, que na maioria das vezes, foram protagonizadas pelos homens, “pais de família”.

O que tentei demonstrar aqui é que as mulheres são *criadoras* por excelência, elas criam os filhos – *de longe, na cidade* ou em Pinheiro – e com eles *criam* a família, propiciando ainda a existência do *lugar da gente*. Não quero aqui negligenciar os homens, mas meu olhar se detém nas domesticidades e é fato inegável que essa é uma esfera de domínio feminino em Pinheiro. Os homens também cons-

de acenderem um tição de fogo diante de um morto, para que ele pudesse fazer uma boa travessia espiritual. Não quero aqui aludir uma relação direta entre os quilombolas de Pinheiro com as dimensões mágico-políticas da África Central, mas apontar para a existência de um outro contexto em que o fogo exerce centralidade nos rituais e na vida das pessoas.

troem uma relação fundamental para o crescimento dos filhos, mas o foco nas relações das mulheres com seus filhos me permitiu observar que são elas que detêm o mérito ou demérito por não terem *ensinado* algo ao filho, e também por sua *sorte*, que está atrelada à proteção do umbigo, manipulado pela mãe. Além disso, elas carregam a *força* que vem de uma *dona do corpo*, fundamental para *aguentar o sofrimento* de ser mãe, sofrimento que não é visto como depreciativo, mas como meio de demonstração dessa *força*.

Na etnografia de Sauma (2013), sangue e coletividade se cruzam, o “sangue coletivo” é controlado pela “mãe do corpo”, que se sustenta pelo conhecimento sobre território e pelo pensamento. Segundo a autora, é a mãe que permite a união dentro da casa e dentro da “comunidade”. Em Pinheiro, *a casa de mãe*, mesmo sendo construída no *terreno* paterno, é reconhecida pela presença e permanência da mulher, mãe, *dona de casa*. Essa casa é centro de *reunião* e de transmissão de determinados conhecimentos, não apenas sobre a família, mas também sobre *o lugar da gente*. A mãe é a responsável por mover parte das relações familiares, sendo aquela de quem se *lembra muito*, cuja casa é *para onde se volta*. Em meio a tantos deslocamentos, é por meio das costuras femininas que Pinheiro continua sendo um ponto de referência e de densidade nas redes de circulação e de desejo dessas pessoas. A casa construída ali, cuidada por parentes na ausência dos donos, e a casa onde se cresceu, movem parte considerável das economias adquiridas, mas faz com que Pinheiro seja entendido como moradia, mesmo quando se está longe, na *frieza* de outras cidades.

Referências bibliográficas

ALVES, Y. de C. *A casa raiz e o voo de suas folhas: família, movimento e casa entre os moradores de Pinnheiro-MG*. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, 2016.

_____. Como etnografar um *mundo em que tudo gira, gera e mexe?* III Seminário de Antropologia da UFSCar. São Carlos, 2014.

AMARAL, L. *Do Jequitinhonha aos canaviais: em busca do paraíso mineiro*. v. 1. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, 1988.

ARCO NETO, N. D. B. *A educação vem de casa: família e escola na periferia de São Paulo*. Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, 2017.

BELAUNDE, L. E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 49, n. 1, 2006, p. 205-243.

CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. Introduction. In: *About the House: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CARSTEN, J. The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, v. 22, n. 2, 1995, p. 223-241.

_____. *The heat of the hearth. Process of kinship in a Malay fishing community*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

CERQUEIRA, A. C. *O “povo” parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada no Museu Histórico Nacional. Rio de Janeiro: MN-UFRJ, 2010.

COMERFORD, J. C. Vigiar e narrar. Sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia (USP. Impresso)*, v. 57, 2014, p. 107-142.

GALIZONI, F. M. *A terra construída*. Família, trabalho e ambiente no Alto Jequitinhonha, Minas Gerais. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2007.

LOSONCZY, A. Del ombligo a la comunidad. Ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral pacífico colombiano. *Revindi*, 1/1989, p. 49-54.

MACEDO, U. *A “dona do corpo”*: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2007.

MARCELIN, L. H. *L’Invention de la famille afro-américaine*: famille, parenté et domesticité parmi les noirs du Recôncavo da Bahia, Brésil. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada no Museu Histórico Nacional. Rio de Janeiro: MN-UFRJ, 1996.

MOURA, M. M. *Os deserdados da terra*: a lógica costumeira e judicial dos processo de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

PORTO, L. *A ameaça do outro*. Magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha/MG. São Paulo: Attar (Apoio: CNPQ/ Pronex), 2007.

SAUMA, J. F. Ser coletivo, escolher individual. Território, medo e família nos rios Erepecurú e Cuminã. *33º Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu, 2009.

_____. *The deep and the Erepecuru: tracing transgressions in an Amazonian Quilombola Territory*. (Thesis). London. University College London, 2013.

SLENES, R. *Na senzala, uma flor*. Esperanças e recordações na formação da família escrava. Local: Editora Unicamp, 2011.

SILVA, M. A. M. *Errantes do fim do século*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

ENQUADRAR NARRATIVAS, PRODUZIR CRIMES. NOÇÕES DE FAMÍLIA NO FAZER POLICIAL DE UMA DELEGACIA DE DEFESA DA MULHER⁷⁹

Fabiana de Andrade

Na mesa defronte à minha, a escritã Lia⁸⁰ tenta enquadrar um fato trazido por uma ‘vítima’⁸¹: ela havia sido agredida pela ex-sogra e pela ex-cunhada. Lia chama a delegada e pergunta se essa situação se encaixava na Lei Maria da Penha. A dra. Cecília, delegada de plantão naquele dia, faz diversas perguntas à ‘vítima’: “Vocês moram sob o mesmo teto?”

⁷⁹ O presente capítulo parte dos dados etnográficos sobre a prática policial produzidos durante minha pesquisa de mestrado no PPGAS/Unicamp, intitulada “Fios para trançar, jogos para armar: o fazer policial nos crimes de violência doméstica e familiar contra a mulher” (Andrade, 2012). Agradeço a profa. dra. Maria Filomena Gregori pela orientação generosa da dissertação, à Larissa Nadai, pela interlocução compartilhada no mestrado, e aos amigos do Hybris, pelas contribuições fundamentais feitas a este capítulo. Agradeço também às policiais da Delegacia de Defesa da Mulher por possibilitarem a realização da pesquisa de mestrado, entre os anos de 2009 e 2011, e compartilharem comigo suas histórias, críticas e afetos durante esse período. Por fim, esta pesquisa foi possível, ainda, graças ao apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

⁸⁰ Todos os nomes utilizados neste capítulo são fictícios.

⁸¹ Usarei, em muitos momentos, a palavra ‘vítima’, uma vez que as policiais a utilizam com certa frequência. Farei, portanto, um uso crítico desse termo em consonância ao trabalho de Gregori (1993), no qual aponta que o termo recolocaria uma ideia de submissão e passividade sobre a mulher em situação de violência doméstica e familiar, destituindo-a da possibilidade de agência para agir face a situação de violência. Nessa mesma linha, embora tal argumentação tenha inicialmente sofrido resistência por setores do movimento feminista, as políticas públicas e textos acadêmicos passaram a também questionar o uso do termo ‘vítima’, como podemos observar no tratamento da Lei Maria da Penha em relação à mulher como ‘ofendida’.

“Qual o motivo da agressão? Você ainda é casada com o filho dela?” A ‘vítima’ responde negativamente para as duas últimas questões e diz que as ‘autoras’ são da família do ex-marido. A dra. Cecília conclui que não atende aos quesitos da Lei. Lia, então, comenta: “É difícil, você viu? Nem as doutoras sabem bem como enquadrar”. Depende muito da situação. (Andrade, 2012, p. 96)

A primeira experiência no Brasil de uma Delegacia de Defesa da Mulher (DDM) ocorreu no município de São Paulo no ano de 1985. Sua criação tornou-se possível a partir da ação conjunta, mas não isenta de tensão e ambivalência, entre instâncias do Estado e setores do movimento feminista favoráveis ao tratamento institucional de situações de violência contra a mulher (Andrade, 2012; Debert; Gregori, 2008; Gregori, 2006; Diniz, 2006). Como parte da corporação da polícia civil, a DDM responde às normatizações e prescrições da Secretaria de Segurança Pública do Estado de São Paulo, estabelecidas pela Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988). Compreende-se, entre seus atributos profissionais, a prática investigativa, ou seja, enquanto parte da polícia civil, a DDM tem a tarefa de constatar a existência de um crime a partir do levantamento/coleta de provas materiais e testemunhais sobre o mesmo, produzindo registros policiais, instaurando Boletins de Ocorrência⁸², Inquéritos Policiais⁸³ e toda uma série de documentos necessários para conferir materialidade a um crime (Izumino; Santos, 2008;

⁸² O Boletim de Ocorrência (BO) é o anúncio feito à autoridade policial sobre a ocorrência de um crime que, a partir dos elementos narrativos enunciados, buscará enquadrá-lo em um tipo criminal inscrito no Código Penal (Brasil, 1945). A cena que abre este artigo condiz, exatamente, com o momento do registro de um BO. Nele estão as informações sobre as vítimas e autores, o local dos fatos, data e hora do ocorrido, além de um resumo da história levada à delegacia pelos envolvidos. Caso seja uma situação de flagrante delito, conterá também as versões dos policiais militares que atenderam a ocorrência.

⁸³ O Inquérito Policial (IP) é o instrumento legal confeccionado pela Polícia Civil para reunir as provas materiais, os depoimentos dos envolvidos, os laudos periciais e outros documentos referentes à investigação do crime anunciado no Boletim de Ocorrência. Após iniciar o IP, a(o) escrivã(o) tem 30 dias para concluir a investigação. No caso de flagrante delito, a(o) policial terá 10 dias para concluir a investigação.

Mingardi, 1992; Lima, 1989). Como me diziam as policiais: “O que não está nos autos não existe”.

No entanto, sendo também produto de uma política pública criada com o intuito de combater e coibir crimes de violência contra a mulher, a Delegacia de Defesa da Mulher responde ainda às prescrições da Norma Técnica de Padronização das Delegacias Especializadas no Atendimento à Mulher (Deam) (Brasil, 2010), segundo a qual a DDM tem por funções proteger e prevenir os crimes de violência doméstica e familiar contra a mulher; realizar a escuta qualificada; acolher as ‘vítimas’ e realizar encaminhamentos diversos, entre outras atribuições (Norma Técnica de Padronização das DEAMS, 2010). Com isso, além de sua função investigativa, as(os) policiais que desempenham suas funções em uma DDM devem exercer a escuta atenta e sensível das histórias narradas por aquelas que atendem, ou seja, também acolhendo as mulheres em situação de violência doméstica e familiar. Dessa prerrogativa, emerge nas atribuições da DDM um aspecto assistencial, o qual tenciona o fazer policial e possui efeitos concretos em seu cotidiano de trabalho, nos usos de noções morais na relação com as mulheres que procuram a delegacia e na produção de crimes e sujeitos de direitos na ritualística da burocracia policial.

Decerto, a polícia moderna foi constituída, segundo Santos (2001), no tripé: repressão, assistência e proteção, realizando as funções de uma polícia judiciária. No entanto, o aspecto social, de assistência, no atendimento policial em uma DDM não é facilmente aceito entre seus agentes. Para as policiais, assistência localizava-se muito mais no atendimento às demandas das mulheres inscritas na legislação e no registro da ocorrência que no acolhimento de suas dores ou no gerenciamento de seus anseios e afetos. Ser policial, segundo minhas interlocutoras na DDM de Campinas, significaria, antes de tudo, ouvir imparcialmente e de forma objetiva os crimes que ali fossem relatados – data, hora, local e envolvidos no crime – dando seguimento com a prática investigativa, sendo esta sim sua principal função, segundo elas: enquadrar crimes. Assim, a ‘assis-

tência' à mulher que procura pelo atendimento especializado, acionada pela escuta qualificada e sensível, insere-se em outro campo semântico, mais próximo a garantir que sua demanda seja ouvida, registrada e encaminhada, como podemos observar na fala de Beatriz, uma das delegadas da DDM:

A gente tem que encaminhar. Eu não sou um profissional da área da assistência social, eu não tenho habilidade para isso. Eu tenho que ter habilidade para fazer um encaminhamento, para acatar a pessoa... E eu acho que, em qualquer delegacia, e em qualquer lugar, deve-se tratar a pessoa com respeito, com educação. Hoje em dia já se percebeu que o profissional, cada um tem que lidar com aquilo que está habilitado. Eu não fui habilitada para a assistência social, nem para psicologia e vou fazer mal feito! Entendeu? (Entrevista com Beatriz, 2011).

A recusa ou resistência por parte das policiais em assumir ou incorporar a dimensão da assistência em suas atribuições não se constitui como simples incompreensão ou intransigência em relação às formas e experiências de violência doméstica e familiar vivenciadas pelas mulheres. Essa recusa coloca em operação as ambivalências do trabalho policial, como bem apontou Fassin sobre a polícia francesa, “(...) *la double dimension d'ordre et bienveillance, de coercition et d'insertion*” (Fassin, 2013, p. 13). Ouvir atentamente uma história narrada pelas mulheres não significava apenas identificar objetivamente local dos fatos, horário da ocorrência ou envolvidos no caso. Significava também ouvir histórias de dores e sofrimento, relações frágeis e tensas, narrativas sem hora ou local, porque aconteceram há anos ou cotidianamente. Como, então, definir a hora de um tapa ou empurrão, como definir o local dos fatos quando ser família extrapola, muitas vezes, os limites do doméstico e da casa, como ouvir testemunhas quando apenas os envolvidos estavam presentes na *cena do crime*, como identificar sujeitos elegíveis pela Lei Maria da Penha?

Todos esses aspectos fogem a um enquadramento meramente objetivo e racional, tornando a assistência às mulheres, eixo do tripé fundante da polícia, e seu encaminhamento sistemático pela rede de apoio sensivelmente poroso e múltiplo. “Depende muito da situação”, dizia a escritã Lia ao tentar enquadrar a narrativa da ‘vítima’ e seus personagens às prerrogativas da Lei Maria da Penha. Se “depende da situação”, que elementos emotivos e morais são também acionados quando as policiais procuram enquadrar “quem entra ou não” na Lei Maria da Penha? Como se desenha, na prática policial, essa espécie de burocracia emocionada que enquadra, registra e classifica crimes, mas está diretamente atravessada e afetada pelas narrativas femininas?

Olhar para a prática policial, suas formas de fazer o cotidiano burocrático na delegacia, nos possibilita iluminar um “jogo de armar”⁸⁴ praticado na polícia. Este, a partir da justaposição aleatória e da combinação idiossincrática de peças – narrativas femininas, situações e cenas violentas trazidas pelas mulheres, perfil dos agressores, relações familiares, amorosas e afetos –, nos mostra os mecanismos de produção de crimes de violência doméstica e familiar por meio do fazer policial. No momento em que deslocamos o olhar do código – as leis e prescrições – para a prática, é possível observar essas muitas maneiras de fazer narrativas de violências serem transformadas em registros de crimes. Como bem observou Didier Fassin, ainda em pesquisa sobre as várias instâncias jurídicas francesas, entre elas a polícia:

⁸⁴ O “jogo de armar”, inspirado na proposta do livro de Julio Cortázar *Modelo para armar* (1975), propõe observar a combinação dos elementos discursivos enunciados de formas infinitas e alineares nas narrativas *femininas*, os quais estão atravessados por moralidades, afetos e noções no momento em que são colocados em relação pelas policiais no exercício de enquadrá-los em tipos criminais. Em minha dissertação de mestrado (Andrade, 2012), procurei mostrar os efeitos de verdade produzidos sobre o que a polícia reconhece como *violência doméstica*. Tal jogo tem, ainda, a imagem de um quebra-cabeças, cujas peças só fazem sentido em relação. Assim, elementos como idade da vítima, relação com o autor, interesses pessoais com a prisão deste, gravidade da violência, sofrimento da vítima e antecedentes criminais dos envolvidos entrelaçam-se num jogo no qual a verdade dos fatos é o resultado esperado.

n'est donc pas seulement l'État qui dicte une politique aux agents, ce sont aussi les agents qui font la politique de l'État, en tant plus au moins contraints par le cadre de leur métier et de leurs ressources, en prenant plus au moins d'initiatives par rapport à la réglementation qui s'impose à eux et, finalement, en politisant, au sens fort, leur action, c'est-à-dire, en lui donnant une signification politique. (2013, p. 18)

Isso nos coloca alguns questionamentos. De um lado, a ideia de abstração e neutralidade atribuída em larga medida ao fazer policial burocrático – ouvir, registrar e encaminhar – torna-se limitante para pensar o domínio sensível do cotidiano policial. De outro, as escolhas feitas pelas policiais, de enquadramento do crime e de escuta das histórias narradas pelas mulheres, o “jogo de armar”, colocam em operação uma economia moral⁸⁵ do fazer policial. Coibir um crime, registrar uma ocorrência e ouvir as histórias enunciadas pelos corredores da DDM acionam julgamentos morais, noções sobre família, gênero, conjugalidade e afetos. O fazer policial é afetado direta e intrinsecamente pelas histórias trazidas pelas mulheres, colocando em operação uma economia moral de emoções e de práticas.

Ao nos lançarmos sobre o cotidiano da polícia especializada e entendermos os meandros do fazer policial no momento mesmo em que produzem sujeitos, noções, afetos e formas de atendimento, podemos problematizar os limites de um discurso racional e objetivo atribuído à prática judiciária. Para tanto, a inspiração partirá do trabalho de Herzfeld (1992) na proposição de que observar as práticas simbólicas presentes no cotidiano da burocracia estatal desmascararia a ficção de sua racionalidade. Desta maneira, a proposta deste artigo será pensar os pequenos gestos dos agentes do Estado, aqui as(os) policiais: delegadas, escrivãs, agentes de comunicação e investigadores.

⁸⁵ Ainda segundo Fassin, observar a prática policial a partir de uma economia moral significaria apreender “(...) *les valeurs et les sentiments qui sous-tendent le travail des policiers, à partir des différences observées entre eux en cette matière et leur manière d'y faire face*”. (2013, p. 138)

Quando a escritã Lia, responsável pelo registro dos Boletins de Ocorrência na cena de abertura deste capítulo, coloca em questão se a ex-sogra ou a ex-cunhada ainda podem ser consideradas como família da ‘vítima’, e concluindo após consulta à delegada que não podem, ela aciona ao mesmo tempo todo um universo moral sobre relações familiares e de gênero. Uma moral erigida no estereótipo da conjugalidade heterossexual e das relações fundadas, principalmente, pela consanguinidade. Essa maneira de ver família pela prática policial delimita o entendimento da composição familiar, ampliada na Lei Maria da Penha, como também coloca em segundo plano a multiplicidade de outras formas de arranjos familiares, as dinâmicas de familiarização e de desfamiliarização vivenciadas concretamente pelas pessoas, mas também as relações de afinidade não consanguíneas que perduram e ultrapassam temporalidades, de residência e de coabitação, entre muitas outras possibilidades. A escritã Lia coloca em execução na sua questão, no campo discursivo da linguagem, os dissensos e questionamentos sobre, afinal de contas: O que é uma família? E isso é, certamente, uma ferramenta poderosa de constituição de sujeitos legítimos, para os quais o Estado deve ou é chamado a olhar, se imiscuir, regular ou proteger.

Ao dizer à ‘vítima’ que, por não ser mais casada com o filho e irmão das ‘autoras’, ela não se enquadra nos termos da Lei Maria da Penha, a escritã e a delegada estão também concluindo que aquela não é mais uma família. Inspirando-me mais uma vez em Herzfeld (1992), ao enunciar que “não atende aos quesitos da Lei”, a delegada também está colocando em ato definições sobre o que é uma família. Mais que observar recorrências e generalidades, este capítulo se debruçará sobre as narrativas e experiências de violência contra mulheres, cujas histórias não foram enquadradas pelas policiais como inscritas na Lei Maria da Penha.

A escolha por refletir sobre as noções policiais de família a partir das narrativas, relações e experiências não legítimas de acionamento da Lei não tem por intuito pensar práticas de punição ou justiça. Antes, pretendo discorrer sobre como um discurso de ra-

cionalidade e objetividade na prática policial oblitera ao mesmo tempo que produz aquilo que será reconhecido como ‘família’ pelos agentes do Estado, recriando procedimentos legais e produzindo sujeitos legíveis para acessar direitos. Além disso, no momento em que nos aproximamos do fazer policial, da feitura de seu cotidiano, observamos que a imparcialidade e a objetividade requeridas para seus agentes está, ela também, transpassada por uma economia moral e de afetos, produzindo uma racionalidade emocionada. O cotidiano do fazer policial nos permite observar, no minúsculo das relações, a produção dessa racionalidade emotiva, na qual preconcepções pautadas no gênero e sexualidade, julgamentos de valor, afetos transpassados por experiências, códigos e valores sociais sobre como deve ser uma família e uma relação conjugal se revelam na feitura dos documentos e na prática profissional nas Delegacias de Mulheres. Mais uma vez com Fassin, ressalto que

on ne peut pas comprendre ce que font les forces d'ordre si on ne prend pas en considération ce cadre moral de leur action et si on ne l'article pas avec sa dimension politique. D'une manière générale, les institutions sont régies par des règles et des procédures, mais elles sont également gouvernées par des valeurs et des affects. À côté de la rationalité tant juridique qu'organisationnelle généralement invoquée pour rendre compte de leur activité, il y a des jugements et des sentiments qui les sous-tendent. (2013, p. 136-137)

Em suma, o objetivo deste capítulo consiste em entender a produção da noção policial sobre família, a partir dos pequenos gestos da administração burocrática estatal: a polícia especializada na Delegacia de Defesa da Mulher (DDM). Esta utiliza as prerrogativas da Lei Maria da Penha como referente, mas as torce e as modela em sua prática cotidiana. Se, como me disse certa vez a escritora Luiza, “o problema da Lei é que ela é racional demais, e as pessoas não são”,

considero que a prática policial é, ela também, simbólica e ritualística, uma racionalidade emocionada.

A razão de ser da Lei Maria da Penha: noções de gênero, doméstico e família

Uma lei, com suas alíneas, artigos e parágrafos expressa uma das possibilidades de materialização da retórica do formalismo burocrático, tal como propôs Herzfeld (1992). Ao mesmo tempo em que ela estabelece um conjunto de regras a serem seguidas (o código), carrega consigo moralidades e temporalidades (os estereótipos), as quais estão abertas à interpretação daqueles que executam suas prerrogativas: os agentes do Estado. É necessário entender a relação entre o código, mascarado por uma retórica do formalismo, e a prática, pautada na experiência performática das regras e normas tidas como racionais. Os estereótipos são acionados por uma economia moral que coloca em circulação um conjunto de códigos de condutas, noções e valores, afetando formas de operacionalizar as leis na prática pelos agentes do Estado. Os estereótipos são ainda, mecanismos do formalismo – a ficção da racionalidade burocrática. Eles conferem um poder aos agentes do Estado, legitimando sujeitos vítimas de violência, criando categorias de elegibilidade sobre o que/quem é ‘vítima’, ‘agressor’, ‘família, gênero, relações violentas,’ dinâmica do espaço doméstico e conjugalidade.

A Lei Maria da Penha compartilha dessa racionalidade presente na razão de ser do Estado, ela é também expressão da retórica do formalismo, como já mencionado na observação da escritora Luiza: “o problema da lei é que ela é racional demais e as pessoas não são”. No entanto, precisamos reconhecer que as leis também têm suas trajetórias e experiências, elas não são monumentos abstratos construídos objetivamente por indivíduos imparciais desconectados do mundo. Uma lei carrega desejos e expectativas: de justiça, de isonomia, de garantia de direitos e de reconhecimento. Circunscrita em algumas páginas ou em dezenas delas, temos a impressão, ou o

desejo, de que o documento legal comporte e legisle sobre todas as possibilidades ou ocorrências de uma transgressão às suas proposições. Por ser uma lei, ela exerceria, ou deveria exercer, a racionalidade esperada de uma administração burocrática: objetividade e imparcialidade. Mas uma lei não está, também ela, desconectada do mundo – suas mazelas, moralidades e afetos –, nem mesmo após receber as assinaturas, carimbos e endossos que a legitimam. Ela também está atravessada por uma racionalidade emocionada, ou seja, por moralidades, trajetórias, afetos e múltiplas experiências dos diversos agentes que fazem, produzem e modelam leis e prerrogativas legais.

A Lei Maria da Penha (11.340/2006), enquanto código que orienta as policiais na DDM, expressou no ato de sua publicação uma ideia potente de mudança da situação de mulheres que vivem ou viveram em situação de violência doméstica e familiar. Sua trajetória não teve início no ano de sua publicação, em 2006. Antes, foi preciso se produzir a violência contra a mulher como um “intolerável” pela sociedade (Herman, 2012). E as séries de acontecimentos que emergem, possibilitando o contexto de enunciação da violência contra a mulher, fizeram-no tendo por modelo ou anteparo a violência conjugal heterossexual (Andrade, 2018; 2012). Mulheres organizadas em coletivos ou não foram às ruas e aos tribunais brasileiros, desde fins da década de 1970, denunciando a impunidade de crimes contra a mulher praticados por seus maridos. Também denunciavam o descaso com que esses processos e julgamentos eram tratados pela Justiça Criminal, pressionando o Estado por políticas públicas, proteção e visibilidade (Diniz, 2006; Taube, 2002).

Não por acaso, a Lei 11.340/2006 recebeu o nome de uma mulher: Maria da Penha Maia Fernandes. Após ter sofrido duas tentativas de assassinato pelo então marido e protagonizado inúmeras cenas de muitas formas de violências, Maria da Penha precisou recorrer à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), na Organização dos Estados Americanos (OEA), para obter a conclusão do processo penal contra seu agressor. Vinte anos haviam se

passado do início do processo à sua conclusão (Penha, 2010). Sua ação, respaldada por diversas organizações feministas brasileiras, pressionou o Estado brasileiro a criar uma legislação nacional com o intuito de coibir crimes de violência doméstica e familiar e proteger mulheres em seus lares e relações familiares (Andrade, 2012; Santos, 2008).

Durante os intensos debates junto à sociedade civil ao longo do processo de criação da Lei Maria da Penha, ampliou-se o escopo dos sujeitos destinados a serem protegidos em suas linhas, com o objetivo de criar “(...) mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher (...)” (Brasil 2006). Dessa forma, o “intolerável” das formas de violência contra a mulher foi materializado como ‘violência doméstica e familiar contra a mulher’. A lei preocupou-se em classificar e definir o que se entendia por violência doméstica e familiar contra a mulher, procurando não deixar brechas a interpretações, mergulhando em preceitos de objetividade, racionalidade e imparcialidade. Era necessário nomear o intolerável: “Para os efeitos dessa Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano patrimonial”. Assim começa o art. 5º da Lei Maria da Penha. E todo ele consiste numa tentativa de fechar arestas, definir situações, sujeitos, relações e noções, ou seja, produzir o código a ser seguido e operacionalizado pelos agentes do Estado.

Nesse sentido, o art. 5º cria classificações e definições sobre família, doméstico e relações afetivas. Assim se seguem as linhas do artigo citado:

Art. 5º (...)

I - no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;

II - no âmbito da família, compreendida como a

comunidade formada por *indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa;*

III - em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.

Parágrafo único. As relações pessoais enunciadas neste artigo independem de orientação sexual. (grifos meus)

Alguns pontos se colocam urgentes para pensar a Lei enquanto código que gere o intolerável em situações de violência doméstica e familiar: a produção de uma noção sobre ‘família’, os usos feitos sobre o termo ‘gênero’ na constituição da mulher em situação de violência e a presença de uma economia moral também intrínseca à enunciação da Lei como ferramenta de controle, proteção e punição.

De um lado, o art. 5º transborda os sentidos de família e o entendimento sobre quais laços ligam pessoas que coabitam uma mesma unidade doméstica. Extrapola, ainda, a prerrogativa da família formada apenas pelo casal heterossexual e seus filhos, descolando da orientação sexual a legitimação do vínculo afetivo entre as pessoas – “independem de orientação sexual”, diz a Lei. Podemos concluir, a partir do descrito no art. 5º, que a mulher ‘ofendida’ compreenderá não somente a esposa, mas também a filha, a avó, a neta, a mãe, a tia e, ainda, aquelas pessoas que constituíram outros vínculos familiares por afinidade ou consideração: “que são ou se consideram aparentados”. O reconhecimento de outros arranjos familiares para além do casal heterossexual e seus filhos é, de fato, importante e tem o intuito de proteger mulheres daquelas pessoas com as quais elas convivem intimamente no cotidiano. O ambiente doméstico, concretizado na unidade doméstica, e as relações familiares, extrapolando a casa, são tomados como espaços de cuidado e

de vulnerabilidade, portanto, passíveis de serem regulados e protegidos pela lei. Embora assim definidas, as noções de família e doméstico não estão fechadas em fronteiras linguísticas estanques, sendo mais porosas do que parecem. Essa porosidade se atualiza no momento em que suas alíneas, parágrafos, caputs e artigos são mobilizados na prática.

A definição do que constitui família pela Lei Maria da Penha também está imbuída de uma economia moral – por exemplo, como se deve viver em família, a definição do vivido pelas mulheres como atos violentos ou não –, mas também está conectada a estudos acadêmicos sobre violência, sexualidade, gênero e família, além de expressar demandas dos movimentos feministas e de mulheres. Não é excessivo lembrar que a Lei foi enunciada por muitas vezes durante seu processo de gestação e estas estão presentes na constituição da violência doméstica e familiar como um ‘intolerável’ e da mulher ‘ofendida’⁸⁶ como sujeito político de direitos. Estudos sobre as mudanças nos arranjos familiares brasileiros têm mostrado que a família nuclear circunscrita à residência do casal deixou de ser um padrão (Fonseca, 2007; 2000; Uziel, 2007; Citeli, 2005; Grossi, 2003). Isso se um dia o foi de fato⁸⁷.

Corrêa (1994), ao realizar uma crítica à noção de ‘família patriarcal’, assim como sua suposta evolução moderna para a família nuclear conjugal, aponta para o equívoco em utilizá-las como único trajeto da formação da família brasileira. Mesmo no Brasil Colônia, período no qual a autora se debruça para questionar dois textos canônicos de Gilberto Freyre (1933) e Antonio Cândido (1951) sobre o tema, a pluralidade de arranjos familiares, assim como das ativida-

⁸⁶ O uso da palavra ‘ofendida’ em lugar de ‘vítima’ para qualificar a mulher que ‘sofre’ a violência doméstica e familiar é um exemplo do diálogo entre a Lei e os estudos sobre violência contra a mulher. Para aprofundar o debate questionador dos usos da categoria ‘vítima’, ver trabalhos de Gregori (1993) e Grossi (1991).

⁸⁷ Ver nesta coletânea artigo de Leal “Das biogenéticas, distinções e inconsistências. A produção de pedigrees em rebanhos zebuínos brasileiros”, no qual mostra a multiplicidade de entes relacionados na produção de noções de família, mostrando como substâncias e moralidades conectam e estendem relações entre bovinos-bovinos, criadores-criadores e bovinos-criadores no mercado de produção de gado de elite.

des econômicas desenvolvidas pelas famílias, parece contradizer a suposição de que existiria apenas uma forma de organização familiar e social. Corrêa se pergunta:

É possível reduzir a imensa gama de possibilidades inscritas num espaço natural e social aberto, muito lentamente ocupado e organizado, a *uma* história na qual, mudando os personagens, permanece fala central idêntica a si mesma, preenchida a cada geração por novas palavras, sempre com o mesmo sentido? (1994, p. 6).

De outra forma, os estudos sobre as famílias urbanas brasileiras também mostram um duplo movimento: a imersão do Estado nas práticas íntimas da família e uma pluralização dos membros que a compõem. A redução no tamanho das famílias e a mudança na composição dos arranjos familiares, com o aumento das famílias chefiadas por mulheres ou compostas por estas e seus filhos, a queda na taxa de fecundidade, o aumento do número de divórcios e de uniões estáveis e a incorporação de agregados aos arranjos familiares tornaram-se lugar de observação e análise das pesquisas sobre multiplicidade de configurações do espaço doméstico (Fonseca, 2007; 2000; Montali, 2006; Jelin, 2005; Pinnelli, 2004; Bilac, 1995; Sarti, 1994). Fonseca (2000) mostra, por exemplo, como laços afetivos que extrapolam essas duas dimensões – doméstico e familiar – ligam pessoas e lhes conferem uma lógica de convivência cotidiana pautada pela partilha de atribuições familiares e o cuidado com as crianças⁸⁸. Acompanhando a circulação de crianças, a autora observa como vizinhos e amigos passam a se comprometer com seu cuidado, expandindo as funções do casal a essa atribuição e mesmo de suas famílias nessa tarefa. Dessa maneira, a família não se resumiria à unidade de consumo ou divisão da economia do lar,

⁸⁸ Ver nesta coletânea o trabalho de Alves, no qual a autora discorre sobre os processos de *criação*, mas também os deslocamentos de uma família que se volta para a relação com o mundo como um processo de conhecimento e aprendizado.

ela funcionaria muito mais como uma unidade moral e simbólica, em que a cooperação e a consideração regulariam seu movimento de fissão e fusão.

De outro lado, o texto da Lei estabelece quem é o sujeito político a ser protegido dessa forma de violência – a mulher ‘ofendida’ –, embora não faça o mesmo em relação a seu ‘autor’, mantendo o gênero gramatical masculino – o ‘agressor’. Se a violência doméstica e familiar a ser coibida e condenada pelo Estado em suas múltiplas instâncias e agentes tinha a mulher como sujeito de direito, a autoria do crime ficou em suspenso, fluida e aberta a interpretações e jurisprudências. A lei também diz que será coibida toda forma de violência ‘baseada no gênero’, no entanto, mesmo essa noção aparece de forma difusa. Esse termo parece ressoar os diversos Tratados Internacionais e Regionais⁸⁹ assinados pelo Brasil ao longo das décadas de 1980/1990, os quais passaram a utilizar o termo ‘gênero’ em substituição à palavra ‘sexo’⁹⁰. Gênero, nessa ótica, parece denunciar as relações desiguais de poder entre homens e mulheres, tal como podemos observar na formulação de Joan Scott, para quem gênero é “um elemento constitutivo das relações sociais baseadas em diferenças percebidas entre os sexos (...) e também é um campo primário no qual ou através do qual o poder é articulado” (Scott, 1995, p. 88).

Embora não seja possível deduzir facilmente se a Lei Maria da Penha adota ou não tal perspectiva, podemos ao menos levantar essa possibilidade ao percebermos que, mesmo que se definam e se classifiquem as formas de violência doméstica e familiar contra a

⁸⁹ A Lei Maria da Penha está embasada sob princípios estabelecidos principalmente, nos termos da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (Cedaw, 1979) e a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, conhecida como a Convenção de Belém do Pará (OEA, 1994). Como já aponte em outro trabalho: “Assim, a partir da década de 1980, os direitos fundamentais das mulheres entram na agenda política de debates orientando a necessidade de enfrentar as desigualdades entre os sexos, num primeiro momento, e aquelas pautadas pelo gênero, já na década de 1990” (Andrade, 2012, p. 139-140).

⁹⁰ Convenção de Belém do Pará, ratificada pelo Brasil em 1994, foi a primeira a utilizar o termo ‘gênero’ em seu texto. Sobre a produção de noções e sujeitos políticos nos Tratados Internacionais e Regionais, consultar: Andrade (2012), Bandeira (2009), Pandjarian (2006), Vianna e Lacerda (2004).

mulher (física, sexual, psicológica, moral e patrimonial) e ainda as relações nas quais elas seriam reconhecidas (pessoas com ou sem vínculo familiar em uma unidade doméstica, indivíduos que se consideram aparentados unidos ou não por laços naturais, qualquer relação íntima de afeto independente da orientação sexual), não se faz o mesmo em relação ao agressor que permanece como uma figura autoevidente por entre os artigos da Lei, expressando implicitamente uma perspectiva sobre a proeminência das relações desiguais de poder entre os sexos.

É dessas perspectivas que a Lei Maria da Penha parece se colocar no momento em que enuncia a palavra ‘família’ e em que produz a mulher ‘ofendida’ em situação de violência doméstica e familiar como sujeito político a ser protegido.

Entretanto, permanecem arestas, as quais serão aparadas pelos agentes estatais em uma espécie de “jogo de armar” (Andrade, 2012). É nessas arestas que se coloca esse jogo ambivalente, um terceiro elemento que circunda e incide sobre a Lei Maria da Penha enquanto código, qual seja, supor não somente que a Lei precisa ser racional, mas que a racionalidade estaria destituída de uma dimensão subjetiva, afetiva e simbólica. Como proposto por Herzfeld (1992), a própria administração burocrática estaria imbuída de uma ritualística e de uma gama simbólica de entendimentos que exclui da ideia de racionalidade seu caráter simbólico e subjetivo. Tal suposição, afeita às “burocracias ocidentais”, obscureceria os aspectos práticos existentes na interação entre a “racionalidade oficial” (*official rationality*) e a “experiência cotidiana” (*daily experience*):

“Formal regulations and day-to-day bureaucratic practices alike are fully embedded in everyday values; the idea of organizational reason is itself a symbolic construct with powerful ideological appeal.”
(Herzfeld 1992: 17-18)

A burocracia, com suas leis, protocolos, atos e documentos, está intimamente atravessada pela multiplicidade de significados e idiossin-

crasias daqueles que a executam no seu dia a dia. E não apenas destes, mas também do seu próprio conteúdo, que põe em prática uma economia moral intrínseca à Lei, ao código, quaisquer que sejam os sentidos que aciona quando enuncia e define família, gênero, mulher e mesmo violência. E, ao povoar a razão de ser burocrática, observamos exatamente sua expressão objetiva ao mesmo tempo que emocional e subjetiva. O código, nessa maneira de ver os pequenos gestos dos agentes do Estado, é produzido conjuntamente na prática. É dessa perspectiva que este artigo entende o fazer policial: enquadrar crimes é uma ação eminentemente objetiva, racional, mas também emotiva e moral.

Quem serão as mulheres protegidas pela Lei Maria da Penha? Quais serão os arranjos familiares reconhecidos entre código e prática? É próprio do processo de produção de sujeitos políticos a exclusão de outros. Como bem argumentou Butler:

O “sujeito” é uma questão crucial para a política, e particularmente para a política feminista, pois os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por via de práticas de exclusão que não “aparecem”, uma vez estabelecida a estrutura jurídica da política. Em outras palavras, a construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e exclusão, e essas operações políticas são efetivamente ocultas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento. (...) Com efeito, a Lei produz e depois oculta a noção de “sujeito perante a lei”, de modo a invocar essa formação discursiva como premissa básica natural que legitima, subsequentemente, a própria hegemonia reguladora da Lei. (Butlers 2003, p. 19)

E é certo que uma legislação jamais poderá suprir todas as possibilidades de configurações de relações familiares e/ou domésticas. Não podemos desconsiderar também essa característica de uma lei, em nome talvez de um imaginário racional, pois é exatamente essa

dimensão factual e ordinária que enfrentaremos ao observar sua execução pelos agentes estatais. A ‘mulher ofendida’, sujeito político da Lei Maria da Penha, não é uma categoria universal e naturalizada de mulher, é antes aquela que vive contextos violentos nos domínios da família e das relações domésticas. Da mesma forma, ‘família’ comporta muito mais sentidos que “unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa”. Família seria, como disse certa vez Schneider (1984) sobre o parentesco, “uma ficção”. Sua existência será, portanto, consequência de como ela é entendida, do ponto de vista pelo qual e por quem é observada. A questão não é exatamente o que é a família, objeto concreto e hermético, mas quais elementos se conectam e de que maneiras, para produzir relações e sentidos que serão entendidos como família. Portanto, será mais próprio partir de outro ponto que, se não resolve totalmente a indiferenciação e abstração comportada pela palavra família, nos permitirá ao menos olhá-la mais de perto: as formas de fazer família, crimes e sujeitos de direito pela polícia especializada.

“Depende muito da situação”: moralidades e noções de família no fazer policial

A justificativa de Lia para a dificuldade em definir quem seria a ‘vítima da violência doméstica’⁹¹, ainda ressoava no ouvido como um zumbido: “Depende muito da situação”. Afinal de contas, *violência doméstica* se definiria pelos envolvidos na cena do crime, pelo lugar ou pela situação onde ocorre? Seria necessária a coadunação desses dois elementos: a casa e a família? E se, em outro sentido, famílias, reconhecidas como tais por juízes oficiais ou extraoficiais, tivessem suas cenas de violência performatizadas na rua, seria ainda um caso inscrito na Lei Maria da Penha? E se os casamentos terminados deixassem mais do que tristes lembranças, mas conflitos pro-

⁹¹ Utilizarei *violência doméstica* em *itálico*, assim como outros termos, uma vez que se refere a uma noção êmica enunciada pelas policiais ao tratar de situações de violência doméstica e familiar contra a mulher inscritas nos termos da Lei Maria da Penha (11.340/2006).

fundos entre todos os membros da família, seriam eles ainda elegíveis à Lei? As sogras, as cunhadas, as noras, ou seus correspondentes masculinos, desconectados formalmente pela separação de seus pontos de contato – o marido e a mulher –, findam suas divergências com a assinatura do divórcio ou com a partida da casa?

A família emerge na prática policial como conexões genealógicas, parecendo ensaiar uma articulação com noções normativas sobre arranjos nucleares e heterossexuais. “Vocês moram sob o mesmo teto? Qual o motivo da agressão? Você ainda é casada com o filho dela?”, foram as perguntas feitas pela dra. Cecília à ‘vítima’. Tais questões guardam em si mais do que uma simples curiosidade policial investigativa. As demandas feitas pela delegada sussurram pelas entrelinhas: “Ainda é uma família?” Mostrando que para uma relação entre pessoas ser categorizada enquanto tal precisaria existir coabitação – “Vocês moram sob o mesmo teto?” –, conjugalidade – “Você ainda é casada com o filho dela?” – ou uma situação que as ligassem a partir de algumas das outras possibilidades – “Qual o motivo da agressão?” Como disse a escritã Lia: “depende muito da situação”. E essa situação, o contexto de enunciação em que *família* emerge na delegacia, depende de um outro elemento para concluir tal aparato classificatório: a policial. Ou então, como disse a escritã Luiza em outros encontros da pesquisa de campo: “Porque até hoje tem assim: a cunhada, a tia, a sogra, quem que entra? Sempre vou lá e dou uma perguntada”.

Nas trilhas que dão sentido aos termos de *família* na DDM, a Lei Maria da Penha funciona, para as policiais, como alguém a quem consultar e a quem se deve explicações caso não se cumpram suas prerrogativas (Andrade, 2012). Aqui, talvez, estejam de forma mascarada e eclipsada os mecanismos do formalismo burocrático apresentados por Herzfeld (1992), seus estereótipos. Na DDM, o elemento simbólico da administração burocrática se expressa, homogeneizando aqueles que a procuram: pobres, baixa escolaridade, família nuclear e heterossexual, contextos domésticos destruí-

dos e de vulnerabilidade⁹². Mesmo que os eventos de *violência doméstica* não se resumam a eles⁹³. A casa, lugar onde se quer permanecer (De Certeau, 1980), torna-se lugar de expiação e preocupação do Estado.

No entanto, faz-se necessário desmontar aquilo que não está dito ou o está como subtexto nas questões da delegada Cecília. Suas perguntas falam sobre o que se entende, naquele espaço e prática, por *família*: coabitação e conjugalidade. Falam sobre os elementos que fazem *família*. A presença deles, assim, legitimaria a existência do vínculo de parentesco entre a *vítima*, sua ex-sogra e sua ex-cunhada. Sua ausência o coloca em suspeição. Seriam ainda *família*? Apenas o motivo da agressão, produzido em relações familiares conflituosas, não foi suficiente, no caso em questão, para que a *vítima* fosse amparada pela Lei Maria da Penha, para que fosse reconhecida como *família*. Sendo a *vítima* ex-mulher, aquelas mulheres, ex-cunhada e ex-sogra, não estariam mais vinculadas a ela. O termo “ex”, antes de estabelecer uma outra forma de relação, parecia ser acionado pelas policiais como prova do fim de relações familiares.

Na cena narrada à escritã, a *vítima* disse que andava na rua, quando foi abordada pelas duas senhoras, “ex-sogra” e “ex-cunhada”, que a agrediram e xingaram nesse mesmo espaço. Decerto, a rua é lugar público, à vista de olhares desconhecidos, porém é também subitamente privado. O motivo da agressão, segundo a *vítima*, teria sido a separação recente do casal e a partilha dos bens: “Você não vai ficar com nada!”, disse uma das ‘autoras’ das agressões à mulher ‘ofendida’. Apesar da cena não ter ocorrido dentro da unidade doméstica e a agressão ter sido empreendida pela *família* do ex-ma-

⁹² O termo ‘vulnerabilidade social’ foi utilizado, a princípio, pela área da saúde, principalmente a partir da década de 80, como forma de identificar aquelas pessoas mais expostas ao risco (de acidentes, doenças), ou seja, à potencialidade de exposição a danos e à capacidade individual de enfrentá-los (Sanchez; Bertoluzzi, 2007). Paulatinamente, ‘vulnerabilidade social’ passou a ser uma forma de identificar o público-alvo dos programas de combate à pobreza, portanto, pauta a definição de diversas políticas, desde o combate da pobreza até o atendimento a mulheres em situação de violência, crianças expostas a abusos e maus-tratos ou para usuários de drogas.

⁹³ Ver nesta coletânea o capítulo de Bádue e Ribeiro, que trata dos limites do termo ‘família pobre’ no programa Bolsa Família do governo federal.

rido, tratava-se de um caso de *família* no entendimento da *vítima*. Para ela, a relação não findou, apenas ganhou outros lugares, afetos e problemas. A rua, palco da contenda privada, é apenas pública para a polícia. Apesar da irrupção da intimidade familiar nas vias públicas da cidade, a delegada comunica à *vítima* que a *violência* sofrida por ela não era nem doméstica, nem familiar. Elas tinham outra opinião: “não atende aos quesitos da Lei”.

Era comum, no registro dos Boletins de Ocorrência e nos depoimentos para o Inquérito Policial, as policiais construírem uma cena de vulnerabilidade e de desestruturação das relações familiares: maridos desempregados e alcoólicos ou usuários de drogas, crianças amedrontadas e desprotegidas, mulheres fragilizadas com histórico de mais de um casamento, pobreza, uma série de ausências. Embora as policiais não achassem que deveriam intervir nas relações familiares, pois não seriam necessariamente assunto de polícia, mudavam de opinião quando se tratava desses contextos quebrados. Ali elas entendiam que o Estado precisava estar presente, vigiar, expiar práticas, punir excessos (Nadai, 2012; Vianna, 2002; Donzelot, 1980; Foucault, 1976). A ideia de *famílias desestruturadas, vulneráveis*, que precisavam do cuidado do Estado, estava presente no imaginário policial e emergia nos atendimentos das histórias *teríveis*, como me disse uma policial, que eram insuportáveis de ouvir, mas demandavam atenção⁹⁴. Tais contextos mobilizavam afetos e a empatia das policiais pela história trazida à DDM pela *vítima*. Segundo a delegada Beatriz:

É óbvio que eu não vou resolver os problemas do mundo, mas eu procuro acreditar que as coisas podem melhorar, que o ser humano possa ser diferente, as pessoas possam ser menos violentas. Aqui a gente fica até triste, porque como é que a

⁹⁴ Os efeitos do *insuportável de ouvir* estava marcado no uso de medicamentos antidepressivos, nas inúmeras licenças médicas, nas conversas de corredores dentro da DDM, na necessidade de criar mecanismos de fuga ou distanciamento das histórias ouvidas durante o trabalho policial. Como me disse certa vez a delegada Tereza: “Eu tenho uma arvorezinha imaginária aqui na delegacia: quando eu chego aqui, largo meus problemas de casa ali, quando eu vou para casa deixo meus problemas da DDM ali” (Andrade, 2012, p. 82).

pessoa vive tão mal, como ela pode se acostumar com uma situação tão horrorosa na vida? A pessoa vive 10 anos, a mulher vendo o marido sevir o filho, como é que a pessoa se acostuma? Se eu puder fazer, pelo menos, a pessoa se incomodar um pouquinho com aquilo, se for para mudar... (Andrade, 2012, p. 84).

Esse não era o caso da mulher em questão. A agressão ocorreu na rua, sob a luz do dia, por mulheres que não faziam mais parte de seu núcleo familiar, mesmo que a motivação para a agressão tenha partido das relações constituídas outrora. Isso nos mostra que existe uma economia moral organizando noções de *família*, pautadas por gênero, sexualidade e tempo. Acionada em torno de uma economia moral, construía-se um “jogo de armar” operacionalizado pelas policiais e que constituía a noção de *família* na movimentação das peças. Estas porosas e reinterpretadas infinitamente por cada policial que as organizavam como quebra-cabeças.

Um desses pontos pode ser observado em um dos questionamentos da delegada Cecília na cena que abre este artigo. Ela não inclui a ex-cunhada entre suas interrogações, mas se concentra na sogra: “Você ainda é casada com o filho dela?”⁹⁵ A policial parece mesclar descendência, consanguinidade e conjugalidade, buscando legitimar uma relação que, na sua percepção, não existe mais: o filho da suposta *autora* não é mais marido da *vítima*. Como bem apontou Strathern (1992), se indivíduos produzem indivíduos pelo intercurso sexual, relações não produzem relações. Elas são, portanto, extrínsecas aos indivíduos, da ordem do acidente, do acaso. Quisera o movimento do tempo, da vida que flui, que naquele exato momento da agressão física e das ofensas experienciadas pela *vítima*, que sua relação de afinidade e consideração com a *família* do ex-ma-

⁹⁵ Nessa elaboração da delegada Teresa, o lugar do vínculo materno (o avô e a mãe) parecem acionar moralidades e vínculos singulares na relação. Para uma discussão cuidadosa sobre o lugar da mãe nas relações com o Estado e na criação dos filhos, ver nesta coletânea os artigos de Vianna e de Alves.

rido não existisse mais legalmente. O tempo, outro elemento importante na produção de *família* pela polícia, é contínuo nessa acepção, não é possível voltá-lo e restabelecer a conexão de outrora. Ao menos na percepção moral das policiais sobre quais elementos constituem uma *família*: conjugalidade, filiação ou coabitação. Diante disso, três pontos são importantes para observarmos por entre as formulações das policiais suas elaborações sobre *família*: conexão genealógica, substância e gênero.

Segundo Ingold (2009), o conhecimento se ativa entre os humanos, os “ocidentais”, pela classificação. Classificamos coisas, pessoas, relações e nos relacionamos de forma estanque com esses entes⁹⁶. O método genealógico implicaria na transmissão, genética e cultural; pelo conhecimento classificatório (*vertically integrated*), esses se sobrepõem. Saber quem é família e se é família está, então, alicerçado sobre a maneira como as relações de parentesco seriam pensadas. Toda classificação produz um ordenamento no mundo, um esquema complexo de inteligibilidades pelo qual as pessoas se reconhecem e dão sentido às coisas. Para as policiais, *família* parecia não ir muito além do pai, da mãe e dos filhos, ou ainda, dos avós e dos irmãos. “Porque até hoje tem assim: a cunhada, a tia, a sogra, quem que entra?” perguntava a escritã Luiza. Seria mais uma questão de descendência, consanguinidade e coabitação? Certamente, estas não podiam ser desconstruídas, ao contrário das relações pautadas pela afinidade e consideração abertas à porosidade das definições e temporalidades. A noção de *família* estava contida, no imaginário policial, entre as paredes da casa e nas relações de sangue, especialmente de filiação. A presença desses elementos tornava automática a justaposição das peças do “jogo de armar”, produzindo crimes e provas materiais de formas mais evidentes. Sem

⁹⁶ Sua crítica ao método genealógico vai além, uma vez que Ingold (2009) demonstra a existência de outras formas de experienciar o mundo, as quais passam por uma percepção do conhecimento narrado, no engajamento das pessoas no mundo, portanto, na imanência. Como tentarei mostrar, a forma como as mulheres que chegam à DDM entendem suas relações familiares está pautada muito mais por essa apreensão horizontal e narrada da história, do que pela definição de suas relações entre entidades estanques num tempo linear e contínuo.

eles, outros elementos precisariam ser requisitados, embora mais vinculados a moralidades que norteavam condutas: os antecedentes criminais do *agressor*; a existência de porte de arma; a idade da *vítima*; a presença de agressões graves, geralmente físicas, relatadas anteriormente; o testemunho dos filhos pequenos na cena do crime e os efeitos da *violência doméstica* sobre eles; ou, ainda, normas de gênero e de sexualidade (ser uma boa mãe, condutas sexuais da *vítima* ou não agir com o intuito de prejudicar o marido, ou seja, sem razão). A justaposição aleatória dessas “peças” poderia inserir ou excluir uma mulher como sujeito que *sofre violência* e precisa ser protegido pelo Estado.

Isso porque – e isso nos leva a outro ponto importante da operação classificatória policial – as relações são entendidas a partir da conexão das pessoas enquanto indivíduos únicos, pontos inscritos num contexto específico que descarta seus outros papéis, ou relações, que estes mesmos indivíduos estabelecem em outros contextos. Schneider observa que o parentesco americano é composto por um sistema de unidades (ou partes), que definem o universo, o modo, as coisas em relação umas com as outras, além do que essas coisas devem ser ou fazer (Schneider, 1968, p. 7). Poderíamos entender essa reflexão para como as policiais entendem as conexões de parentesco das mulheres que procuram a DDM, ali para elas *família*. Segundo Strathern (1992), cada papel desempenhado tem seu domínio próprio, assim, um indivíduo só seria *família* numa determinada relação. Com a mudança do contexto, segundo a autora, esses papéis, eles mesmos, também se modificariam. Assim, se chamo a atenção para a genealogia de parentesco na DDM se pautar pela descendência e consanguinidade, é porque, para as policiais, na ausência de uma conexão “legítima” de *família* – filiação, consanguinidade, descendência, conjugalidade – não se tem mais claramente uma relação de parentesco: “Cunhado é parente?” O indivíduo deixa de ser família ou ela seria colocada em suspensão.

Além disso, no enunciado policial sobre relações familiares, o tempo parece não poder voltar sobre si mesmo, ele segue um contí-

nuo direcionado e único. Ao mesmo tempo que um indivíduo não pode ser desconstruído, suas relações com os afins estão abertas a interpretações, portanto, podem ser construídas ou reatualizadas em um conjunto de normas e noções acionados em uma economia moral de afetos e condutas. Como se questionava Lia: “Cunhado é parente?” Essa plasticidade na produção de família a partir dos afins não seria possível nas relações de filiação e descendência, pois, como afirma Strathern, as conexões parecem substancialmente suficientes:

Substance may be metaphorised as blood, and the connections created by the transmission of substance metaphorised as a flow. However, the blood that flows between English relatives is imagined as always flowing in one direction (downwards in irreversible time), so that what comes to rest in any single individual no longer moves. It will only be reactivated when he or she comes to procreate, and at that point flow is reconceptualised as a bestowal of parts or traits. The flow of blood is at once like a moving stream (and cannot travel backwards) and like a substance that can be infinitely divided into parts (Strathern, 1992, p. 80).

Podemos observar que as maneiras como as policiais articulavam descendência e filiação no enquadramento de narrativas em tipos criminais desenham uma noção normatizada de *família*: heterossexualidade, filiação ou conjugalidade. Nesse exercício burocrático e gramatical, a existência de filhos emergia, por exemplo, como um legitimador da existência de *família*. Nesses termos, a criança torna-se um sujeito a ser protegido e foco de extrema preocupação por parte das policiais, uma vez que parecia ser ela entendida como elemento produtor de *família*. Mesmo se os genitores não morassem juntos, ou sequer fossem casados ou mantivessem uma relação amorosa, eram *família* a partir de sua conexão com a criança. Schneider (1968) pode nos auxiliar nessa análise. O autor observa a

correlação entre o código cultural e a substância ao realizar a crítica às teorias antropológicas sobre o parentesco, a partir do estudo do próprio parentesco norte-americano. Para Schneider, a família seria uma categoria “coordenada do parentesco americano”. O casal heterossexual representaria a união espiritual, na qual os filhos seriam a representação concreta, a consubstancialização do casal: amor, união e relação.

Assim, nas narrativas enunciadas na DDM para a elaboração de BOs e Inquéritos Policiais, a existência de uma criança era suficiente para produzir a *família* e inserir o enredo nos termos da Lei Maria da Penha. A delegada Teresa expressou esse sentimento em uma de nossas conversas:

O que mais me balançou foi o caso do avô que tinha um relacionamento afetivo com a neta e, desse relacionamento, ele teve um filho (em 2009). Ele mexia com a menina desde os 6 anos de idade e, a partir dos 13, começou a ter relação com ela. E você vê: era avô materno! Era pai da mãe da menina! Você não espera que um avô por parte de mãe faça isso com uma neta. Você podia até esperar o avô por parte de pai, mas não o avô por parte de mãe. Eu penso assim, não importa quem seja o pai do meu neto. Ele é meu neto porque é filho da minha filha, então, não importa quem seja o pai; Então aquela menina que foi violentada pelo avô era neta dele, não importa o pai, sabe, é por aí (Andrade, 2012, p. 83).

Certamente, haveria problemas para a policial o avô paterno *abusar* da neta. No entanto, o avô materno, sangue de sua filha, seu sangue, seria uma ideia ainda mais abominável. Os laços de consanguinidade que ligam avô materno e neta reforçariam duplamente a conexão substancial entre ambos: são inquestionavelmente parentes: “Ele é meu neto porque é filho da minha filha, então, não im-

porta quem seja o pai”, diz Tereza. E a criança, como metáfora substancial do casal e da família, seria o sujeito, por isso, a ser protegido. Isso porque, como afirmou Strathern: “*the marriage does not consist in that alliance. It consists in the union of the spouses*” (1992, p. 79). E a criança simboliza a união da carne e do sangue dos cônjuges, ela produz a *família*.

Em outro sentido, embora as relações familiares extrapolem a construção concreta da residência, as policiais sempre demandavam às *vítimas* que apontassem quem habitava com elas. Compartilhar a mesma casa terminaria por também compor o sentido de *família*. Se, como afirma Schneider (1968), o casamento e a filiação fundam a família, a casa física e concreta a contém. Embora, como vimos, “cunhada não seja parente” na polícia.

Acompanhei uma situação de ‘ameaça de morte’ motivada pela divisão do patrimônio da família em que duas cunhadas habitavam em um mesmo terreno, mas em casas diferentes, compartilhando do mesmo quintal. Elas eram esposas de dois irmãos, proprietários do imóvel. Uma das cunhadas havia sido ameaçada de morte com uma faca empunhada pela outra. Os filhos de ambas presenciaram a cena, que se desenrolou no espaço exterior das casas de ambas, o quintal. Quem interveio na contenda foi a filha mais velha da *vítima*, com cerca de doze anos de idade, que procurou apartar a briga chamando a polícia. Levadas à DDM, a escrivã que registrava o flagrante delito perguntou à delegada: “Cunhada não é parente, né?” Não, ali elas não eram parentes. O desfecho da cena foi o encaminhamento das mulheres ao juizado de pequenas causas (Jecrim) e não às prerrogativas Lei Maria da Pena.

Apesar de as cunhadas partilharem pontos de conexão em uma mesma família, a de seus maridos, e de cuidarem umas dos filhos da outra (Alves, 2016; Fonseca, 2000; Sarti, 1994; Bott, 1957), elas não estabeleciam, entre si, relações de descendência ou de consanguinidade. Compartilhavam uma relação momentânea que, a qualquer momento poderia ser findada e desfeita, mesmo que a ‘autora’ tenha dito “Por causa de um acontecimento no passado, ela nunca me perdoou”,

o que teria motivado o desafeto entre elas. Logo, o resultado da justaposição dos elementos narrativos foi categórico: elas não eram *família* para as policiais. Estas, portanto, não fizeram com que as cunhadas *entrassem* na Lei Maria da Penha – “Quem que entra?” –, ao contrário, as encaminhou para o Juizado de Pequenas Causas, cujas penas são reconhecidas como de menor potencial ofensivo. Só seria legítima a intervenção nas relações familiares que não funcionavam, ou seja, quando estas ameaçavam a boa convivência, os filhos e a família. Não era a situação das duas mulheres, concluíram, as cunhadas não eram *família* naquele contexto.

Para a Lei Maria da Penha, o código, os sujeitos legítimos de proteção pelo Estado deveriam ser “aparentados, unidos por laços naturais ou por vontade expressa” ou ainda aqueles que compartilhassem de um espaço doméstico “de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar” (art. 5º). A conexão entre as cunhadas, assim como entre ex-sogra e ex-nora, não era suficiente na polícia especializada para produzir *família*. Afinal, as relações de afinidade e consideração poderiam ser desfeitas a qualquer momento, rompidas por desafetos ou separações. Em outro sentido, *família*, para as policiais, teria como característica a perenidade. A aliança pode ser desfeita, *família* não.

As cunhadas, como a ex-sogra e a ex-nora da cena anterior, não eram mais aparentadas pelos olhos das policiais. Mas também não se enquadravam na Lei por serem todas mulheres, implicando sobre o “jogo de armar” noções de gênero presentes no entendimento sobre *violência doméstica e familiar*. Nem sempre uma situação de violência entre cunhados não é reconhecida pelas policiais como violência doméstica e familiar nos termos da Lei Maria da Penha. Quando o *agressor* é um homem, o entendimento da violência reatualiza a relação familiar rompida, seja porque houve um estupro, seja porque houve uma agressão física. Mas, também, porque o agressor é um homem agindo fisicamente e violentamente contra uma mulher. Em uma dessas situações paradoxais que torcem certezas, uma mulher foi agredida por seu ex-cunhado em uma das vias

públicas de Campinas. O *agressor*, ex-marido de sua irmã, com a qual tinha um filho, agrediu fisicamente sua ex-cunhada, ameaçando-a de morte. O *motivo* da agressão, porque para a polícia ele sempre existe e deve constar nos papéis legais, foi o fato de a mulher ter acompanhado sua irmã à DDM para prestar queixa contra o *agressor* em um momento anterior. Além disso, ele passou a ameaçar todos os membros da família da ex-mulher de morte, fazendo constantes “escândalos” na casa da *família*, dos pais da ex-cunhada e ex-mulher do mesmo. A *família*, nessa situação, precisava ser protegida, portanto, além de ser classificada como ‘violência doméstica’ carimbada na capa dos documentos da polícia, o inquérito policial seguia com um bilhete da escrivã que o lavrara demandando as Medidas Protetivas de Urgência, inseridas na Lei Maria da Penha⁹⁷. Se ex-sogra, ex-nora ou ex-cunhada, e mesmo cunhadas, são entes frouxos na produção de *família* na polícia, observamos que quando normas de gênero emergem como peça do “jogo de armar”, cunhados e cunhadas performatizam situações de ‘violência doméstica e familiar’ para a polícia nos termos da Lei Maria da Penha.

A atualização do estereótipo policial sobre a *família* produz uma prática que ora insere, ora exclui indivíduos como parentes. “Depende muito da situação” e, eu acrescentaria, do momento no tempo em que a *vítima* procura a DDM. O sentido de *violência doméstica* produzido no fazer policial exige a coabitação, a conjugalidade e a consanguinidade: espaço, relação e substância. Por esse motivo, a *família* ora é atendida nos termos da Lei Maria da Penha, ora é encaminhada para o Juizado Especial Criminal, como pequenas causas.

⁹⁷ Dentre as Medidas Protetivas de Urgência, que estabelecem procedimento de atuação da polícia e do juiz, estão aquelas que incidem sobre o ‘agressor’, tais como: suspensão da posse ou restrição do porte de armas; afastamento do lar, domicílio ou local de convivência com a ‘ofendida’; proibição de determinadas condutas (aproximação ou contato com a ‘ofendida’, de seus familiares e das testemunhas etc.); restrição ou suspensão de visitas aos dependentes menores; prestação de alimentos provisionais ou provisórios (ver art. 22 da Lei Maria da Penha). E, ainda, aquelas disponíveis à ‘vítima’, tais como: encaminhar a ‘ofendida’ e seus dependentes a programa oficial ou comunitário de proteção ou de atendimento; determinar a recondução da ‘ofendida’ e a de seus dependentes ao respectivo domicílio, após afastamento do ‘agressor’; determinar o afastamento da ‘ofendida’ do lar, sem prejuízo dos direitos relativos a bens, guarda dos filhos e alimentos; determinar a separação de corpos, entre outras (ver art. 24 da Lei Maria da Penha).

No entanto, se supormos que as mulheres têm outra apreensão sobre suas relações familiares e de parentesco, o entendimento sobre *violência doméstica* amplia seus personagens. Classificar, investigar e encaminhar crimes de violência contra a mulher não é meramente um fazer racional, imparcial ou objetivo. Como vimos, a racionalidade acionada no fazer policial está transpassada por uma economia moral e de afetos que oblitera as contingências da vida vivida. Nesse movimento, o que a polícia silencia ou controla na forma de fazer falar os enunciados ali narrados são as multiplicidades das histórias vividas pelas mulheres e famílias, das relações que estas constroem em seu caminhar pelo mundo.

Se tornarmos visível tudo aquilo que fica eclipsado nos diagramas genealógicos, como o fez Holmes (2009) com os Luo do Kenya, veremos emergir uma pluralidade de eventos, pessoas e histórias. Se, como propõe Ingold (2009), o conhecimento é produzido pelo engajamento das pessoas no mundo, dissolvendo, na experiência, fronteiras entre corpo, mente e ambiente, devemos pensar em termos de conexões de relações, não de pessoas individuais e estanques em si mesmas. Segundo Ingold:

I shall argue that the genealogical model offers an inadequate and unrealistic accounts of how human beings come to know what they do. By the same token, I contend that knowledge is not classificatory. It is rather storied (Ingold ,2009,p. 197).

O conhecimento, quando narrado (*knowledge storied*) pelas mulheres, mostraria a complexidade imanente nas situações de violência doméstica. Mais que mera constatação assombrosa dos números ou da recorrência das agressões e xingamentos, pensar as conexões através das relações que as mulheres estabelecem no mundo, de suas histórias contadas, poderia iluminar tal complexidade.

A conexão entre ‘vítima’ e ‘autor(a)’ se faz por relações de afeto, amor e, algumas vezes, dependência econômica compartilhadas cotidianamente. As conexões de parentesco atravessam o doméstico profundamente, mas suas terminologias não dão conta de comunicar as ambivalências dessas conexões. Não são só indivíduos isolados que se relacionam dentro da família, mas indivíduos compostos de uma série de relações que, embora o contexto mude sua expressão na realidade ou sua forma de conexão, não altera o que foi vivido. Este se reatualiza a cada encontro, a cada novo elemento que tenciona a memória que cada um tem do que ocorreu. O tempo vai e volta, dobra-se sobre si, fazendo emergir o passado em pequenos detalhes do cotidiano no presente, projetando expectativas e possibilidades no futuro. O tempo altera também lembranças, dá ênfase em certos eventos, que se apagam em outro contexto, dando lugar a novos ou outros antes esquecidos. A complexidade da violência doméstica jaz nessas minúsculas narrativas de como as pessoas vivem e entendem o mundo que as rodeia e as atravessa. São essas histórias que se apagam quando a polícia produz *família* em seu cotidiano.

Referências bibliográficas

ALVES, Y. de C. *A casa raiz e o voo de suas folhas: família, movimento e casa entre os moradores de Pinheiro-MG*. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, 2016.

ANDRADE, F. de. *Mas vou até o fim: narrativas femininas sobre experiências de amor, sofrimento e dor em relacionamentos violentos e destrutivos*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, 2018.

_____. *Fios para trançar, jogos para armar: o “fazer” policial nos crimes de violência doméstica e familiar contra a mulher*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2012.

ARIÈS, P. *História social da criança e da família*, Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A., 1989 [1978].

BANDEIRA, L. Três décadas de resistência feminista contra o sexismo e a violência feminina no Brasil: 1976 a 2006. In: *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 24, n. 2, p. 401-438, maio/ago 2009.

BILAC, E. D. Sobre as transformações nas estruturas familiares: notas muito preliminares, In: RIBEIRO, A. C. T. (org.) *Famílias em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 43-61.

BOTT, E. *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1976 [1957].

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão das identidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CITELI, M. T. *A pesquisa sobre sexualidade e direitos sexuais no Brasil (1990-2002): revisão crítica*. Rio de Janeiro: Cepesc, 2005.

CANDIDO, A., The brazilian family. In: SMITH, L.; MARCHANT, A. (eds). *Brazil: Portrait of half a Continent*, 1951.

CORRÊA, M. Repensando a família Patriarcal brasileira. In: Arantes, A. et al. (orgs). *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

CORTÁZAR, J. *62: modelo para armar*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

DAS, V.; POOLE, D. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. In: *Cuadernos de Antropología Social*, n. 27, 2008, p. 19-52.

DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de Fazer, Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2008 [1980].

DEBERT, G. G.; GREGORI, M. F. Violência e Gênero: Novas propostas, velhos Dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 66, fev. 2018.

DINIZ, S. G. Violência contra a mulher: estratégias e respostas do movimento feminista no Brasil (1980-2005). In: DINIZ, C. S. G.; SILVEIRA, L. P.; MIRIM, L. A. L. *Vinte e cinco anos de respostas brasileiras em violência contra a mulher: alcances e limites*, São Paulo: Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde, 2006.

DONZELOT, J. *A polícia das famílias*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001 [1980].

FASSIN, D. et al. *Juger, réprimer, accompagner. Essai sur la morale de l'État*. Paris: Éditions du Seuil, 2013.

FONSECA, C. De família, reprodução e parentesco: algumas considerações. *Cadernos Pagu* 29, jul-dez, 2007, p. 9-35.

_____. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980 [1976].

FREYRE, G. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global Editora, 2011 [1933].

GREGORI, M. F. Delegacias de defesa da mulher de São Paulo e as instituições: paradoxos e paralelismos. In: DEBERT, G. G.; GREGORI, M. F.; PISCITELLI, A. *Gênero e distribuição da justiça: as de-*

legacias de defesa da mulher e a construção das diferenças, Coleção Encontros. Campinas: Pagu/Unicamp, 2006, p. 57-88.

_____. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: ANPOCS, 1993.

GROSSI, M. P. Gênero e Parentesco: Famílias Gays e Lésbicas no Brasil. *Cadernos Pagu* (Unicamp). Campinas, v. 21, 2003, p. 261-280.

_____. Vítimas ou cúmplices? Dos diferentes caminhos da produção acadêmica sobre violência contra a mulher no Brasil, Caxambu, *XV Encontro Anual da ANPOCS*, 15 a 18 de outubro de 1991.

HERMAN, E. *Féminisme, travail social et politique publique*. Lutter contre les violences conjugales. Thèse pour l'obtention du titre de Docteur de l'EHESS. Discipline: Sociologie. Sous la direction de Marc Bessin et Rose-Marie Lagrave. 2012.

HERZFELD, M. *The social production of indifference: exploring the symbolic roots of western bureaucracy*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

HOLMES, T. When blood matters: making kinship in colonial Kenya. LEACH, J.; BAMFORD, S. (eds.). In: *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, 2009.

INGOLD, T. Stories against classification: transport, wayfaring and the integration of knowledge. In: Bamford, S.; Leach, J. (eds.) *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, 2009.

IZUMINO, W. P.; SANTOS, C. M. *Mapeamento das Delegacias da Mulher no Brasil*. Núcleo de Estudos de Gênero Pagu. Campinas: Pagu/

Unicamp, 2008. Disponível em: [http://www.observe.ufba.br/_ARQ/bibliografia/MAPEO_Brasil\[1\].pdf](http://www.observe.ufba.br/_ARQ/bibliografia/MAPEO_Brasil[1].pdf). Acesso em: 23 jan. 2010.

JELIN, E. Las familias latinoamericanas en el marco de las transformaciones globales: hacia una nueva agenda de políticas públicas, In: Cepal *Reunión de Expertos: políticas hacia las familias, protección e inclusión sociales*, Buenos Aires, Argentina: Conicet - Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires, 28 y 29 de junio 2005. Disponível em: http://www.cepal.cl/ddc/noticias/paginas/2/21682/Elizabeth_Jelin.pdf. Consulta: 11/05/2007.

LIMA, R. K. de. Cultura jurídica e práticas policiais: a tradição inquisitorial no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, 1989.

MINGARDI, G. *Tiras, gansos e trutas: segurança pública e polícia civil em São Paulo (1983-1990)*. São Paulo: Escrita Editorial, 1992.

MONTALI, L. T. Provedoras e co-provedoras: mulheres-cônjuge e mulheres-chefe de família sob a precarização do trabalho e desemprego. Abep. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 23, n. 2, jul/dez. 2006.

NADAI, L. *Descrever crimes, decifrar convenções narrativas: uma etnografia entre documentos oficiais na Delegacia de Defesa da Mulher de Campinas em casos de estupro e atentado violento ao pudor*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp.

PANDJIARJIAN, V. Balanço de 25 anos da legislação sobre a violência contra as mulheres no Brasil, In: DINIZ, C. S. G.; SILVEIRA, L. P.; MIRIM, L. A. L. *Vinte e cinco anos de respostas brasileiras em violência contra a mulher: alcances e limites*. São Paulo: Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde, 2006.

PENHA, M. da. *Sobrevivi... posso contar*. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2010.

PINNELLI, A. Gênero e Família nos Países Desenvolvidos. In: _____. (org.) *Gênero nos estudos de população, demográficas*. Campinas: Associação Brasileira de Estudos de População, p. 55-98, 2004.

SANCHEZ, A. I. M.; BERTOLOZZI, M. R. Pode o conceito de vulnerabilidade apoiar a construção do conhecimento em Saúde Coletiva?, *Ciênc. saúde coletiva* [online], v. 12, n. 2, 2007.

SANTOS, V. R. Práticas policiais nas Delegacias de Proteção à Mulher de Joinville e Florianópolis. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Prof. Dr. Theóphilos Rifiotis. 2001.

SANTOS, C. M. *Da Delegacia da Mulher à Lei Maria da Penha: lutas feministas e políticas públicas sobre violência contra mulheres no Brasil*. Oficina do CES n. 301. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2008.

SARTI, C. A. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 1994.

SCHNEIDER, D. *A critique of the study of kinship*. Local: The University of Michigan Press, 1984.

_____. *American kinship*. A cultural account. 2. ed. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1980 [1968].

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise Educação e Realidade: Gênero e Educação. Porto Alegre: Faculdade de Educação/UFRGS, v. 20, n. 2, jul/dez. 1995.

STRATHERN, M. Necessidade de pais, necessidade de mães. *Estudos Feministas*. V. 3, n. 2. Rio de Janeiro, 1995.

_____. *After nature: english kinship in the late twentieth century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

TAUBE, M. J. Quebrando silêncios, construindo mudanças: o SOS/Ação Mulher, In: CORRÊA, M. *Gênero & cidadania*. Campinas, SP: Unicamp, 2002.

UZIEL, A. P. *Homossexualidade e adoção*. Rio de Janeiro. Garamond, 2007.

VIANNA, A. *Limites da menoridade: tutela, família e autoridade em julgamento*. Doutorado em Antropologia, Museu Nacional/UFRJ, 2002.

VIANNA, A.; LACERDA, P. *Direitos e políticas sexuais no Brasil: mapeamento e diagnóstico*, Rio de Janeiro: Cepesc, Clam, 2004.

Documentos

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA (Brasil). *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm

_____. *Código de Processo Penal*, 1941. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3689.htm

SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES (SPM). *Lei Maria da Penha n.º. 11.340/06*, Brasília: SPM, 2006. Disponível em: <http://200.130.7.5/spmu/docs/crams.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2007.

SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES e SECRETARIA NACIONAL DE SEGURANÇA PÚBLICA (Brasil) *Normas Técnicas de Padronização – Delegacias Especializadas de atendimento à Mulher* (2010). Disponível em: <http://www.rede-saude.org.br/portal/home/conteudo/biblioteca/biblioteca/normas-tecnicas/003.pdf>

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher* (Cedaw), 1979. Disponível em: <http://www.dpge.rj.gov.br/mulher2.htm>. Acesso em: 28 jul. 2006.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA) *Convenção interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher, Convenção de Belém do Pará*, 1994. Disponível em: <http://www.dpge.rj.gov.br/mulher3.htm>. Acesso em: 28 jul. 2006.

MOVIMENTOS QUE TECEM O MUNDO: EXPERIÊNCIAS DE DESLOCAMENTOS E PRÁTICAS DE CONHECIMENTO ENTRE OS HABITANTES DE PEDRO CUBAS⁹⁸

Alessandra Regina Santos

Mesmo onde os olhos nada alcançam e só o que percebemos é um descampado, para os habitantes de Pedro Cubas⁹⁹ há sempre uma casa, uma *tapera*¹⁰⁰, uma antiga *capuava* e histórias a serem contadas. São denominadas taperas os lugares onde viveram seus antepassados e antigos moradores, encontrem-se estas desabitadas ou não, referindo-se não apenas a edificações, mas a pequenas áreas onde tenham sido levantadas. Margeadas pelos rios, enfeixadas pela mata, é durante o caminhar com os antigos habitantes de Pedro Cubas que as *taperas* nos são apontadas. Entre muitas de suas marcas,

⁹⁸ Os dados e reflexões apresentados neste texto são parte da pesquisa que deu origem à minha dissertação de mestrado (Santos, 2014), intitulada “*Nesse solo que vós estais, lembrai-vos que é de morrer*”. Uma etnografia das práticas de caminhar, conhecer e mapear entre os habitantes de Pedro Cubas”, financiada pela Capes e defendida em 2014, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.

⁹⁹ Pedro Cubas é uma localidade rural, autodenominada quilombola, situada no município de Eldorado Paulista, no Vale do Ribeira, região sul do estado de São Paulo. Parte do território reivindicado por seus habitantes foi reconhecido e titulado pelo Instituto de Terras de São Paulo (Itesp) como Remanescente de Comunidade de Quilombo no ano de 2007. A porção restante, conhecida como Pedro Cubas de Cima, correspondente à maior parcela de seu território, aguarda regularização e titulação por parte do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra).

¹⁰⁰ Utilizo a grafia em itálico como sinalização para os termos enunciados por meus interlocutores em campo; e para as citações bibliográficas, opto pela grafia com aspas duplas. Como forma de assegurar o anonimato de meus interlocutores em campo, os nomes de pessoas foram substituídos.

podemos distingui-las numa pequena clareira encoberta por vegetação rasteira ou num aglomerado de árvores frutíferas. São inúmeros os caminhos pelos quais chegamos até elas. Caminhos que se entrecruzam e se misturam, parte água, parte terra; onde quer que se queira chegar ou partir.

Em Pedro Cubas, os rios também compõem caminhos. Os caminhos percorridos por seus antigos habitantes, por onde chegaram e por onde partiram. Pelo Rio Ivaporunduvinha, pequenas canoas caiçaras levam seus mortos para o sepultamento, enrolados em redes, rio abaixo, até o cemitério da Barra do Batatal. Na experiência de deslocamento dos habitantes de Pedro Cubas, pessoas e caminhos tecem continuidades. Seja no cotidiano deslocamento entre as casas e seus roçados, seja no caminhar entre o cemitério e as *taperas* revisitadas na quaresma. Esse contínuo deslocar de seus habitantes envolve a passagem do tempo. O tempo do descansar da terra, o tempo de acordar as almas.

Para tratar desses deslocamentos, sigo pelas trilhas, caminhos e encruzilhadas percorridos, adentrados e experimentados pelos habitantes de Pedro Cubas. Argumento que nas relações que se dão ao longo desse contínuo caminhar, pessoas, paisagens e lugares vão se constituindo no Vale do Ribeira. Ao descrever esses múltiplos movimentos, minha intenção é demonstrar os modos específicos pelos quais essas populações pensam e vivenciam o mundo ao seu redor, por meio de suas movimentações, práticas de conhecimento e engajamentos, bem como lidando com as tensões envolvidas em seus projetos de habitar. Seguindo nas *trilhas dos antigos* com os moradores de Pedro Cubas, no caminho da procissão das almas, mas também em seus caminhos cotidianos, que conectam moradores de hoje aos do passado, entendi que os espaços que se constituem como moradas, quintais, terreiros e roçados precisam ser gerados e continuamente cuidados. Estes envolvem o estabelecimento de relações de conhecimento com os diversos entes que coabitam esses diferentes lugares. Esses pequenos atos, encontros e percursos diários dão a conhecer que a vida nesses lugares resulta dessas composições que

quase sempre extrapolam as noções jurídicas de ‘terra’, ‘propriedade’ e ‘território’. Na constituição de seus caminhos e trajetos – de um modo específico de ver e conhecer que se organiza em torno de percepções singulares sobre o mundo –, os moradores de Pedro Cubas se aproximam dos moradores de Pinheiro (Minas Novas, MG) e do Lavado (Nova Roma, GO), duas localidades autodenominadas quilombolas etnografadas por Alves e Perutti¹⁰¹. Para esses coletivos, mover-se no mundo é também uma luta permanente, que persegue a garantia de suas terras, de suas casas, de seu modo de viver e de produzir conhecimento.

Nesta etnografia, como ponto de partida, descreverei a *Recomendação das Almas*, ritual realizado na noite de Sexta-feira Santa no período da quaresma. Uma procissão na qual os habitantes de Pedro Cubas percorrem uma antiga estrada de terra que liga a Vila de Santa Catarina às margens do Rio Ribeira de Iguape, uma localidade conhecida como Barra do Batatal. Nesse local encontra-se o cemitério onde seus antepassados foram enterrados. Descrevo esse caminhar como um momento em que as *almas*, para as quais os habitantes de Pedro Cubas entoam seus cantos e orações, são chamadas a caminhar junto a eles de volta para a Vila de Santa Catarina: o caminhar dos vivos, pelas laterais das estradas, e o caminhar das almas, pelo centro. No retorno, são visitados os terreiros de determinadas casas, *taperas* e encruzilhadas, onde os cantos e orações são entoados.

Neste texto, observo o movimento atento dos habitantes de Pedro Cubas, buscando compreender como as relações que se dão nesse caminhar se conectam às práticas cotidianas a partir das quais se posicionam e experimentam o mundo. Processos que se fundam em relações que não correspondem a princípios de permanência, mas de deslocamentos, conforme pretendo mostrar. Nesse sentido, proponho que a reflexão sobre o modo como produzem, concebem

¹⁰¹ Os artigos de Yara Alves, “Sob a luz e o calor do fogo: A criação entre os moradores de Pinheiro e as interconexões entre casas, famílias e corpos”, e de Daniela Carolina Perutti, “Políticas do Território e Territórios da Política em uma família quilombola de Goiás”, compõem a presente coletânea.

e vivem as experiências da família e do parentesco, que iluminam e dão sentido ao tempo e ao espaço (Brightman, 2012), seja abordada a partir do entrelaçamento de dois princípios operantes entre os habitantes de Pedro Cubas: as relações produzidas a partir do vínculo com a terra e os laços de consanguinidade.

Em seguida, mostrarei como essa abordagem se afasta daquela que fixa ontologias, constrói e reconstrói genealogias, diagrama relações e olha para o passado dos habitantes de Pedro Cubas em busca de suas origens. Argumento que, embora a temporalidade linear e genealógica contida nos ‘Laudos’ ou ‘Relatórios Antropológicos’ possa ser observada na *Recomendação das Almas*, opto por enfatizar aqui o movimento no qual esses elementos são performados em Pedro Cubas, em seus processos espaciais e temporais. Ressalto, assim, ao leitor, não as origens, mas os devires dos habitantes de Pedro Cubas. O movimento que pretendo provar é aquele que se repete e é atualizado quando os moradores de Pedro Cubas pisam o chão de terra e atravessam os rios para firmar seu compromisso contínuo com a terra, com as *almas*, com *os antigos* e com suas famílias. Movimentos que tecem um mundo no qual os quilombolas de Pedro Cubas caminham com as *almas*, com seres subaquáticos e os técnicos do Incra¹⁰².

Caminho dos vivos, caminho das *almas*

Naquela noite chuvosa de abril, os habitantes de Pedro Cubas preparavam-se para a longa caminhada pela estradinha de terra batida que liga a Vila de Santa Catarina a Barra do Batatal, vila situada às margens do Rio Ribeira de Iguape, onde está localizado o cemitério para o qual os peregrinos se dirigiriam a fim de realizar a *Recomendação das Almas*.

É Sexta-feira Santa, tempo litúrgico da quaresma para o catolicismo. Em suas galochas já um pouco encharcadas de lama, achegavam-se os primeiros vizinhos, buscando refúgio sob a pequena varanda de fo-

¹⁰² Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

lhas de zinco da casa de Dona Ana e Sr. Sebastião. Do lado de fora, nos distraíamos em meio a conversas e anedotas sobre espíritos que assombram aqueles que se aventuram no caminhar solitário pela estrada escura, enquanto aguardávamos os demais moradores da Vila. Também eram esperados visitantes *de fora*, aqueles que, como eu — interessada no modo como viviam e se constituíam em suas relações com a terra —, se deslocaram de longe para acompanhar a peregrinação daquela noite.

Não éramos muitos. Talvez por esse fato, pude notar que parte significativa das pessoas ali presentes pareciam interligadas a esferas de relações cotidianas muito próximas ao núcleo familiar de Sr. Sebastião e Dona Ana. Já eram por volta de 19h quando Sr. Sebastião entrou em sua antiga casa de pau-a-pique.

Após alguns minutos, retornou do interior da antiga casa com um objeto nas mãos, uma matraca, instrumento de madeira formado por três tábuas paralelas atadas por uma corda, com hastes laterais simetricamente menores. Seu som é gerado a partir da batida das hastes na madeira central, em uma sequência rápida de movimentos. A matraca utilizada em Pedro Cubas corresponde a um objeto ritual de mensuração do tempo e do espaço: uma espécie de marcador sonoro do tempo, uma vez que pontua a duração (ou pausa) do entoar dos cânticos e rezas; e um marcador espacial, posto que é acionado diante de localidades específicas como *taperas*, terreiros das casas de moradores, encruzilhadas, cruzeiros, espaços específicos correspondentes aos itinerários e às experiências de habitar de seus antepassados.

Ao *capelão* ou *irmão das almas* cabe o conhecimento quanto ao tempo/lugar, ao longo do itinerário da procissão, em que o instrumento será tocado. A posição de *capelão* ou *irmão das almas* é desempenhada por apenas uma pessoa ao longo de muitos anos. O princípio de escolha operado aqui parece fundamentar-se não apenas na longevidade e na fé do devoto, mas sobretudo em seu envolvimento cotidiano com pessoas, caminhos e antepassados. Experiências tecidas ao longo de uma vida. Em Pedro Cubas, essa função é atualmente desempenhada pelo Sr. Sebastião¹⁰³.

¹⁰³ Não por acaso, talvez, haja relações entre o fato de Sr. Sebastião também ocupar a

O avançado da noite e o cessar das movimentações pela estrada pareciam indicar o momento de partir. Assim, o grupo reunido decidiu seguir pela estradinha, percorrendo cerca de 2 km até chegar à casa de Dona Joana, ponto de encontro e saída da procissão, local um pouco afastado do conjunto de casas da Vila, espaço ao qual retornaríamos para o encerramento dos rituais. Algumas mulheres levavam consigo pequenos potes contendo farofa de paçoca, canjica, coruja – uma mistura de massa de mandioca assada em folha de bananeira – e bolinhos de banana, alimentos que haviam preparado ao longo de toda a semana.

De longe, em meio à escuridão da estrada, podíamos avistar o brilho brando da luz que vinha do interior da casa de Dona Joana, cujas portas e janelas encontravam-se abertas. Dona Joana convidou-nos a entrar em sua casa, através de uma ampla sala de paredes azuis densamente adornadas com imagens de santos, velas, retratos, calendários e relógios. Enquanto as mulheres colocavam os alimentos que traziam consigo sobre a mesa lateral, Dona Joana acomodou-se em uma cadeira no centro da sala e iniciou uma conversa em que relembrou a participação de seu falecido companheiro, Sr. Abrão, nas procissões anteriores.

Sr. Abrão, cujo falecimento era recente, foi uma importante liderança, referência para as questões políticas e espirituais que envolviam a comunidade. Por muitos anos de sua vida, foi o único benzedor da *Recomendação*. A ele cabia o processo de preparo da *garrafada de guiné*, bebida de uso ritual destinada ao benzimento dos peregrinos. Elemento essencial na *Recomendação*, a *garrafada de guiné* passou a ser preparada por Dona Joana. Em razão de sua morte, dizia Dona Joana que, naquele ano, completaria o trajeto da *Recomendação* até o final do percurso, abrindo mão da comodidade que alguns visitantes ofereciam aos moradores mais velhos, auxiliando-os

importante posição de liderança política como presidente da Associação de Pedro Cubas. De modo correspondente, é importante notar que Dona Dalva, atual presidente da Associação de Pedro Cubas de Cima, é também a mais importante liderança evangélica de Pedro Cubas, desempenhando o pastorado em igreja pentecostal local.

a percorrer parte do trajeto de carro. “Precisamos lembrar que isso é uma penitência”, afirmava.

A intensa chuva que caía lá fora levou Sr. Sebastião a decidir que naquele ano sairiam mais cedo do que era costume, pois não poderiam incorrer no risco de chegarem após a meia-noite no cemitério. Era preciso considerar os passos vagarosos dos moradores mais idosos e o ritmo próprio das crianças sobre o chão de terra molhada. Assim, de frente para a casa de Dona Joana, às batidas pontuais da matraca, Sr. Sebastião entoou o cântico que em refrão foi repetido por um coro de vozes de diferentes timbres.

Relativamente próximos uns dos outros, iniciamos em silêncio o percurso pela estrada. Em atitude circunspecta, falávamos baixo, ao ponto de o som produzido pelos pés sobre o chão impedir que nos escutássemos com clareza. Já naquele trecho da estradinha, o chão encobria-se de água, formando uma espessa lama. A chuva havia se intensificado. Naquele momento, era praticamente impossível enxergar as poças d’água, pois a lua estava completamente encoberta por nuvens. Alguns peregrinos traziam consigo pequenas lanternas que, ao refletirem sobre os corpos em movimento, produziam um efeito visual que hiperdimensionava a quantidade de pessoas presentes.

Com alguns minutos de caminhada, a procissão deparou-se com os carros de visitantes. Eram professores e pesquisadores da USP, assim como alguns funcionários do Itesp e do Incra. Todos iriam acompanhar e registrar a procissão. Sr. Sebastião fez com que os esperássemos e, assim que esses visitantes se juntaram à procissão, seguiu-se com a caminhada. Outros carros chegaram e não demorou para que Dona Joana, Dona Ana e algumas outras mulheres, com suas crianças pequenas, desistissem da caminhada e optassem por seguir com uma carona até o cemitério.

Seguíamos o capelão, agora dispersos em conversas variadas, sem grande preocupação quanto ao caminhar e às localidades. Deslocávamo-nos pelo centro da estrada. Em ziguezague desviávamos das poças quando as percebíamos, e ríamos quando em passos des-

cuidados afundávamos nelas. Essa relativa não observância do deslocamento parecia encontrar explicação no fato de que, naquele momento, as *almas* e os espíritos não se faziam presentes.

Sr. Sebastião, Pedro e Sr. Bernardo, cercados por pessoas, narravam as *histórias dos antigos*, de procissões passadas, situações em que acontecimentos estranhos lhes acometeram. Quando em uma tentativa de aproximar-me de Sr. Sebastião para ouvir suas histórias, adiantei-me à frente dos participantes e do próprio Sr. Sebastião. Ele advertiu-me em um só gesto com seus braços, fazendo-me compreender que meu corpo não deveria estar à frente do seu.

A chegada ao cemitério ocorreu por volta das 23h50 da noite. As cantadeiras aguardavam a procissão alguns metros antes do cemitério¹⁰⁴. A chegada da procissão causou surpresa entre jovens da Barra do Batatal que estavam próximos ao cemitério, com seus carros e os sons em volume bastante elevado. Um mediador se dispôs a conversar com aqueles jovens e pedir para que deixassem a procissão fazer as orações sem o som dos carros. Ainda que contrariados, os jovens aceitaram aguardar em silêncio.

À meia-noite, pontualmente, Sr. Sebastião aproximou-se do muro do cemitério, bastante baixo, e acendeu algumas velas. Permaneceram todos do lado de fora, em lugar elevado, de onde é possível visualizar o cemitério completamente. Sr. Sebastião bateu a matraca e iniciou os cânticos. Posicionaram-se o capelão e as cantadeiras de frente para o muro do cemitério. Ao redor, os devotos os observavam atentos. Velas foram acesas sobre o muro. As batidas da matraca sinalizavam o entoar dos primeiros versos que, em coro, seriam repetidos pelas cantadeiras e alguns devotos.

¹⁰⁴ O cemitério da Barra do Batatal está localizado à margem esquerda do rio Ribeira, atrás de uma Igreja, numa encruzilhada formada entre o rio Ribeira e um trecho de estrada, que conecta a Rodovia SP-195 às margens do rio Ribeira, e que se estende, a partir da margem esquerda, como a estrada que liga Batatal a Pedro Cubas. Dias antes da procissão, em uma conversa com Sr. Zé, ex-liderança que não mais participa da procissão por ter se convertido à religião de matriz protestante, explicava-me que o cemitério do Batatal é utilizado há mais de 90 anos pelos habitantes de Pedro Cubas.

Bendito louvado seja, ai a morte e paixão de Cristo
Acordai irmão das almas, mas acordai se estão dor-
mindo.

Nesse solo que vós estais

Lembraí-vos que é de morrer

Rezamos outro Padre-Nosso, ai Padre-Nosso, Ave-
-Maria.

Rezamos pra mãe de Deus, ai Sr. Deus, o amor de
Deus.

Rezamos e oferecemos, ai pra as almas do purga-
tório.

[Na intenção dos afogados/ acidentados /atira-
dos/ ofendidos]

Este é o ponto em que a *Recomendação* assume tons mais dra-
máticos. Encerradas as orações e os cânticos, a procissão deixa o
cemitério e segue o seu trajeto de retorno à Vila de Santa Catarina.
Nesse instante, o caminhar dos vivos e o caminhar das *almas* se dão
por um só e mesmo caminho. Seguimos em silêncio, pelas laterais
das estradas, pois em seu centro caminhavam as almas.

Ao longo dos caminhos e encruzilhadas formadas entre os
afluentes do Ribeira e a estrada, por vezes o capelão era interpelado
pelos moradores mais antigos sobre alguma casa ou tapera deixada
para trás. A proximidade ao terreiro de alguma casa ou tapera era
indicada pelo capelão com um simples gesto. Sempre à frente, dis-
postos lado a lado, o capelão e um pequeno coro de homens e mu-
lheres – as cantadeiras. Os demais peregrinos, em arranjo seme-
lhante, distribuíam-se nas laterais da estrada. Após as batidas da
matraca, eram reiniciados os cânticos e as orações para a Recomen-
dação das Almas daquela casa, tapera ou encruzilhada. A cada para-
da, novos elementos eram acrescentados aos cantos. Assim, os can-
tos eram oferecidos ora às almas das tapers, do purgatório, do
cemitério, dos necessitados, das encruzilhadas, dos afogados, dos
ofendidos¹⁰⁵, dos atirados, do sertão, ora aos vivos, na intenção dos
moradores.

¹⁰⁵ O termo *ofendido* refere-se a pessoas que vieram a falecer em decorrência de mordida de cobra.

Rezamos um Padre-Nosso, ai Padre-Nosso, Ave-Maria.

Rezamos pra mãe de Deus, ai Sr. Deus, o amor de Deus.

Rezamos e oferecemos, na intenção dos moradores.

Rezamos outro Padre-Nosso, ai Padre-Nosso, Ave-Maria.

Rezamos para a mãe de Deus, ai Sr. Deus, o amor de Deus.

Rezamos e oferecemos, ai pelas almas da tapera.

Seguir em silêncio nessas horas de caminhada é tarefa difícil aos devotos, pois nesse caminhar somos inundados pelas histórias dos antigos habitantes. Ao lado de Pedro e Julia, ouço as histórias do *Negro D'água* e outros seres encantados que habitam o fundo dos rios. Histórias contadas por sua mãe, que morava num sítio próximo ao distante local para o qual apontava. Pedro também nos conta sobre a passagem de Lamarca pelo Vale do Ribeira. Conta-se que Lamarca e seus homens foram muito ajudados pelos quilombolas.

A todo tempo, o capelão adverte os devotos sobre a importância de permanecerem em silêncio e permanecerem nas laterais da estrada. Não apenas o capelão, mas também os mais velhos indicam as localidades em que devem ocorrer as paradas. O número de paradas ao longo da estrada, bem como o número de batidas da matriça, ocorrem sempre em número ímpar.

Quando a procissão se aproxima do sítio de um morador, este, em sinal de respeito e devoção, deve acender uma luz dentro de casa para que a procissão saiba que estão acordados. Em algumas histórias, Sr. Sebastião relata que a procissão viu luzes se acenderem em casas não mais habitadas.

Eu não mostrei pra vocês ali atrás. Tinha uma construção, do outro lado. Ali viveu uma senhora com mais de 110 anos, mais ou menos. Ela acompanhava sempre a procissão. Quando era um dia, ela fa-

leceu. Passaram uns cinco ou seis anos que ela era falecida, nós viemos recomendar. Ela chamava Nha Clara. Quando chegamos em frente da casa dela, numa tapera que ela morava (e tinha a antiga igreja logo ali), batemos a matraca, daqui a pouquinho, o pessoal falou: “acende a luz, Nhá Clara.” E a luz da casa dela acendeu. Aí cantamos até terminar a oração; quando terminamos, apagou a luz. (Sr. Sebastião)

Em suas orações, pede-se por luz e apaziguamento para as *almas* dos mortos e dos vivos. O retorno da procissão, ao amanhecer, é finalizado com uma *garrafada de guiné*, bebida utilizada ao final da procissão, para o benzimento, cura e proteção dos penitentes. Entre os rituais de preparação que antecedem a *Recomendação*, o preparo da garrafada de guiné talvez seja o mais importante. Para o seu preparo, a bebida tem de ser enterrada no quintal, à meia-noite, de quinta para Sexta-feira Santa. Ela deve permanecer enterrada, um dia e uma noite. Entre seus ingredientes estão: cachaça, raiz de guiné, alho, caracatinga e outras folhas. Dona Joana explica-nos sobre os poderes curativos e espirituais da guiné. Aos que desejam benzimento e purificação, basta aproximar-se e aguardar que lhes seja servido o copo que por todos é compartilhado. Alguns mergulham os dedos na bebida e fazem o sinal da cruz sobre a fronte; outros apenas a ingerem, em uma pequena dose.

A *Recomendação das Almas* permite-nos perceber como as *almas* conectam os habitantes de Pedro Cubas à terra e interpenetram sua “paisagem”¹⁰⁶. Uma conexão singular entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos é estabelecida com o som da matraca, os cânticos em coro, as rezas, as histórias, a garrafada de guiné, os horários de partida e de chegada, o caminhar pelas laterais da estrada, os alimentos preparados ao longo da quaresma. Seguir nas trilhas dos

¹⁰⁶ O termo paisagem é aqui apontado a partir de uma perspectiva de corporeidade (Ingold 2000), ou seja, enquanto um entrelaçamento e acoplamento histórico dos organismos no ambiente. Processos que devem necessariamente ser observados a partir do tipo de cosmologia que os informa.

antigos e revisitar suas antigas moradas (na forma de taperas), é ativar o passado através do movimento. Esse passado se faz presente não apenas na forma de ‘reminiscências de uma ocupação’, como apontam os Relatórios Antropológicos¹⁰⁷, mas por meio das relações que se dão nesse caminhar, que é também um fazer político. Através desses deslocamentos, os habitantes de Pedro Cubas se constroem e produzem sentidos de parentesco, para além das ligações genealógicas traçadas nos laudos.

O que os habitantes de Pedro Cubas oferecem como trilha para se pensar escapa ao tempo matemático, linear, superponível a si mesmo e, por conseguinte, mensurável (Bergson, 2006, p. 11). Trata-se de um mundo em que passado e presente são mais bem concebidos como dimensões que se interpenetram, ao longo do caminhar, nas experiências que dão forma à terra. Essa experiência ancestral é gerada e compartilhada no caminhar com as almas, na duração das atividades cotidianas, na escolha quanto ao local e período para a abertura das *capuavas*, no manejo dos quintais, nos *pu-xirões*, no deslocamento pelas trilhas que conectam as casas e as famílias, na luta permanente pela terra e pela manutenção de seu modo de viver e de produzir conhecimento.

Aqui, o tempo não aparece apenas sob uma sequência linear e diacrônica, tal como apontam e reiteram os quadros genealógicos acionados nos Relatórios Antropológicos. Os deslocamentos que desenham e redesenham o território ao longo da *Recomendação das Almas* não apontam para uma origem, mas para devires. Produzem e reiteram um conjunto de relações que não se deixa encerrar numa temporalidade única, não se esgota nem se deixa fechar sob a ideia de perímetro, sem que o movimento que lhe deu origem seja suprimido ou apagado. No tempo marcado pela matraca, ao longo desse caminhar povoado por seres humanos e não humanos, vivos e mortos, o tempo e o espaço se interconectam. Histórias intercalam-se aos silêncios, os

¹⁰⁷ A Instrução Normativa IN nº20/2005 define o Relatório Antropológico (anteriormente denominado laudo), uma peça técnica de caracterização histórica, econômica e sociocultural de um território quilombola identificado.

movimentos intercalam-se às paradas. O estalar da matraca, em lugares específicos, indica o encontro entre o passado e o presente.

O processo de reconhecimento acrescenta outras temporalidades. O envolvimento de técnicos e pesquisadores nesse caminhar com as *almas* acrescenta outros contornos e movimentos a essa dinâmica territorial, servindo para potencializar a luta pela terra. Ao enunciar parâmetros temporais e espaciais como o da ‘ancestralidade da ocupação’, da concepção abstrata do espaço ou do perímetro (Itesp 1998), as peças técnicas confeccionadas sob a exigência estatal do reconhecimento de um território quilombola apontam para um ponto de partida e um ponto de chegada. O modelo espacial assinalado pelos documentos reconstrói esse mover-se no mundo, não como um trajeto contínuo, mas, antes, como uma sequência de intervalos, projetados em quadros fixos e justapostos. Extrai-se do movimento apenas o que é suscetível de se repetir. Suprime-se o que é ininterrupto e imprevisível, ou seja, a própria mudança (Bergson, 2006). Assim, o território emerge como superfície, e a terra, como testemunha de um fato consumado.

O tempo como vestígio e a terra como testemunha de um fato consumado

Nesta elaboração, pretendo explorar como o reconhecimento formal de um ‘Remanescente de Comunidade Quilombo’ se constitui a partir da interseção de saberes e lógicas distintas de percepção do tempo e do espaço. Esse intercruzamento de perspectivas ocorre em diversos momentos.

Ao longo do texto, procurei descrever uma certa forma de mover-se no mundo dos habitantes de Pedro Cubas. Nesta seção, proponho explorar como esse intercruzamento de perspectivas se efetua e é estabilizado nos Laudos e Relatórios Antropológicos¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Refiro-me aos “Relatórios Técnico-Científicos sobre os Remanescentes das Comunidades de Quilombo” de Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima, elaborados pela Fundação Instituto de Terras de São Paulo (Itesp) e publicados nos anos 1998 e 2003 (Itesp 1998; 2003)

Para fazer ver essas conexões, aponto para os Laudos e Relatórios Antropológicos como uma racionalidade outra, mobilizada por antropólogos e cientistas sociais, pessoas com as quais os habitantes de Pedro Cubas tecem alianças, em seus quintais e em seus caminhos, para poder fazer frente ao Estado, garantir a sua terra. Pessoas para as quais a experiência sensitiva e emotiva do caminhar também está implicada em suas práticas, percepções e processos de conhecer; mas cujo “pensar sobre o mundo” envolve compartimentar paisagens, estabelecer padrões de usos e ocupação da terra, definir pertencimentos e traçar cadeias de ligações genealógicas.

No entanto, é imprescindível enfatizar que é na interpenetração constante entre essas práticas de conhecimento que o território de Pedro Cubas é tecido. É na circunstância do encontro entre as tecnologias e técnicas sensíveis de percepção espacial que se efetiva nos Laudos que a permanência das populações quilombolas em suas terras seja garantida, permitindo que seus habitantes continuem a se deslocar, para firmar seu compromisso contínuo com a terra, com os *antigos* e com suas famílias.

Elaborados em conjunto, em padrão técnico e escrita realista, os primeiros Relatórios Antropológicos produzidos nesse contexto de reconhecimento de direitos territoriais consistiram, para determinadas populações ou grupos do Vale do Ribeira, nos primeiros estudos de base etnográfica. Nesse modelo de estudo, marcado por uma singular combinação de fontes¹⁰⁹ evidenciam-se os esforços em torno da comprovação da ‘ancestralidade da ocupação’ ou da ‘ocupação continuada’ de agrupamentos numa determinada área geográfica.

Nessa relação histórica, situa-se o eixo entre grupo e território, processo no qual se funda o direito à terra, de acordo com os termos jurídicos. Nesse sentido, conhecer as diferentes rotas de povoamento inicial e estratégias de ocupação estabelecidas sobre os

¹⁰⁹ O que inclui narrativas locais, relatos de cronistas e exploradores científicos, cartografias, dados arqueológicos, notificações de subdelegacias, censos demográficos, livros de terras, registros de batismos, registros da entrada de populações africanas em portos, trabalhos acadêmicos, entre outros.

territórios reivindicados (ou parcela deles) na região compreendida pelo Vale do Ribeira é condição necessária à abordagem da territorialidade das populações de remanescentes de quilombo e aos processos históricos a elas associados.

A perspectiva historicista da ocupação do espaço emerge nas peças técnicas referentes a Pedro Cubas por meio do levantamento de traços diacríticos recuperados em documentações, em dados arqueológicos e na memória do grupo, com vistas à reconstrução histórica do processo de entrada, ocupação e estratégias adaptativas desenvolvidas por seus antepassados. Com base nesses dados, seria possível determinar a localização histórica e a extensão do território ocupado. Tais elementos seriam necessários para a formulação de uma proposta de perímetro. A abordagem desse processo se realiza no relatório antropológico pela fixação de um ponto de origem, a partir do qual uma sucessão de eventos circunscritos no espaço é ajustada, em termos cronológicos, ao longo de linhas genealógicas.

Com base em documentação referente ao volume de produção e contingente de trabalhadores escravizados nas fazendas da região, os pesquisadores enfatizam a origem do predecessor Gregório Marinho a uma importante fazenda da região, de nome Caiacanga. Dessa fazenda, Gregório Marinho, junto a outros, teria fugido para habitar pequenas localidades situadas às margens do rio Ribeira. Partindo de registros de Livros de Terras e Livros de Batismos, os pesquisadores identificam a presença de diversas famílias de sobrenome Marinho em localidades como Pedro Cubas e Ivaporunduva.

Na estratégia de escrita do relatório antropológico, o Vale do Ribeira é apresentado como dado geográfico indiferente à vida que o envolve. A isso se segue o fato de esse tipo de descrição aparecer comumente na abertura da narrativa dos relatórios antropológicos como pano de fundo e ponto de partida para as incursões analíticas que se seguem. Ao longo do texto, o território emerge como ente dado, substrato-histórico anterior e independente dos processos de vida de que resulta – contexto para se pensar o ponto onde a histó-

ria começou e a complexidade de relações que sobre ele se desenvolveram, cenário sobre o qual uma trajetória ancestral específica se produziu. Abordagem distinta daquela cujo ponto de partida se dá segundo a compreensão de um conhecimento ambientalmente engajado, resultante de uma dinâmica histórica de práticas passadas e em mudança (Escobar, 2005, p. 143). Nessa acepção, pensar o modo de compreender e experienciar o mundo desses diferentes grupos, o jogo de relações por estes estabelecidas com o seu entorno não humano, implicaria uma reflexão etnograficamente orientada, de maneira a tornar visível ao nosso olhar como as pessoas criam e recriam ativamente seus mundos, não como entidades que lhes são exteriores, mas como intrinsecamente ligados a elas.

Nos desdobramentos da confecção das peças técnicas, a lógica genealógica do parentesco emergiu como um lugar importante para circunscrever e comprovar a existência do ‘território ancianamente ocupado’. Os diagramas e quadros genealógicos emergiram como estratégia retórica e textual das peças técnicas. A reconstrução genealógica das linhas de descendência permitiu aos pesquisadores apontarem para uma ocupação territorial estendida no tempo e no espaço.

Sob a perspectiva do reconhecimento, um território quilombola se define por suas ‘reminiscências’, a partir dos vestígios de um passado que perdura. Segundo as normativas que definem a escrita dos Relatórios Antropológicos, um território quilombola deve ser identificado, reconhecido e demarcado levando-se em conta as ‘reminiscências’ de uma dinâmica territorial concluída. Em seu propósito de comprovar a antiguidade da ocupação dessas populações sobre a terra, levando-se em conta ‘o percurso histórico vivido pelas gerações anteriores’, a normativa do Incra (IN57/2009) fixa que o vínculo desses grupos aos seus antepassados seja indicado, entre outros aspectos, mediante a identificação de traços diacríticos, como a existência de sítios que contenham ‘reminiscências históricas dos antigos quilombos’. Além disso, há a necessidade, evidenciada na abordagem antropológica dos relatórios, de identificar e reunir ‘elementos fáticos comprobatórios’ dessa existência passada,

cujo ‘percurso histórico’ deve ser traçado e fixado. Um passado que se estende ao longo de linhas cumulativas, cujas distâncias podem ser mensuradas em gerações. Assim, sob o esforço de se recuperar em pelos caminhos da ascendência, os rudimentos de um conjunto de práticas e saberes operantes no presente, o passado com o qual nos deparamos ao longo das peças técnicas se apresenta, frequentemente, sob a forma de vestígios: na localização das habitações em ruínas, na ênfase de relatos que evocam os quadros genealógicos numa direção única: a origem.

Nesse sentido, é importante notar a maneira como as fontes documentais são acionadas na estratégia textual dos relatórios de identificação, no privilégio que se dá a Livros de Terras e Registros de Batismo como recurso à busca por correspondência das relações postas em movimento nos relatos com o tempo linear, segmentar e esquemático dos documentos. Em vez de trazê-los à vida segundo sua dinâmica presente, a vida e as relações que se promulgam com a terra são aqui reivindicadas a partir de um passado concluído. Ao enunciar o parâmetro espacial da ancestralidade – ‘território anciamente ocupado’ (Itesp, 1998) – as normativas do Incra impõem aos Relatórios Antropológicos uma linearização do tempo, um englobamento do presente pelo passado. A terra emerge nos relatórios como testemunha de um fato consumado.

Dessa perspectiva, como explicar, sem deslocar-se da temporalidade posta pelos documentos estatais, que essas populações compõem seus caminhos com as *almas*? Ainda, que apontam para a relação de umas de suas famílias fundadoras, os Marinheiros, com os seres que habitam o mundo subaquático? O que nos descrevem essas pessoas, através de suas histórias e trajetórias, afasta-se de uma concepção linear da relação tempo-espço, por meio da qual só se compreende o vínculo profundo entre a terra e seus habitantes, como uma totalidade fechada e exterior, que se revela independente da percepção dos sujeitos. Essas narrativas e lugares não se encontram previamente definidos, como um texto ou um conjunto de pontos precisos e objetos estáveis, mas imersos numa forma específica de estar no mundo, que

se desenha e redesenha por um emaranhado de trilhas e caminhos; através do tempo e das histórias de seres que emergem das profundezas dos rios, ao longo de intermináveis jornadas. O caminhar dos habitantes de Pedro Cubas junto aos técnicos do Instituto de Terras e pesquisadores engendra uma nova dinâmica.

Gente da água, gente da terra

Os habitantes de Pedro Cubas mencionam, em suas histórias de fundação do bairro, o nome de Gregório Marinho, antepassado cuja trajetória e laços de parentesco parecem misturar-se aos de outros bairros negros do Vale do Ribeira (Mirales, 1998; Itesp, 1998; 2003). Os Marinheiros teriam sido a primeira família a habitar Pedro Cubas. Em torno desse predecessor, diferentes relatos encontrados na região explicam o seu aparecimento nessas terras. Segundo tais descrições, trata-se de um ser proveniente do mundo aquático, em determinada circunstância, foi desencantado, passando a habitar o mundo da *gente da terra*. Entre os relatos de moradores de Pedro Cubas, alguns trechos encontrados em estudos recentes sobre a região apresentam as seguintes versões:

Em Pedro Cubas de Cima, todos os moradores concordam na sua 'fundação' a partir da vinda dos Marinho e quase todos dizem deles descender. Entretanto, consideram que o primeiro Marinho era um negro d'água. Estes seres vivem num mundo localizado no fundo dos rios. Os rios seriam como que canais de comunicação entre os dois mundos e é comum que no fim da tarde pessoas do mundo d'água venham se refrescar na terra. Nessas ocasiões ainda podem ser vistos. Às vezes a gente da terra captura a gente da água, com redes, tarrafas, laços e cordas. Também é comum o negro d'água levar as mulheres da terra para o seu mundo. Há casos de homens e mulheres da água que foram capturados pela gente da terra. Quando isso ocorre, às vezes juntam-se à comunidade, casam, constituem

família e se tornam, com o passar das gerações, parentes de todos (...). Segundo eles, há notícias de outros negros d'água pegos em Ivaporunduva e Nhunguara (também da família Marinho) e em outros bairros negros (Itesp 1998).

Em Paes (2007), versão semelhante, também recolhida na comunidade de Pedro Cubas, narra a existência de um negro baixinho, habitante de um mundo localizado no fundo das águas:

Segundo este mito, ao passear pela superfície do rio, este negro encantou-se com uma escrava da região, a qual correspondeu aos seus sentimentos e passou a incentivar as vindas do negrinho. Planejando capturá-lo e fazê-lo perder seus poderes, essa escrava passou a preparar comida com sal para o negrinho, sem que ele desconfiasse, e aos poucos ele foi sendo amansado, até um dia em que a negra pediu auxílio para outras pessoas e, assim, conseguiu capturá-lo. Foi construído um tanque na terra para que ele conseguisse sobreviver; e a escrava e o negro d'água constituíram família, com seus descendentes sendo os moradores de Pedro Cubas. Como esse negro d'água não tinha nome, foi chamado Gregório Marinho. (Paes, 2007, p. 67-68)

O mito do negro d'água parece ser recorrente entre os diversos bairros da região. Em Ivaporunduva, versão semelhante à encontrada em Pedro Cubas explica a origem da mesma família Marinho. Relata-se que um homem teria recolhido uma *negrinha d'água* e a desencantado jogando-lhe sal. Esse homem, que ao desencantar a negrinha d'água a transformou em humana, teria se unido a ela e gerado muitos descendentes. Seriam estes a primeira família Marinho de Ivaporunduva. Outras versões, mais detalhadas, revelam ainda que a negrinha d'água possuía uma marca no pescoço, onde outrora possuía brânquias.

Um aspecto interessante é que, nos diferentes bairros em que os relatos foram recolhidos, independentemente de suas variações, a maioria das descrições relaciona o encontro entre a *gente d'água* e a *gente da terra*, fato que teria originado a família Marinho, como tendo ocorrido em Ivaporunduva. É intrigante notar que, entre as versões conhecidas, apenas em Ivaporunduva encontramos a descrição desse ser encantado em sua expressão feminina (a *negrinha d'água*). Fato que, talvez, lance luz sobre a composição de antigas trocas matrimoniais constituídas entre os bairros da região, hoje reconhecidos como Remanescentes de Quilombos.

Além do *negrinho* e da *negrinha d'água*, outros seres do mundo subaquático compõem a cosmologia dessas populações negras ribeirinhas, como bois d'água, cavalos d'água, dentre outros. Quando questionados sobre a presença desses seres encantados nos dias atuais, os moradores atribuem seu desaparecimento às enchentes e ao desmatamento provocado em áreas próximas aos rios e riachos, suas moradas.

A importância em se falar dos mitos, aqui, está no fato de esses seres encantados estarem presentes na *Recomendação das Almas*. Eles são lembrados pelos habitantes de Pedro Cubas à medida em que se movem e tecem os caminhos da procissão. Os mitos apontam que os habitantes de Pedro Cubas são *gente da água* (do fundo dela) tornada gente da terra. A conexão entre água e terra está presente em todo o território e essa relação é atualizada em algo em que eles pisam e atravessam o tempo todo.



Figura 1 - Sr. Sebastião e Dona Ana indo para a *capuava*.

Figura 2 - O retorno da colheita do milho.

Essa relação não é enfatizada por suas lideranças, porta-vozes da comunidade frente aos técnicos. Na conexão com estes, importa chamar atenção para a relação com o primeiro escravo fugido, garantia de seu reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. Mas para as pessoas, que nos dizem *aqui só dá parente*, a conexão entre o fundador e a terra é a transformação de *gente d'água* (do fundo dela) em gente que se desloca na terra, e tal relação é lembrada à medida que se movem e vão tecendo o mundo, na *Recomendação das Almas*, no envolvimento com a terra que habitam e as relações que dela derivam.

Nas texturas da terra

É na experiência do caminhar e no compromisso contínuo com a terra que a existência dos habitantes de Pedro Cubas se promulga e se entrelaça no lugar onde vivem. Em um contexto marcado pelo contínuo ir e vir de seus habitantes por entre as *trilhas dos antigos*, as roças e seus espaços complementares (quintais, terreiros, matas, rios e caminhos) emergem como domínio central em torno do qual os moradores de Pedro Cubas se relacionam, produzem conhecimentos e lutam pela permanência em suas terras.

Como em outras localidades quilombolas do Vale do Ribeira, em Pedro Cubas, *fazer a roça no sistema dos antigos* é um tema importante para os moradores. Fazer a roça, para essas populações, envolve ciclos de deslocamentos técnicas sensíveis de manejo e conhecimentos específicos relacionados a formas de perceber, identificar e classificar os diferentes espaços de cultivo. Esse conhecimento orienta as decisões sobre o *tipo de plantar e de colher* nesses espaços, e está interligado à maneira como os quilombolas de Pedro Cubas pensam e estabelecem relações entre si e com os múltiplos seres que coabitam esses ambientes.

Os mais antigos moradores usam o termo capuava para se referirem às áreas de plantio distantes das casas habitadas por suas famílias. É lugar que se trabalha longe. A longa permanência de seus

habitantes nos espaços que compreendem suas capuavas, roças e roçados ou na própria mata, muitas vezes, torna inviável o retorno diário às suas casas. Assim, moradias provisórias são edificadas para que possam dormir e estocar os alimentos produzidos. Tais edificações são designadas por paiol ou tarimba. Ao final de um ciclo de trabalho, que pode durar dias ou semanas, os moradores voltam para a suas casas, próximas à Vila de Santa Catarina.

As roças, ou *capuavas*, configuram lugares cujas dinâmicas de relações estão amplamente associadas ao domínio da casa. As casas, por sua vez, não podem ser dissociadas de seus quintais e terreiros, nos quais se destacam determinados tipos de cultivo que exigem um tipo específico de cuidado. É o caso das ervas com propriedades curativas, utilizadas nas *garrafadas de guiné*, as hortaliças e determinadas árvores frutíferas. Os terreiros das casas são locais que devem ser mantidos limpos, para que não sejam tomados pela mata e sirvam de abrigo a seres indesejados, como as cobras, por exemplo. Casas, quintais e terreiros mobilizam um trabalho constante para sua manutenção, esforço também verificado nas relações que neles, e entre eles, se atualizam.

Na constituição dessas múltiplas práticas e trajetos diários, as moradas em Pedro Cubas constituem uma referência de permanência para a experiência familiar cotidiana, ao passo que a roça torna-se um domínio em contínuo movimento. O modo como esses espaços são constituídos, pensados e vivenciados permite apontar para como os quilombolas de Pedro Cubas, à sua maneira, desenhem continuidades e descontinuidades, nem sempre visíveis, entre os distintos lugares.

Uma característica marcante das casas em Pedro Cubas é a sua transformação contínua, do ponto de vista de sua composição material e sua disposição espacial, ao longo do tempo. As cozinhas, construídas ao lado da estrutura principal, quase sempre estão voltadas para os *quintais*, onde são cultivadas determinadas ervas e pés de fruta. De tempos em tempos são reconstruídas e deslocadas. Esse deslocamento das moradas circunscreve-se a uma área, chama-

da por seus moradores de *terreno* ou *sítio*, cujo sistema de posse e gestão é familiar.

Como as pessoas, as roças também se deslocam na paisagem, de acordo com uma temporalidade específica. A permanência de uma roça em um mesmo lugar ao longo de um ciclo de cultivos pode durar alguns anos. Embora estejam em constante movimento e sendo continuamente refeitas, as roças podem ser transmitidas pelas famílias, ao longo das gerações. Uma mesma família pode ter roças e *capuavas* em diferentes localidades. As roças de arroz, de milho e de feijão são os tipos mais encontrados nesses espaços de cultivo e demandam formas coletivas de trabalho, chamadas localmente de *puxirões*¹¹⁰.

O que determina a abertura de uma *capuava* é o tipo de plantar e de colher. São denominados *capoeirão* a mata *virgem* derrubada pela primeira vez para abertura do roçado; *capoeira*, a roça *encapoeirada* pela mata, que será limpa e utilizada pela segunda vez; *capoeira fina* ou *capoeirinha fina*, a roça aberta pela terceira vez; e *tiguera*, a roça utilizada com frequência para o plantio. Sr. Sebastião enfatiza que, para identificar uma *terra boa* para o cultivo, é preciso perceber sua textura, seu cheiro e a presença de determinados seres.

Pegue um punhado de terra nas mãos e amasse: se a terra sair pelas mãos é porque ela não está firme, se não encontrar minhoca e não sentir seu cheiro, não está boa para plantio. Se estiver boa: retire um pouco da terra, faça um berço, coloque esterco, depois o palmito e jogue o capim por cima. Não pode colocar o capim por baixo para não azedar. Em alguns dias, retorna-se ao local para roçar a

¹¹⁰ *Puxirão* é o termo utilizado pelos habitantes de Pedro Cubas para se referirem ao trabalho conjunto de moradores em torno de atividades como a *roçada* (abertura de grandes áreas para as roças), o plantio, a colheita e a *quebragem*. Os *puxirões* podem envolver algumas famílias ou toda a localidade e são organizados por seu *dono*. Ao final de um dia de trabalho, o dono do *puxirão* é o responsável por fornecer a alimentação: *No puxirão, o almoço é o pagamento. Se for o dia todo, é baile*. Os *puxirões* também são organizados para barrear paredes de casas de pau-a-pique e *varação* de canoas.

plantação. Quem trabalha no sistema dos antigos não precisa jogar veneno. Mas os outros agricultores não gostam desse sistema, jogam o veneno e com isso matam também o palmito. (Explicações de Sr. Sebastião anotadas em caderno de campo)

A descrição do Sr. Sebastião aponta para algumas das características observadas em uma boa terra para o plantio. Nesse processo de identificação, diversas outras variáveis são consideradas, como o tipo de plantas e seres que habitam aquele ‘ambiente’. Uma boa roça para o plantio do arroz, desse modo, levará em conta a umidade do solo e da vegetação e, para o milho, os indicativos serão as árvores guapuruvu, a figueira e a guararema. No entanto, *fazer a roça no sistema dos antigos* é também compreender que *há uma época pra tudo*. O tempo de *roçar o mato miúdo* (junho), o tempo da *derrubada da mata* (agosto) e o *tempo da queimada* (quinze dias após a derrubada). Essa dinâmica espacial e temporal está relacionada aos preparativos que antecedem o *tempo das chuvas*. De modo semelhante, o tempo de plantio ocorre, preferencialmente, nos *meses que não tem “r”* e em lua minguante, para que a semente demore a crescer e as colheitas ocorram entre os meses de abril e maio. Dona Ana conta que antigamente, nos meses em que não chovia, os antigos, “que eram muito religiosos”, faziam penitência. Essa penitência acontecia, principalmente, no mês de novembro, mês em que se plantava arroz e milho. O trajeto percorrido pelas penitências é o mesmo da *Recomendação das Almas*. O ponto de chegada é a igreja localizada próxima ao cemitério, às margens do rio Ribeira.

Aqui em Pedro Cubas, quando fica um tempo sem chover, o pessoal chama de seca. Como os antigos eram muito religiosos, faziam a penitência. Os antigos iam até a Barra do Ribeira descalços. Chegavam numa baixada, lavavam os pés na água do Ribeira e colocavam seus tamancos para entrar na igreja. Daqui levavam a imagem de Santa Cruz,

Santa Luzia e Santa Catarina até a Barra. E de lá, da Igrejinha do Batatal, traziam outro Santo que ficava aqui na igreja de Pedro Cubas. (Dona Ana)

Verificamos que, quando o entremear entre suas casas e roças cessa, os habitantes de Pedro Cubas tornam a se deslocar na forma da penitência, confirmando o vínculo que estabelecem com a terra e entre si. Nesse sentido, para os habitantes de Pedro Cubas, há sempre um ir e vir no mundo ao longo da vida.

O que aprendi com o relato de Dona Ana e, de maneira geral, com as narrativas acionadas por outros moradores enquanto me explicavam sobre o modo de *fazer roça no sistema dos antigos*, foi que na experiência do caminhar e no compromisso contínuo com a terra¹¹¹ a existência dos habitantes de Pedro Cubas se promulga e se entrelaça com a paisagem que vivenciam.

Essa forma singular de estar no mundo se promulga quando ao menos três gerações diferentes deslocam-se para as *capuavas* para derrubar milho – *milho forte, pois é semente dos antigos* –; quando os pais ensinam sobre processos de construção e barreamento de uma casa aos filhos que acabaram de retornar para suas terras, por não terem encontrado vida melhor longe de suas famílias; e quando esses mesmos filhos, apoiados em experiências anteriores e apostando no futuro, insistem para que seus filhos e netos permaneçam *na terra*, junto a suas famílias.

O movimento na Luta

Entre os anos 1970 e 1980, houve um período de acirramento dos conflitos entre a população de Pedro Cubas e fazendeiros que se instalaram na região. Sr. Sebastião relata o caso de um poderoso fazendeiro chamado Abel, proveniente de Jundiáí, que passou a

¹¹¹ Compromisso tecido nos cuidados diários que a cercam, no modo como se reúnem para cultivar e celebrar, na maneira como pensam e se relacionam com as sementes, árvores e outros seres que habitam o ambiente, bem como na compreensão dos processos temporais implicados nessas relações.

comprar as terras que circundam o bairro e pressioná-los a saírem. Sob a ameaça de seus capangas, famílias inteiras foram despejadas, no meio da noite, debaixo de chuva, com a roça que haviam plantado aguardando colheita. Algumas vezes, conseguiram resistir e voltar às suas casas; em outras, tiveram que sair em busca de auxílio de juízes, autoridades políticas locais, advogados, pessoas a quem pudessem recorrer para comprovar que tinham o direito de permanecerem em suas terras. Ao todo, foram quatro despejos em meio a coações e emboscadas. A insegurança desse período levou parte da população de Pedro Cubas a partir, principalmente os mais jovens, para cidades como São Paulo, Curitiba, Rio de Janeiro e Sorocaba, em busca de melhores condições de vida.

Esse deslocamento dos moradores de Pedro Cubas para grandes centros urbanos e sua permanência prolongada nesses novos contextos produziu uma reconfiguração de noções e formas de relações dentro de um novo universo de experiências familiares, agora interconectadas a outras dinâmicas de espaço e tempo. Esta foi a trajetória de algumas lideranças de Pedro Cubas: partiram jovens, casaram-se, trabalharam, estudaram, aposentaram-se e decidiram retornar, deixando filhos, sobrinhos e uma rede de parentes onde estavam. Essa distensão das experiências familiares e de parentesco, provocada pelo deslocamento para as grandes cidades, aciona outros vínculos que passam a operar simultaneamente ao princípio da consanguinidade. Ao retornarem, esses agentes familiares são reconectados aos processos de vida local. Essa atualização das relações efetua-se no uso conjunto da terra, na reconstituição das relações de troca e dos laços de reciprocidade tecidos nos *puxirões* e na apropriação dos recursos, na dinâmica de cooperação familiar cotidiana da casa, nas trocas matrimoniais e na tradição sucessória e na lógica de circulação de seus habitantes junto a uma multiplicidade de agentes, o que confirma alianças em torno da luta pela terra.

O que as trajetórias dos habitantes de Pedro Cubas exemplificam é que, mais uma vez, suas relações não correspondem a princípios de permanência, mas de deslocamentos. Eles vão, mas, ao

retornar, ficam para continuar circulando. E o que permite esse contínuo deslocamento é justamente o entrelaçamento entre os laços de consanguinidade e os processos de vida local – performados nas relações, em seus modos de habitar e se engajar no mundo.

Desde o final da década de 90, tem ocorrido um movimento de retorno para Pedro Cubas de algumas famílias em função dos processos relativos à regularização fundiária e a iniciativas de desenvolvimento rural específicas aos Remanescentes das Comunidades de Quilombos. Há muitas referências a esses familiares que permaneceram nas grandes cidades, assim como as experiências de um período de grandes dificuldades vividas nas periferias e favelas em que moraram. Situações de vulnerabilidade advindas da condição de subempregados possibilitou-lhes uma importante compreensão do cenário político no qual estavam inseridos e das transformações políticas em curso no país¹¹².

Com o processo de constituição das associações quilombolas, os habitantes de Pedro Cubas passam a tecer outros movimentos e formas de engajamento como parte de um fazer político. Isso implica circular por outros espaços e estabelecer outros diálogos com os diversos agentes que chegam até eles (como antropólogos, biólogos, cartógrafos etc.) e, ao fazê-los, situar-se no tempo e no espaço de formas distintas. Ao caminhar junto à “gente dos papéis”, as lideranças de Pedro Cubas se engajam no tempo-espaço das reuniões e da circulação dos documentos. Aqui, o *tempo certo* não é dado pela textura da terra, a qual se segura nas mãos e se deixa escorrer pelos dedos para perceber se o solo está preparado para o plantio; é o tempo da capacidade de coletar assinaturas e carimbos entre pes-

¹¹² É importante destacar que, nesse período, entre o final da década de 1970 e o início da década de 1980, devido à crise de uma ditadura civil-militar que assolava o país, ocorrem as grandes greves operárias, a emergência de um partido de massas (Partido dos Trabalhadores), a reorganização de movimentos sindicais (Central Única dos Trabalhadores), entidades estudantis (União Nacional Estudantil), movimentos populares urbanos (entre muitos, destaca-se o Movimento Negro Unificado, em 1978) e rurais (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra). Ao retornar, esses grupos trazem consigo um saber, este sim exógeno, que os ajuda a compor suas associações quilombolas e organizações políticas locais.

soas e instâncias específicas. Nessa temporalidade, e no movimento que faz Pedro Cubas eclodir como um ‘território quilombola’, seus habitantes (*gente da terra*) e os pesquisadores e técnicos que chegam até eles (“gente dos papéis”) passam a circular à medida que os papéis circulam.

Gente da Terra, Gente dos papéis

Embora estudos acadêmicos, teses, dissertações, laudos antropológicos e documentos oficiais reafirmem a existência jurídica de duas comunidades, suas lideranças fazem-nos saber, de antemão, que “Pedro Cubas é uma coisa só”. Essas foram as palavras de Dona Dalva, em nossa primeira conversa, na tarde em que cheguei a Pedro Cubas. Assim, a questão que trago é que as divisões que os documentos oficiais traçam como correspondentes aos territórios de Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima se produzem a partir de um diálogo de inescapáveis equivocções. Produzem tensões porque estabelecem uma geometria não consoante às experiências e processos de vida local. Em seu esforço de objetivar, materializar e estabilizar uma dinâmica territorial específica, esses processos de vida locais são inscritos em uma relação de ordem associada a concepções econômicas e cartesianas do espaço.

A importância do debate em torno das Associações Quilombolas está em situar as distintas relações estabelecidas e apropriações práticas de instâncias estatais (Comeford, 2003) por pessoas que retornaram no final dos anos 1990 para Pedro Cubas e que passam a articular suas experiências, nesses grandes centros urbanos, aos processos de organização política em torno da efetivação de direitos territoriais. As associações são a entidade jurídica e representativa das comunidades, por meio das quais o Estado e as populações locais se articulam na negociação da questão quilombola. Chamo a atenção, neste debate, para os termos nos quais as lideran-

ças quilombolas são instadas a objetivar suas experiências, demandas e aspirações na interlocução que estabelecem com as diversas instâncias estatais¹¹³.

Os moradores, que foram e voltaram a partir das décadas de 1970 e 1980, aprenderam que era preciso dialogar com o Estado para garantir seus direitos à terra. Aprenderam isso caminhando com técnicos e pesquisadores. Caminhar com os agentes do Inca implicou compreender, portanto, a forma como pensa essa “gente dos papéis”.

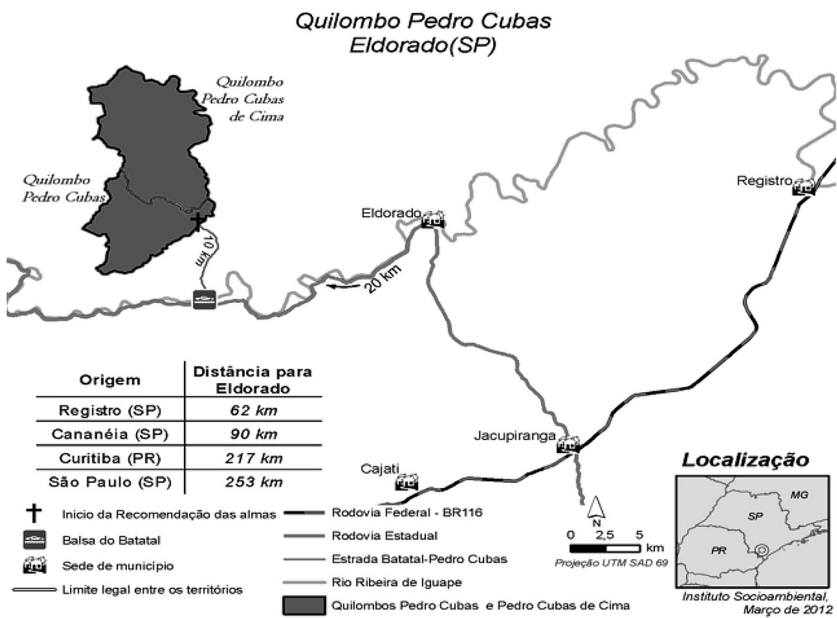


Figura 3— Mapa de Pedro Cubas com o trajeto percorrido pela *Recomendação das Almas*. Nele o território de Pedro Cubas é representado a partir da divisão estatal.

Fonte: ISA, Disponível em: www.quilombosdoribeira.org.br/media/Image/pedroCubas4.1.png - 27/01/2013

O caminhar da *Recomendação das Almas* é um dos momentos nos quais se dá o encontro entre a *gente da terra* e a “gente dos pa-

¹¹³ E em trabalhos não diretamente relacionados à questão quilombola, mas que se constituem como importante referência para a discussão de Sindicalismo Rural, como é o caso do trabalho de John Comerford (1999; 2003).

péis”. Há outros: nas reuniões de suas associações e entidades representativas com órgãos fundiários, nas visitas de campo de equipes de técnicos e pesquisadores das universidades. Os moradores de Pedro Cubas aprenderam, antes de Pedro Cubas de Cima, a andar com a “gente dos papéis”. Trata-se de um movimento que as lideranças de Pedro Cubas passaram a compor junto a pessoas que fazem uso de uma lógica estatal, como geógrafos, agrônomos, agrimensores, engenheiros cartográficos e cientistas sociais. A importância em se falar em Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima aqui está em mostrar como aqueles que aprenderam a caminhar primeiro com os agentes do Estado obtiveram a titulação de seu território. Enquanto os outros, que, por razões diversas, demoraram a constituir sua associação, e hoje não performizam essa outra forma de mover-se no mundo, ainda não tiveram seus direitos garantidos. Não performizam porque outras relações e linhas de tensão política estão em jogo em Pedro Cubas de Cima¹¹⁴. A afirmação de Dona Dalva sobre Pedro Cubas ser uma coisa só corresponde a uma tentativa, por parte das lideranças da Associação de Pedro Cubas de Cima, de compor outros caminhos e distintas formas de mover-se no mundo com essa “gente dos papéis” que chega até eles.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o fazer político dessas populações (via lideranças e associações) não implica a simples adoção de uma razão estatal. Em seus quintais ou enquanto caminham com as *almas* e os técnicos do Incra, outras razões, outras lógicas e outros agentes continuam operando. Assim, ainda que em meio às experiências de reconhecimento de direitos e gestão de territórios quilombolas a razão estatal se afigure determinante, e em algumas circunstâncias possa mesmo se sobrepor, esta também é ofuscada por outras razões ali contidas.

Entretanto, é importante insistir: não se trata aqui de empreender uma crítica a essa racionalidade que perpassa os documentos oficiais, mas de reafirmar que, sendo distintas, é na interpen-

¹¹⁴ Relações e linhas de tensões que interpenetram os domínios do parentesco e da religião.

tração entre esses modos de conhecer e tecer o mundo que Pedro Cubas se torna reconhecível aos olhos do Estado. É no ato de mapear, fixar perímetros, construir diagramas de parentesco e definir padrões de pertencimentos que direitos territoriais são garantidos. Pedro Cubas como acontecimento territorial está atrelado a essas maneiras distintas de conhecer e tecer o mundo.

Considerações finais

Neste trabalho, busquei refletir sobre as formas como os habitantes de Pedro Cubas concebem e produzem suas relações e as paisagens que vivenciam, bem como as tensões envolvidas em seus projetos de habitar, a partir de dois esforços analíticos. O primeiro esforço foi uma tentativa de apreender e enfatizar aquilo que, em campo, parecia delinear uma relação específica que os habitantes de Pedro Cubas tecem com a terra, a qual tem implicações no caminhar sobre ela (com os vivos, as *almas* e os técnicos do Incra). Nesse sentido, aponto que a singularidade das experiências espaciais dos habitantes de Pedro Cubas conforma-se enquanto caminham e nos inundam de histórias, em meio às *taperas*, *capuavas* e encruzilhadas, refazendo os caminhos trilhados por seus antepassados. Caminhos habitados por diferentes seres – *almas*, espíritos, *gente da água*, *gente da terra*, “gente do papel” – numa profusão de texturas, contornos, tonalidades e ritmos. Processos de conhecimento de um mundo que se move em “incomensuráveis ilhas de duração”.

O segundo esforço consistiu em uma tentativa de apreender, a partir dos relatórios técnicos acionados no processo de reconhecimento de Pedro Cubas como Remanescente de Quilombo, uma racionalidade outra, mobilizada por antropólogos e cientistas sociais, pessoas com as quais os habitantes de Pedro Cubas tecem alianças, em seus quintais, em seus caminhos, bem como nas reuniões, seminários e encontros nos quais se engajam, para poder fazer frente ao Estado, garantir a sua terra. A importância em enfatizar esse contraste foi demonstrar que, sendo distintos, é na

interpenetração entre esses modos de conhecer e tecer o mundo que Pedro Cubas se torna reconhecível aos olhos do Estado. Tais processos, em última instância, possibilitam que as dinâmicas de deslocamento dos habitantes de Pedro Cubas continuem operando.

Nesse sentido, é importante ressaltar que as populações que participam do processo de reconhecimento de um território quilombola se engajam e negociam ativamente esse processo. O esforço analítico está em delinear como esses deslocamentos se desenharam, ao mesmo tempo, no campo e na própria escrita; em buscar contrapor e experimentar abordagens cujo foco etnográfico não tomasse como dada a correspondência entre o modelo fornecido pelos laudos e um modo específico dos habitantes de Pedro Cubas de mover-se no mundo. Esta Pedro Cubas, “que é uma só”, que emerge como potência e um acontecimento em contínua reverberação no mundo foi o que neste texto busquei delinear.

Referências bibliográficas

ALVES, Y. A. *A casa raiz e o voo de suas folhas: família, movimento e casa entre os moradores de Pinheiro-MG*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. [1934]. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRIGHTMAN, M. Maps and clocks in Amazonia: the things of conversion and conservation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. v. 18, issue 3, 2012, p. 554-571.

COMERFORD, J. C. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política (Coleção Antropologia da Política, 5). 154 p, 1999.

_____. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismos e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidade? In: *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza*. São Paulo: ISA, 2004.

INCRA. Instrução normativa n° 57, Brasília, 2009. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/institucional/legislacao--/atos-inter-nos/instrucoes/file/243-instrucao-normativa-n-57-20102009>. Acesso em: 15 set. 2013.

INGOLD, T. To journey along a way of life: maps, wayfinding and navigation. In. *The perception of the environment: essays livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000, p. 219-242.

_____. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London; New York: Routledge's Taylor & Francis Group, 2011.

ITESP. *Relatório Técnico Científico da Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas*. São Paulo, 1998.

_____. *Relatório Técnico Científico da Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas de Cima*, São Paulo, 2003.

MARCELIN, L. H. *L'Invention de la famille afro-americaine: famille, parenté et domesticité parmi les noirs du Recôncavo da Bahia, Brésil*. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada no Museu Histórico Nacional. Rio de Janeiro: MN-UFRJ, 1996.

MIRALES, R. *A identidade quilombola da comunidade de Ivaporanduva e Pedro Cubas*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1998.

MORAWSKA VIANNA, C. A trilha dos papéis da usina hidrelétrica de Belo Monte: tecnologias de cálculo e a obliteração da perspectiva dos povos impactados. *Revista Antropológicas*, v. 25, 2014, p. 22-40.

PAES, G. S. M. *A “Recomendação das Almas” na Comunidade Remanescente de Quilombo Pedro Cubas*. 137 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SANTOS, A. R. *Nesse solo que vós estais, lembrai-vos que é de morrer*. Uma etnografia das práticas de caminhar, conhecer e mapear entre os habitantes de Pedro Cubas. 122 f. Dissertação (Mestrado). UFSCar, 2014.

DAS BIOGENÉTICAS, DISTINÇÕES E INCONSISTÊNCIAS. A PRODUÇÃO DE PEDIGREES EM REBANHOS ZEBUÍNOS BRASILEIROS

Natacha Simeí Leal

DNA descobre o verdadeiro pai de Backup, touro recordista de venda de sêmen. (Folha/ Uol, São Paulo, 18 de setembro de 2013)

Essa foi a manchete de uma matéria publicada no site de notícias Uol, em setembro de 2013. A reportagem anunciava que Backup, um famoso touro reprodutor da raça Nelore, recordista brasileiro de venda de sêmen, na época com 650 mil doses comercializadas, não era um filho de Fajardo como seu *pedigree* atestava.

A trajetória genealógica e reprodutiva de Backup foi apresentada por mim durante a III Reunião de Antropologia da Ciência e da Técnica realizada em Brasília no ano de 2011 e posteriormente publicada (Leal, 2012). O texto expunha os resultados iniciais de minha pesquisa de doutorado sobre a pecuária de gado de elite brasileira, um ramo da bovinocultura especializado na produção e comércio de animais de elevado mérito racial e estético, expostos e julgados em feiras agropecuárias, cujas células reprodutivas – sêmen ou embriões – comercializadas através de laboratórios e centrais de inseminação artificial são utilizadas para aprimorar a qualidade de espécimes comuns, de “corte”, e que por essas e outras

razões, não raramente, são vendidos por cifras milionárias em suntuosos leilões. Nesse texto, descrevi o porquê do sêmen de Backup ser tão requisitado por pecuaristas brasileiros.

A partir do trabalho de campo e conversas com técnicos e veterinários na central de inseminação artificial onde o touro vivia, o artigo demonstrava como Backup, um touro P.O. Puro de Origem, de genealogia conhecida e registrada, operava como uma marca que muitos criadores queriam trazer aos seus rebanhos. Backup era considerado um importante *raçador*, uma “Coca-cola” como afirmou um veterinário que trabalhava na central, porque era filho de um dos mais belos exemplares da raça Nelore, Fajardo, outro recordista de venda de sêmen.

O que eu não poderia prever era que precisamente o parentesco entre Fajardo e Backup, alguns anos depois, se tornaria protagonista de uma polêmica no meio agropecuário brasileiro.

A descoberta da verdadeira paternidade de Backup se deu porque a central de inseminação artificial responsável por comercializar o material genético do touro, em parceria com uma universidade paulista, participou de um estudo para a aplicação de seleção genômica dos principais reprodutores bovinos da raça Nelore no Brasil. A pesquisa visava organizar um banco de material biológico por meio de genotipagem de marcadores moleculares. Objetivava, assim, encontrar, em reprodutores cujo sêmen era bastante utilizado em acasalamentos dirigidos no país, a presença de certos genes que tanto permitissem prospectar a melhora da produção – como, produzir uma carne mais tenra e macia – quanto sugerissem a propensão a certas doenças ou anomalias. Para tanto, todos os animais que participavam do estudo foram submetidos a exames de DNA, entre eles Backup.

O fato é que a genealogia produzida a partir das informações genômicas de Backup era conflitante com seu registro genealógico oficial emitido pela ABCZ¹¹⁵, a Associação Brasileira de Criadores

¹¹⁵ A ABCZ é uma associação de classe de criadores de gado de origem zebuína no Brasil. Além de promover feiras agropecuárias, é a instituição responsável pelo controle racial de espécimes zebuínos no Brasil.

de Zebu. E tão logo que se atestou que a genética de Backup não era compatível com a de Fajardo, descobriu-se que seu pai era um outro reprodutor, o touro Gabinete.

Diante da descoberta do verdadeiro pai de Backup, a central de inseminação artificial responsável pelo comércio do sêmen do reprodutor lançou uma nota na imprensa para esclarecer a questão, e a Associação Brasileira dos Criadores de Zebu se comprometeu não só a alterar o registro genealógico do touro e de seus milhares de descendentes como a investigar, por exames de DNA, o parentesco de outros 29 reprodutores cujo sêmen é comercializado em centrais de inseminação artificial.

Mas algo nessa polêmica com Backup permaneceu no ar. Ninguém explicou exatamente como teria sido produzida a falsa paternidade do touro. Seria fruto de um erro na manipulação das paletas com doses de sêmen que deram origem ao animal por meio do procedimento de inseminação artificial? Ou seria mesmo uma manipulação intencional de seu parentesco?

Não cabe aqui investigar a fundo se a alteração do *pedigree* de Backup foi intencional ou não; deixemos isso para as instituições responsáveis pela regulação desse mercado. Mas toda essa polêmica suscita questões em torno dos efeitos produzidos pelo *pedigree*. O que exatamente *pedigrees* produzem? E como são produzidos *pedigrees*?

Este texto pretende responder a essas questões. Tomando como ponto de partida essa polêmica com Backup e em diálogo com uma literatura antropológica que trata da centralidade das genealogias na produção do parentesco, de humanos e não-humanos, o presente artigo pretende descrever aspectos do mercado de gado de elite brasileiro. Ademais, anseia discutir se os avanços das biotecnologias genéticas, tais como exames de DNA, seriam capazes de alterar os sentidos desse artefato, que é tanto um registro das relações entre ascendentes e descendentes capaz de organizar e documentar linhagens, famílias e atributos hereditários quanto um mecanismo que atesta e produz pureza e distinção.

Para tanto, *pedigrees* serão tratados neste artigo como um constructo, cujos sentidos e efeitos, indubitavelmente centrais para um mercado que se pauta pela produção de bovinos de genealogia conhecida e registrada, serão apresentados a partir de distintas perspectivas. O objetivo do artigo não é exatamente o de produzir uma definição precisa do que sejam *pedigrees*. Antes, pretende apresentar este artefato, caro aos saberes zootécnicos, mas também aos antropológicos, a partir de intermitentes disputas de perspectivas, que escondem e concomitantemente iluminam umas às outras e, assim, ajudam a descrever o controverso mercado de gado de *elite* brasileiro.

Os zebus brasileiros

Atualmente, mais de 80% dos bovinos abatidos no país são zebus, da raça Nelore, tais quais Backup. O país não exporta apenas a carne, mas também – através de biotecnologias como inseminação artificial e fertilização *in vitro*, que permitem comercializar sêmen ou embriões – a *genética* desses animais. Ademais, vende em suntuosos leilões os bovinos de *elite* mais caros do mundo, não coincidentemente de origem zebuína, da raça Nelore.

Os mais conhecidos criatórios de gado de zebu do Brasil se encontram em Uberaba, Minas Gerais. A cidade também sedia as mais importantes feiras de pecuária do país, a Associação Brasileira de Criadores de Gado de Zebu (ABCZ) e uma série de laboratórios, centrais de inseminação artificial de bovinos e empresas de insumos para o agronegócio. Há pelo menos um século, Uberaba¹¹⁶ é o epi-

¹¹⁶ A chegada em Uberaba funciona como uma paisagem-convite ao universo do gado de elite. A BR-050, que liga Santos a Brasília, é o principal acesso à cidade. No trecho dessa rodovia que corta Uberaba e conecta a localidade ao estado de São Paulo e à vizinha Uberlândia, é possível avistar uma série de laboratórios, centrais de inseminação artificial de bovinos, recintos onde ocorrem leilões e fazendas de gado indiano. Uberaba tem a alcunha de “Meca do Zebu” e um passeio desprezioso pelas ruas da cidade justifica o porquê do apelido. As mais importantes avenidas da cidade têm o nome dos zebuzeiros precursores. A maior rede de supermercados de Uberaba se chama Zebu, há uma rádio com o mesmo nome. Há ainda uma pizzaria, uma churrascaria e uma loja de sapatos chamadas Zebu. A principal agência de Turismo se chama Zebulândia. No único shopping center da cidade, os setores do estacionamento são separados por nomes de raças zebuínas, pode-se parar o carro nas áreas Brahman, Guzerá, Nelore, Gir e Indubrasil.

centro brasileiro, senão mundial, da pecuária de bovinos reprodutores de origem zebuína.

Entre o fim do século XIX e a década de 60 do século XX, fazendeiros e comerciantes do Triângulo Mineiro, especialmente de Uberaba, financiaram uma série de expedições à Índia com o intuito de trazer bovinos zebus ao Brasil. O objetivo dessas importações era abastecer as demandas da então emergente indústria de carnes congeladas capitaneada pela Inglaterra. Ao se adaptarem ao clima brasileiro e serem *raceados* por esses criadores *triangulinos*, zebus passaram a ocupar, massivamente, desde pelo menos a década de 60, as pastagens do centro-oeste, mas também do sudeste, norte e nordeste brasileiro, abastecendo, assim, as indústrias nacionais e internacionais da carne.

O êxito do zebu no Brasil se deu por conta de uma combinação de iniciativas. As importações de gado da Índia realizadas pelos criadores uberabenses e a organização destes em associações de classe, combinadas com o estímulo estatal para o desenvolvimento de saberes agrícolas e zootécnicos ao longo de toda a metade do século XX (Medrado, 2013), com o projeto político de avanço das fronteiras para o centro-oeste brasileiro, a “Marcha para o Oeste” (Bittar, 1999; Esterci, 2013), foram capazes de tornar os zebus não só um produto atraente para a indústria de carnes congeladas, mas um modelo racial e zootécnico para a “pecuária dos trópicos”. E talvez o ponto mais central e criativo dessa combinação de iniciativas tenha sido a maneira como os criadores dessas reses, *zebuzeiros*, estabeleceram os critérios para que zebus recebessem *pedigrees* a partir da década de 30 do século XX.

A organização de *pedigrees* para o melhoramento animal não é recente, tampouco é uma tecnologia brasileira. Desde pelo menos o século XVIII vem sendo realizada na Inglaterra. No país, que não só cultiva a produção de *pedigrees* de cachorros, bovinos e ovelhas, mas também da própria aristocracia (Silva, 2011), um criador, Robert Bakewell, desenvolveu um procedimento de seleção fundamental para o *raceamento* de rebanhos.

Bakewell foi pioneiro no método de *inbreeding* (em português, “consanguinidade incestuosa”). Através do uso de um mesmo *raçador* em acasalamentos consecutivos com suas descendentes diretas – filhas, netas e bisnetas – o *inbreeding* conseguia concentrar ao longo das gerações o *sangue* que fornece atributos e potencialidades, organizando, assim, linhagens e famílias.

As reses produzidas pelo método de *inbreeding*, que por serem mais puras eram consideradas *de elite*, eram utilizadas em acasalamentos dirigidos com espécimes mestiços, melhorando e apurando o rebanho. Mas eram os *pedigrees* publicados em *herd books* que atestavam não só o fluxo do sangue e o parentesco entre esses animais *raceados* como a nobreza e a distinção desses espécimes.

A antropóloga Sarah Franklin (2002) defende que o método de *inbreeding* inaugurado por Bakewell produziu uma alteração substancial na pecuária bovina britânica, e mesmo mundial, conforme demonstrei a seguir. As reses consideradas puras, que recebiam *pedigree* e, por essa razão, passavam a angariar um alto valor de mercado, muito mais que simples reprodutoras, se tornaram verdadeiros repositórios, de material genético, e de um ideal estético, engendrando assim, uma nova indústria, consolidada na Inglaterra e que veio a se destacar no Brasil anos mais tarde, de ‘estoque de sangue e *pedigree*’.

A indústria de ‘estoque de sangue e *pedigree*’ de zebus no Brasil, todavia, desde o início do século XX, tem algumas especificidades. O *raceamento* dos zebus se fez, e ainda se faz, ora pelo *refrescamento*, ora pela *concentração* do sangue de *raçadores* ao longo das gerações. Era necessário lidar com as contingências da suspensão ou da permissão das importações de gado da Índia.

Como poucos *pareadores* importados deram origem às principais linhagens bovinas, o rebanho zebuino brasileiro, desde as importações pioneiras, é bastante *consanguíneo*. Se em alguns momentos, com vistas a promover a permanência de certas características hereditárias ao longo das gerações, realizava-se o *inbreeding*, acasalamento entre indivíduos com elevado índice de parentesco, em ou-

tros se fez necessário promover cruzas entre espécimes não aparentados, tanto para evitar doenças ou anomalias congênitas quanto para multiplicar os rebanhos.

Esses criadores brasileiros, *zebuzeiros*, inventaram uma maneira própria de se selecionar, *racear*, comercializar gado e, assim, desenvolver os *pedigrees* de seus animais. E isso é muito valorizado no mercado de gado de *elite* contemporâneo. Entre outras razões, porque foram precisamente esses pecuaristas brasileiros que passaram a utilizar zebus para abastecer demandas alimentares.

Na Índia, o local de origem desses espécimes, os bovinos são considerados sagrados. Os hindus ortodoxos se recusam a matá-los e comer sua carne. Até pouco tempo, havia proibição de abate de bovinos em muitos estados indianos. Como a população é majoritariamente vegetariana, sua seleção não esteve direcionada à produção de carne. Esses bovinos eram criados à solta e ocupavam duas funções fundamentais: fornecer leite e servir de tração. Inclusive, nos diários e livros de memórias publicados pelos mascates e criadores de gado que foram à Índia buscar animais ao longo de toda a primeira metade do século XX (Godoy, 1889; Fortes, 2000), há interessantes passagens mostrando como os brasileiros, ao negociarem a compra de animais com camponeses indianos, garantiam que aqueles animais, ao virem para o Brasil, não virariam bifes¹¹⁷.

Em razão de sua origem, mas especialmente de seus contornos corporais que eram substancialmente diferentes dos contornos dos bovinos europeus (*Bos taurus taurus*), eram considerados “exóticos”. Charles Darwin ([1859] 2002), inclusive, no capítulo primeiro do clássico *Origem das espécies*, menciona que as diferenças entre bovinos europeus e indianos eram tamanhas, nos hábitos, na voz, mas, principalmente, em virtude dos cupins dos segundos, que o levaram a pensar que descendiam de ancestrais distintos.

Na Europa eram animais expostos em zoológicos, que, em virtude de seus cupins protuberantes, semelhantes a corcovas, eram

¹¹⁷ Como de fato aconteceu. Os reprodutores importados não eram abatidos, eram reprodutores utilizados em acasalamentos com rebanhos nacionais.

exibidos junto com camelos. E quando chegaram ao Brasil, massivamente, nas primeiras décadas do século XX, pelas mãos dos criadores *triangulinos*, pecuaristas que trabalhavam com outras raças, especialmente as de origem europeia, disputando o então emergente mercado da carne capitaneado pela Inglaterra, diziam que os zebus eram “selvagens”, que sua carne era “dura” e “fétida” e que esses animais do oriente jamais conseguiriam ser domesticados.

Tal resistência ao gado indiano gerou efeitos na seleção e mesmo no comércio desses animais. Na década de 20, por exemplo, houve um embargo da Inglaterra na compra de carne brasileira por estar muito *azebuada* (Medrado, 2013). Em virtude disso, nesse mesmo período, novas importações de gado da Índia vieram a ser completamente suspensas.

Em meio a essa resistência ao gado indiano, os *zebuzeiros* tiveram que enobrecer seus animais. Era preciso melhorar os descendentes desses bovinos importados. Era necessário provar que os zebus eram tão ou mais eficientes para a indústria da carne que os animais de origem europeia e, nesse processo, criadores *triangulinos* trabalharam de maneira muito original as ideias pureza e adaptação.

Os zebus eram “prolíferos” e “rústicos”. Reproduziam-se sem perder suas características morfológicas originais. Como na Índia também viviam num clima tropical, tinham alta tolerância ao calor e adaptaram-se bem aos sertões brasileiros, e, segundo zootecnistas e veterinários, teria sido esse o motivo que estimulou criadores brasileiros a realizarem as importações pioneiras.

Em comparação aos bovinos de origem europeia, eram mais altos, “pernudos”, locomoviam-se bem nas estradas brasileiras, além de se alimentarem de capins grosseiros. Todos esses fatores, certamente, foram decisivos para que ocupassem as fazendas do Triângulo Mineiro e, posteriormente, do Centro-Oeste, do Sudeste, do Nordeste e Norte do Brasil.

Desde as primeiras importações da virada do século XIX para o XX os rebanhos brasileiros começavam a se *azebuar*. Essa capacidade de adaptação do gado indiano aos sertões brasileiros foi funda-

mental para que se imprimisse no gado nativo, Curraleiro ou Pé-Duro, que aqui se desenvolveu desde a colonização a partir de cruzamentos não direcionados, características zebuínas como cupins e barbelas acentuadas. Mas os criadores de Uberaba, com vistas a melhorar seu gado para a indústria frigorífica, precisavam desenvolver espécimes “puros”, não “mestiços *azebuados*”. E a adaptação, isoladamente, não produzia pureza.

A pureza era passível de ser feita tanto por meio do controle do fluxo do sangue – e, portanto, em tudo aquilo que através de acasalamentos dirigidos é capaz de ser transmitido de geração para geração (como teria ensinado Bakewell) – quanto a partir do estabelecimento de um conjunto de critérios raciais que os próprios *zebuzeiros* de Uberaba vieram a inventar. E que, não obstante, estavam implícitos nos *pedigrees* organizados a partir da década de 30.

Naquela década, pecuaristas de Uberaba que mantinham espécimes importados ou que desenvolveram seus rebanhos a partir desses reprodutores se organizaram em uma associação de classe, a Sociedade Rural do Triângulo Mineiro¹¹⁸. Essa associação passou a emitir, por meio do estabelecimento de um Serviço de Registro Genealógico, os *pedigrees* de espécimes zebuínos.

Para que as reses recebessem *pedigree*, não bastava que seus criadores indicassem a família ou a origem de seus animais. Ou seja, o parentesco, isoladamente, expresso em relações de ascendência e descendência, não garantia o registro genealógico. Os animais deveriam ter um conjunto de atributos, avaliados por técnicos vinculados à associação, que atestava se eles tinham ou não os padrões de pureza racial.

¹¹⁸ Faz-se necessário trazer uma questão que deixo para desenvolver em outro texto e que foi tratada em minha tese de doutorado (Leal, 2014). Não é coincidência que, precisamente a partir da década de 30, as ações dessa sociedade de classe pecuaristas do Triângulo Mineiro tenham passado a ser bem-sucedidas. Foi com o governo Vargas que o movimento de integração nacional se consolida e que o Estado passa a incentivar a migração interna, explícita em grandes projetos, entre eles a Marcha para o Oeste. Vargas é sempre mencionado pelos criadores uberabenses como alguém que teria incentivado a pecuária zebuína, mas esse apoio estatal, que certamente gerou efeitos para o êxito da pecuária zebuína, no entanto, isoladamente não dá conta de explicar a maneira original como esses criadores desenvolveram os *pedigrees* de seus animais.

Ao analisar criticamente as técnicas de Bakewell e produzir uma história dos *pedigrees* de bovinos na Inglaterra, John Walton (1984) descreve que o *inbreeding* e a publicação regular de *herd books* popularizada pelo selecionador, não garantiam, exatamente produtividade e funcionalidade nos rebanhos, nem para a produção de carne, nem para a de leite. Acima de tudo, segundo o autor, *inbreeding* e *pedigree* atestavam a transmissão e o estabelecimento de atributos estéticos nos bovinos. E isso parece ter algumas ressonâncias com o caso da seleção de zebus brasileiros.

Criadores uberabenses estabeleceram que os animais de procedência mais fina, portanto, mais puros e aptos a receberem *pedigree*, deveriam ter orelhas protuberantes. E nesse período, passou-se a direcionar a seleção para desenvolvê-las nos rebanhos zebuínos.

Orelhas salientes não tornaram, exatamente, a carne dos zebus mais “macia” ou menos “fétida”, como argumentavam os criadores de gado europeu a respeito desses tipos. Tampouco fizeram com que esses bovinos engordassem ou reproduzissem com mais facilidade – isso já estava garantido pela capacidade de adaptação do gado indiano ao Brasil Central. Ou seja, as orelhas, definidoras da “pureza” do zebu, eram atributos que não exatamente melhoravam esses animais para a indústria frigorífica, mas que, paradoxalmente, enobreceram esse gado e seus criadores.

O zootecnista Octávio Domingues (1966), considerado o “patrono da zootecnia tropical” (ver Leal, 2014) já na década de 60 do século XX, tratou da ascensão dos zebus e também dos *zebuzeiros*. Ao discutir processos de seleção e melhoramento do gado indiano e suas funcionalidades para o mercado da carne, avaliou o porquê de desses espécimes, outrora considerados “exóticos”, a partir da década de 30 do século XX, com a publicação de *pedigrees*, terem passado a angariar alto valor de mercado.

Deu-se primeiro à conformação racial e não ao seu rendimento econômico. Isto tem uma explicação.

Nas raças europeias instala-se logo o órgão que fiscaliza a manutenção de sua pureza. No caso das raças indianas, estas foram importadas e só muitos anos depois que se começou o registro genealógico. Fez-se um padrão para cada raça e na busca de animais puros guiava-se pela presença de certos caracteres denunciadores de sua pureza. E os julgadores se esmeravam em descobrir características próprias, sem nenhuma atribuição econômica. Este é o caso das orelhas, cujo desenvolvimento se exige como sinal de pureza. O animal melhor, no caso zebu, era o de externo mais perfeito. Essa era a garantia de sua pureza. (Domingues, 1966, p. 260)

E prossegue:

[...] as raças indianas, ou na maioria delas, são ricas de características muito particulares, por vezes preciosas (forma da orelha, por exemplo, a orelha do Gir é uma obra de arte) e isto aguçou os peritos, no julgamento, e despertou, nos criadores, o instinto de colecionador, muito próprio do ser humano. Criar zebu passou a ser uma “cachaça”, tal a oportunidade de se poder colecionar boas cabeças, boas orelhas, bons chifres, boas gibas. E como todo colecionador, o zebuista não vacilava (e não vacila) em dar centenas de contos de reis por um belo par de orelhas, inimitáveis, pendentes de uma cabeça ultra convexa [...] (Domingues, 1966, p. 260)

Quando os zebus são enobrecidos, através da seleção de espécimes *de elite* com orelhas, barbelas e cupins acentuados, os pecuaristas uberabenses enriquecem. Como eram os proprietários dos zebus mais puros, vendiam-nos a novos interessados por verdadeiras fortunas¹¹⁹. Os *zebuzeiros*, desse modo, eram não só os donos

¹¹⁹ As historiadoras Rezende e Borges Lopes (2001, p. 98) destacam: No ano de 1941, o touro

destas reses, como os proprietários do saber necessário para criá-las, selecioná-las e também admirá-las. Desde então, esses criadores passaram a vender zebus reprodutores por eles selecionados, utilizados para melhorar a qualidade de animais encaminhados aos frigoríficos, por um alto valor de mercado.

Ademais, essa fórmula de produção de *pedigrees* e de pureza racial dos zebus brasileiros, desde pelo menos a década de 30, promoveu uma intrínseca relação entre esses *raçadores* e seus criadores, entre zebus e *zebuzeiros*. Esses fazendeiros tornam-se uma elite nacional, ao produzirem animais de *elite*.

Apesar de a produção contemporânea em massa de sêmen e embriões permitir a dissipação da genética desses animais em grande escala, haja vista a trajetória de Backup, a reputação e o valor dos principais reprodutores zebuínos brasileiros é proporcional à de seus selecionadores. As linhas genealógicas que compõem o *pedigree* desses animais, além de atestar os caminhos do *sangue* ou da *genética* de famílias ou linhagens bovinas, compõem uma genealogia dos selecionadores dessas reses. Tudo se passa como se cada geração bovina não só recebesse a influência de seus ascendentes, mas também de seus criadores e dos criadores de seus ascendentes.

Pedigrees dos zebus e dos zebuzeiros

A ABCZ, antiga Sociedade Rural do Triângulo Mineiro, emite os certificados que atestam pureza e as linhas de ascendência e descendência de bovinos zebus brasileiros, por meio de seu Serviço de Registro Genealógico. Esse serviço, o SRN, entendido pelos técnicos da associação como uma espécie de “cartórios de zebus”, é a instituição responsável em julgar se um animal pode ser considerado, de fato, um P.O. Puro de Origem.

Gir, Aragon, foi vendido por 500 mil cruzeiros. Em 1944, em uma exposição em Ribeirão Preto, o ministro Francisco Campos oferece ao criador uberabense Mario Franco 2,5 milhões de cruzeiros pelos reprodutores Nero e Mundial. No mesmo ano, a firma de importação Borges, e, Irmãos compra todos os bezerras Gir de Rodolfo Machado Borges e em janeiro de 1945, toda a produção de Torres Homem Rodrigues da Cunha por uma pequena fortuna, não especificada pelas autoras. Em 1945 acontece a maior transação concretizada no período: o reprodutor Tigre é adquirido por 1,2 milhão de cruzeiros.

É parte do trabalho do SRN acompanhar os “eventos” da vida de um bovino: concepção, nascimento e desmame. Assim, ao analisar o desenvolvimento dos bovinos até os 18 meses, quando se tornam adultos, avalia se contêm ou não os atributos raciais necessários para serem considerados P.O. Aos criadores interessados que seus espécimes tenham *pedigree*, cabe informar à associação a ocorrência desses “eventos” para que técnicos vão às suas propriedades avaliá-los, além de fornecer outra informação não menos fundamental: quem são os genitores da rês.

Um zebu Puro de Origem deve ter ascendentes que também são Puros de Origem. Possui, ancestrais que, como ele, foram avaliados racialmente por técnicos da ABCZ e em razão de seus atributos fenotípicos, reprodutivos e zootécnicos também receberam *pedigree*. Um P.O. tal qual atestam os certificados de registro genealógico, é pelo menos filho, neto e bisneto de outros P.O.

Certa vez, um criador entusiasta do Serviço Genealógico, cuja família há quatro gerações seleciona zebrus em Uberaba, em uma conversa, afirmou que as linhas de ascendência e descendência expressas em genealogias são capazes de documentar as potencialidades de um espécime. Os *pedigrees* são fundamentais, segundo o pecuarista, porque a partir da qualidade dos ancestrais é possível prever o futuro da progênie.

Você só vai conseguir saber se o animal é um grande *raçador* ou uma grande matriz através de sua progênie. Então é muito interessante, essa frase vinha antes nos certificados pra mostrar aos criadores a importância do registro genealógico, dos animais terem a genealogia, porque através da identificação dos ancestrais e do futuro das progênies que você vê todo o potencial de cada animal.

Esse criador, assim como muitos outros criadores e técnicos da ABCZ, aposta nas vicissitudes da hereditariedade; para ele, “a genética não mente”. Ela difunde ao longo das gerações informa-

ções fundamentais para o melhoramento dos rebanhos, atesta o fluxo do sangue que carrega atributos e potencialidades produtores de raça e pureza. Porque os P.O, ao menos a princípio, devem gerar outros P.O. E o *pedigree*, ao apresentar graficamente o parentesco, mas, sobretudo, por operar como uma prova documental que atesta semelhanças entre genitores e progênie, se torna uma ferramenta elementar para o aprimoramento de rebanhos, especialmente os de *elite*.

Por essas razões, a associação se empenha em evitar a falsificação de certificados de registros genealógicos: eles são fundamentais para que os zebus P.O angariem um maior valor de mercado. A ABCZ se cerca de uma combinação de tecnologias para evitar fraudes (apesar da polêmica com Fajardo e Backup indicar que elas ocorram), tanto as tradicionais, como a marcação em ferro e brasas de uma série de códigos nos animais, quanto as mais contemporâneas, como programas computacionais.

Se antigamente registros genealógicos de zebus eram armazenados em livros, os *herd books*, contemporaneamente a associação organiza essas informações em um banco de dados informatizado. Com comandos simples, é possível acessar a genealogia de cada animal, quando nasceu e desmamou e, se a rês for reprodutora, quantas doses de sêmen ou embriões produziu. O acesso a esses dados, inclusive, é público, qualquer interessado pode consultá-lo na página da internet da associação. Essa “máquina do parentesco” de zebus, capaz inclusive de produzir genealogias com todos os filhos de um reprodutor cujo sêmen é amplamente requisitado em acasalamentos dirigidos, como Backup, é especialmente utilizada para encontrar os atuais proprietários das reses quando arrematadas em leilões e para avaliar o grau de consanguinidade dos rebanhos.

As informações mais elementares do serviço de registro genealógico, no entanto, estão marcadas nos corpos dos animais. Ferretes em brasa marcam nesses bovinos uma série de códigos (numéricos e gráficos) que identificam os dados mais elementares do

certificado de registro genealógico. Nas orelhas grava-se a sequência numérica que identifica os genitores (pai e mãe) da rês. O “carimbo de era”, o último algarismo do ano de nascimento do animal, é marcado na face direita para indicar a idade do bovino.

Há também duas outras marcações que são essenciais para identificar a qualidade do animal: na perna direita, é gravada a marca do proprietário atual da rês; já na perna esquerda, permanecem o nome do criador, aquele que foi responsável pelo acasalamento que deu origem àquela rês em especial, o código numérico que a identifica e o carimbo da ABCZ, o “caranguejo”, que informa que aquele indivíduo recebeu *pedigree*. Quando um pecuarista observa um animal nas pistas de julgamento, em leilões e mesmo em centrais de inseminação artificial e laboratórios, portanto, visualiza quem ele é, quem é seu criador, o seu proprietário atual, seus pais e quando nasceu.

Marques e Villela (2016) lembram que no sertão de Pernambuco, famílias tradicionais também marcam com recortes as orelhas de suas cabras. Essas marcas, nomeadas *assinaturas*, mais que indicar a propriedade sobre esses animais, expressam segmentações socio-territoriais dos homens que a criaram. Na orelha direita, é feita uma marca comum a todos os criadores de mesma localidade (ou fazenda): em algumas gerações, esta terá sido a marca pessoal de um fazendeiro conhecido, um patriarca da região. Nas marcas da orelha esquerda, que são feitas anualmente, há o registro de seu atual proprietário e a qual casa pertence. Tais marcas, dizem os autores, concomitantemente fixas e suscetíveis às transformações no tempo, seriam efeito de um projeto genealógico maior, que não está exatamente expresso nos *pedigrees* elaborados pelos genealogistas ou mesmo pelos antropólogos, mas que, através destes animais, dão conta das dinâmicas de fragmentação e reagrupamento contínuas das famílias. Da centralidade do sangue para os sertanejos, que faz herança, mas também linhagens e troncos.

Apesar de não serem denominadas *assinaturas*, as marcas em zebus P.O. também funcionam como tal. Sugerem uma autoria so-

bre aquele espécime. Além de expressar as qualidades raciais dos próprios bovinos, à medida que explicitam quem são seus genitores (também P.O.), vinculam homens e bois. Tais expressões gráficas expressam distinção. Produzem memórias genealógicas dos caminhos do sangue das famílias bovinas, mas também do saber dos criadores em selecionar.

Há um saber genealógico fundamental na pecuária de gado de *elite* que todas essas tecnologias – as marcas em ferro em brasa, os programas computacionais e os certificados de registro genealógico – tentam assegurar. Um bom selecionador é aquele que conhece de genealogias bovinas com maestria, mas que também conhece genealogias humanas. É preciso saber que animais geram uma progênie com esta ou aquela característica. Também se faz necessário saber com quem se negocia. Como o prestígio e a notoriedade de um animal de *elite* são proporcionais aos de seu criador, faz parte do negócio adquirir reses daqueles criadores que são conhecidos pelo seu saber na seleção. E como esse mercado é marcado por uma lógica familista, já que *zebuzeiros* tradicionais atuam no ramo da bovinocultura há algumas gerações, é de bom tom conhecer genealogias humanas e que, não obstante, são construídas sempre em relação às genealogias bovinas.

Nos leilões e julgamentos, arenas públicas de compra, vendas e exposição de animais, e, sobretudo, no lócus onde a pecuária de gado de *elite* é ritualizada, é possível notar essa intrínseca relação entre bovinos e humanos. Com vistas a valorizar os atributos dos animais, leiloeiros ou juízes anunciam quantas doses de sêmen ou embriões produziram. Lembram das vicissitudes da linhagem da qual a rês faz parte trazendo à cena das pistas de leilões ou julgamentos a história das importações de gado da Índia que produziram as famílias zebuínas nacionais. Quando reforçam a semelhança física entre ascendentes e descendentes, lembram quantas cifras foram pagas aos pais, avós, bisavós e eventualmente filhos daquele animal. Mas outras trajetórias também são rememoradas: a dos criadores e até a dos criadores dos ascendentes e descendentes da rês.

Esses narradores, ao narrar genealogias bovinas, explanam genealogias humanas, histórias sobre as trajetórias familiares dos criadores das reses na bovinocultura zebuína brasileira. Memórias sobre outros animais que esses criadores fizeram, que, por terem características raciais exemplares, também foram leiloados por alto preço, relembrando, inclusive, para quem foram comercializados. Narrativas que ressaltam o saber do criador e de sua família em selecionar, os seus bons olhos para identificar, conhecer e desenvolver *pedigrees* bovinos e que, não obstante, assim como os atributos de suas reses, pode ser transmitido de geração em geração.

Há uma troca intermitente de influências na pecuária de gado de *elite*. Essas trocas não são tão somente da ordem financeira, as altas cifras pagas por um espécime no contexto de leilões ou os lucros advindos da venda de sêmen e embriões por laboratórios e centrais de inseminação artificial. Tampouco, exclusivamente, da ordem do simbolismo ou da representação. O intercâmbio de substâncias – sangue, ovócitos e sêmen – é fundamental para esse mercado.

Bovinos e bovinos, através do parentesco, intercambiam essas substâncias que fazem os atributos hereditários e os tornam, superiores, P.O. Criadores e criadores, ao adquirirem animais ou células reprodutivas uns dos outros, não apenas trocam sêmen, ovócitos ou sangue para melhorar seus rebanhos, mas estabelecem alianças de longa duração, fundamentais para a realização de negócios futuros. E a trajetória bem-sucedida de um criador está diretamente relacionada com a trajetória bem-sucedida do animal que selecionou e, logo, das substâncias daquele animal em especial, que certamente serão capazes de prover gerações futuras.

Fazendo uma analogia com os Hagen de Strathern (2010), as trocas de reputações e substâncias no mercado de gado de *elite* também produzem uma série de efeitos transformativos que, incessantemente, ativam outras relações que tornam visível a influência de coisas em pessoas, de pessoas em coisas, de coisas em coisas e de coisas e pessoas (neste caso específico, entre criadores e criadores, bovinos e bovinos e bovinos e criadores).

Segundo Strathern, os objetos entre os Hagen não são apenas uma representação das pessoas, estão em constante relação com elas. Pessoas e coisas são destacáveis e concomitantemente parte umas das outras. Portanto, nas trocas, há um fluxo de influências, de substâncias e de reputações, entre coisas e pessoas. Cada troca dos Hagen, afirma a autora, produz uma série de efeitos transformativos. Homens e coisas destacam de si algo que é completamente distinto daquilo que conseguem absorver de volta. As relações, nesse sentido, através do fluxo de substâncias e reputações, são sempre ampliadas e cumulativas. Essas transformações, que incessantemente ativam novas relações, tornam visíveis as influências de coisas em pessoas, de pessoas em coisas, de coisas em coisas e de pessoas em pessoas.

As influências entre criadores e criadores, bovinos e bovinos e bovinos e criadores também são incessantemente transformadas no mercado de *elite* e, não obstante, expressas nos registros genealógicos. *Pedigrees*, enquanto um repositório de influências, atestam o parentesco entre os bovinos, bem como as trocas – de reputações, saberes, reses, substâncias e muito dinheiro – entre os pecuaristas. Ao contrário do que possa se imaginar, as genealogias dos zebus P.O. brasileiros não são fixas e estáveis, são suscetíveis a atualizações.

Cada vez que um descendente ou ascendente de uma rês ganha uma premiação em uma feira de pecuária, é vendido por cifras milionárias. Seu criador, quando bate um recorde de venda de sêmen ou angaria maior reconhecimento no mercado, os *pedigrees*, aparentemente fixos, inalteráveis, ganham um outro estatuto.

As biotecnologias, o parentesco e o *pedigree*

O trabalho da antropóloga Rebecca Cassidy (2009) sobre o mercado de cavalos raçadores na Inglaterra permite algumas aproximações com o mercado de zebus de *elite* brasileiro. Tal como no Brasil, equinos ingleses de elevado mérito racial e estético que participam de corridas bastante apreciadas pela população são comercializados em leilões por cifras elevadas, são de propriedade de uma

elite bastante restrita e a produção de seu valor está diretamente relacionada ao seu *pedigree*.

Cassidy (2009) argumenta que os *pedigrees* desses animais operam como a imagem central dessa indústria de “estoque de sangue” e lembra que nos leilões, potros, em vias de desenvolver a conformação racial plena indicadora de sua pureza, são adquiridos por um alto preço em razão de seu *pedigree*. A compra desses jovens animais, afirma a autora, opera como uma aposta, tanto no sangue de linhagens e de família equinas quanto na reputação e nos saberes dos selecionadores desses animais.

As corridas e a seleção dirigida de cavalos na Inglaterra, lembra Cassidy, é um “esporte de reis”. Segundo a autora, *pedigrees*, muito além de representar a qualidade individual desses cavalos, remontam à trajetória dessa indústria, que se fundamentou historicamente sob critérios aristocratas, hereditários e patriarcais. A autora defende que *pedigrees* produzem memórias, a história de uma indústria que tem muito a dizer sobre a elite inglesa que seleciona esses animais, que também foi constituída a partir de critérios aristocratas, hereditários e patriarcais.

Para Cassidy, não é coincidência que esses cavalos sejam selecionados por famílias com brasão, que como seus equinos tem *pedigree*, concentram em suas mãos há algumas gerações o “sangue” desses cavalos. Há grupos familiares, nomeados “guardiões de sangue”, que controlam as novas cruzas e seleções. O mercado inglês de cavalos raçadores, afirma a autora, passa pelo crivo dessas famílias e está orientado por um idioma de parentesco que relaciona humanos e não humanos.

O mercado de zebus reprodutores no Brasil também se faz através de uma retórica de parentesco. Assim como descreve Cassidy sobre o mercado de cavalos raçadores, há algumas gerações, algumas famílias de *zebuzeiros* selecionam algumas famílias de zebus. Como já afirmei, o controle do fluxo do sangue dos zebus importados e a publicação regular de *pedigrees* não só aprimoraram os rebanhos nacionais e tornaram esses espécimes, outrora considerados

“selvagens”, um modelo estético e reprodutivo, como também organizou no país uma elite de selecionadores bastante influente econômica e politicamente. Esses pecuaristas não estão apenas em fazendas, laboratórios e leilões, comprando e selecionando zebus, mas em “parceria” com instituições estatais (empresas de pesquisa agropecuária, universidades) e até mesmo ocupando cargos legislativos, pautando as demandas do setor agropecuário.

Diferentemente dos selecionadores de cavalos na Inglaterra estudados por Cassidy, que se recusam a utilizar biotecnologias temendo que o uso de células reprodutivas congeladas seja capaz de dissipar o caráter nobre do sangue de seus raçadores, *zebuzeiros* são afeitos a mais misturas e biotecnologias, e não apenas em razão das necessidades zootécnicas de ora *refrescar*, ora *concentrar* o sangue de seus planteis. Isso se dá em virtude das demandas do mercado da carne, que utiliza a genética de *raçadores* P.O. para aprimorar rebanhos; desde a década de 60, inseminações artificiais são realizadas massivamente no Brasil. Atualmente, o país é o que realiza a maior quantidade de fertilizações *in vitro* de bovinos no mundo. Ademais, está à frente em processos de clonagem (Leal, 2016).

O uso dessas biotecnologias, inclusive, é o que permite o retorno do investimento na compra por altas cifras de espécimes de *elite* nos leilões. Com uma única coleta de sêmen é possível gerar mais de 300 doses comercializáveis por centrais e laboratórios. Backup, por exemplo, teria vendido mais de 650 mil doses. Supondo que cada uma delas custasse 80 reais, o touro já teria gerado mais de 52 milhões de reais aos seus donos.

Processos de inseminação artificial são bastante populares no Brasil. São tanto realizados em fêmeas P.O., prospectando gerar uma progênie que também possa ser considerada P.O., quanto em fêmeas comuns, aprimorando, assim, a qualidade dos espécimes que serão abatidos. Foram as fertilizações *in vitro*, no entanto, conforme afirmam criadores e zootecnistas, que provocaram uma verdadeira “revolução” na pecuária. Ao permitirem a concepção fora do corpo das vacas, viabilizam a produção de embriões em larga

escala. Através da mistura de sêmen e óvulos em estufa, produzem-se embriões que são gestados nos corpos de “vacas receptoras”, barrigas de aluguel. Desta maneira, vários filhos de mesma mãe e de mesmo pai podem ser gerados concomitantemente.

O fato é que as fertilizações *in vitro* e as inseminações artificiais venceram as barreiras do tempo na concepção e gestação de progênies, e, logo, da produção de parentesco entre zebus brasileiros. Com o uso de células reprodutivas congeladas (sêmen ou ovócitos), é possível realizar acasalamentos entre reses que já faleceram. Além disso, ajudaram a organizar um comércio bastante pujante: o de *prenhez*s. Muitos criadores adquirem em leilões espécimes que ainda nem nasceram, promessas, na esperança de serem tão excepcionais quanto seus pais. A venda dessas *prenhez*s, inclusive, é o que traz o retorno financeiro aos proprietários de fêmeas de *elite*, aos donos das progenitoras que doaram seus óvulos para desenvolver esses embriões comercializados em leilões.

Ainda que há décadas o uso desses recursos tecnológicos venha “democratizando” a genética dos zebus, conforme afirmam zootecnistas, veterinários e criadores, permitindo que, por meio do comércio de sêmen e *prenhez*s de P.O., pecuaristas de gado de corte e de *elite* melhorem seus plantéis, uma seleta lógica de produção de famílias bovinas segue fundamental para pecuária, em especial ao segmento de *elite*.

Todos os zebus brasileiros, por pertencerem à mesma raça e terem origem ancestral comum, são parentes. Sejam eles utilizados para corte ou enquanto reprodutores, são necessariamente descendentes dos animais importados da Índia. Em razão das tecnologias reprodutivas que permitem a realização de acasalamentos dirigidos por meio do uso de células reprodutivas, animais de *elite* e de corte podem ter os mesmíssimos genitores. Mas há camadas que os separam. E isso se dá tanto pela diferença de manejo entre esses espécimes — os primeiros são alimentados e tratados para se transformarem em “carcaças”, e os segundos, para serem modelos raciais — quanto pela centralidade dos *pedigrees* para a pecuária de *elite*.

Um pecuarista de gado de corte, como um de *elite*, está atento à produção de animais de raça (não sem razão utilizam o sêmen de espécimes de *elite* em suas fêmeas). Esta gera uniformidade nos rebanhos o que facilita a produção nas maneiras de desenvolver o manejo – alimentação, controle de doenças ou verminoses, acasalamentos dirigidos –, no abate e na produção de carcaças uniformes. Esses criadores querem aprimorar a qualidade dos seus rebanhos; por isso, utilizam células reprodutivas de espécimes P.O's. Mas seu gado, ao ser abatido, não angaria mais preço se tiver registro genealógico. E isso produz uma diferença elementar nos sentidos que o parentesco tem para espécimes de corte e espécimes de *elite*.

O trabalho de David Schneider (1968) sobre o parentesco euroamericano dá algumas pistas para entender a produção de *pedigrees* dos zebus brasileiros. O antropólogo defende que nos Estados Unidos o parentesco é definido, sobretudo, em termos biogenéticos. As leis, os costumes e o casamento, todavia, baseados em relações de aliança e afinidade, também podem produzir parentesco. O estatuto dessas relações pode ser alterado: com o fim de um matrimônio, esposa e marido deixam de ser parentes. Mas para os americanos, segundo Schneider, tudo aquilo que é da ordem da biologia – o parentesco de sangue – é imutável.

Ao analisar o potencial combinatório da substância e do código que conformam a ideia do parentesco nos Estados Unidos, Schneider trabalha com os efeitos da combinação e separação desses elementos (Carsten, 2004). Aponta que nos Estados Unidos há três classes de parentes: os *in law*, os naturais e os de sangue. Os primeiros são parentes por meio da lei e do costume, pelo código de conduta; são esposas ou maridos, madrastas, padrastos, cunhados ou enteados. Seu parentesco se constitui em virtude das relações que estabelecem e não por compartilharem substâncias biogenéticas. Os segundos compartilham substâncias hereditárias, mas suas relações são estabelecidas, exclusivamente pela natureza, pela biogenética. Um bom exemplo são os “filhos ilegítimos”, cujos genitores biológicos não são os pais com quem conviveram.

A última classe de parentes é o de sangue. Estes – pais, mães, irmãos, filhos, tios, sobrinhos, avós – compartilham tanto substâncias quanto códigos de conduta. Suas relações são definidas pela lei e pela biologia. Porque o sangue, segundo Schneider, é uma substância que gera vínculos que estão além do compartilhamento de atributos biogenéticos; ele produz relações de identidade. Além da constituição biológica comum, um mesmo sangue é capaz de gerar efeitos no temperamento, na fisionomia e nos hábitos.

Tomando a análise de Schneider para iluminar a pecuária zebruína brasileira, é interessante pensar que ter um mesmo “pai” ou uma mesma “mãe” não garante o mesmíssimo estatuto aos bovinos. Para um espécime de corte, basta ter a herança biogenética, as substâncias que garantem uma conformação racial comum, e as tecnologias reprodutivas têm contribuído, decisivamente para isso.

Já aos animais de *elite* são necessários a substância e o código de conduta: o sangue, os genes, a influência de seus selecionadores e dos criadores de seus selecionadores, dos prêmios ganhos em feiras de pecuária, da quantidade de sêmen ou ovócitos comercializados, dos índices de produtividade expressos por índices de programas de melhoramento genético, em suma, tudo aquilo que, processualmente, faz seu *pedigree*.

Há uma expressão recorrentemente utilizada em leilões de gado de *elite* que ajuda a elucidar essa diferença. Quando o leiloeiro quer ressaltar a potencialidade de uma rês, lembra que ela é *irmã própria* de um outro indivíduo que fez sucesso nas pistas de julgamento ou foi vendido por cifras milionárias em leilões. Ser *irmão próprio*, mais que ter o mesmo pai e a mesma mãe, e portanto, os mesmos avós e bisavós, é compartilhar uma fórmula – biológica e cultural – bem-sucedida, o êxito de um mesmo *pedigree*.

Em *After nature* (1992), ao atualizar o legado de Schneider, Marilyn Strathern defende que o uso de tecnologias de concepção assistida deslocou o status da natureza e dos fatos biológicos da reprodução na produção de parentesco. E não porque a natureza ou a biologia tenham desaparecido, ao contrário, elas se tornaram ainda mais evidentes.

Se antes as relações de parentesco estavam baseadas, como teria defendido Schneider, pelos fatos biológicos da reprodução que poderiam ser socialmente reconhecidos ou não, com as tecnologias reprodutivas o parentesco se torna, concomitantemente, dos domínios da natureza e da cultura. Quanto mais as tecnologias explicitam os efeitos da natureza na produção de parentesco, defende Strathern, mais regulamentação e intervenção sociais são necessárias para determiná-los. Isso parece ter algumas ressonâncias na produção de *pedigrees*, e, logo, do parentesco de espécimes de elite brasileiros.

A produção de *pedigrees* na pecuária de gado de elite transforma atributos transmitidos hereditariamente em um conceito. Em associação com as tecnologias reprodutivas (fundamentais para engendrar toda uma cadeia que produz e comercializa sêmen, ovócitos, embriões e reprodutores, além de carcaças encaminhadas aos frigoríficos), permite muito mais que a expressão de vínculos biogenéticos. Espécimes P.O. são, sobretudo, um modelo - genealógico, estético e reprodutivo – que, por sua excelência, quer ser replicado.

Como nos lembra Mary Bouquet (1996), *pedigrees* são constructos. A observação de árvores genealógicas, segundo a autora, deve nos induzir a pensar sobre o trabalho seletivo daqueles que as desenvolveram ao dispor nelas saberes e relações, que são muito mais que vínculos de filiação, ascendência ou descendência. Esses registros, lembra a antropóloga, ao contrário de serem fixos ou estáticos, estabelecem sintonias sutis entre distintas cronologias e indivíduos. As conexões que estabelecem mascaram, omitem e atuam uma série de relações.

Os *pedigrees* dos zebus brasileiros são exemplares para pensar com Bouquet. Não se restringem à expressão gráfica dos caminhos do sangue exibidas em programas computacionais ou em *herd books*, porque são, sobretudo, constructos, artefatos incessantemente produzidos. Tudo aquilo que conecta ancestrais e descendentes, e está implícito nessas linhas genealógicas, é atualizado e

transformado pelas indubitáveis influências da natureza (a semelhança fenotípica, a genômica, os mecanismos de hereditariedade) e da cultura (as premiações ganhas em feiras agropecuárias, o saber e a reputação de seus selecionadores, os índices de programas de melhoramento). E a controversa trajetória de Backup é capaz de ilustrar isso.

De volta a Backup

Voltemos a Backup. O touro, mesmo antes da polêmica com seu DNA, era controverso. Apesar de ser um P.O., tinha um chifre protuberante, torto, distinto do padrão de sua raça. Os córneos de Backup não permitiam que ele participasse das pistas de julgamento de feiras de pecuária, ele não foi comercializado por cifras milionárias em um leilão. Ademais, seu criador era um produtor de animais de corte, não de *raçadores*. Backup, quando jovem, não era considerado de *elite*.

O touro foi descoberto, por assim dizer, em um programa de melhoramento. Por meio da análise fenotípica individual, da capacidade da rês em produzir grandes quantidades de ovócitos ou sêmen e de ganhar peso, esses programas produzem indicadores matemáticos gerais nomeados como ‘valores genéticos’. Através de acasalamentos dirigidos e corretivos entre esta ou aquela rês, espera-se que os descendentes tenham valores genéticos semelhantes ou superiores aos de seus ascendentes.

Programas de melhoramento são pautados por um idioma genealógico. Indubitavelmente fundamentados nos mecanismos de hereditariedade e na *performance* do sangue (Bouquet, 1988) transmitido de geração em geração, ao avaliar a qualidade genética dos animais, valorizam *pedigrees*. Com o intuito de produzir espécimes superiores para o mercado da carne, certamente, se relacionam com o mercado de *elite*. Os descendentes de animais de *elite* - P.O’s de genealogia conhecida e registrada que competem nos julgamentos de feiras de pecuária - submetidos a essas avaliações, em razão

de atributos hereditários, devem ser racialmente iguais ou superiores aos seus pais. E esse era o caso de Backup.

Foi o ‘valor genético’ e não exatamente os contornos corporais exemplares que aguçou os olhos da central de inseminação artificial que quis negociar o sêmen de Backup. Mas eram precisamente as influências de seu pai, Fajardo, que garantiam sua distinção e que, não obstante, eram sucessivamente acionadas pela central para valorizar seu material genético.

Antes de Backup ter batido todos os recordes de venda de sêmen no Brasil, era o seu pai, Fajardo¹²⁰, que ocupava essa posição. A trajetória bem-sucedida de Fajardo nas pistas de julgamento, inclusive, foi fundamental para a trajetória de seu criador. Conforme Kas (2009) descreve, o touro era de propriedade de um pequeno fazendeiro quando, ainda garrote, foi levado a uma feira agropecuária do interior do Paraná. Um criador do oeste paulista, cujo pai já atuava na pecuária de *elite*, ao avistar o touro, não teve dúvida em adquiri-lo. Naquela mesma feira, Fajardo foi o grande campeão do julgamento e, assim, ganhou todos os julgamentos de que participou, tornando o criatório de seu novo proprietário conhecido e prestigiado no mercado.

Backup e Fajardo foram contemporâneos. Os dois, inclusive, tinham o sêmen comercializado pela mesma central de inseminação artificial. A semelhança física entre os touros e a capacidade de produzir boas filhas era propagandeada no mercado de gado de *elite*. O parentesco de sangue entre eles foi preponderante para valorizar e produzir o *pedigree* de ambos.

Como os descendentes de Backup, que também o eram de Fajardo, se destacavam nas pistas de julgamentos, seu sêmen passou a ser utilizado massivamente para produzir outros *raçadores*. O touro, então, apesar de seus córneos, processualmente, passou a ser considerado um espécime de *elite*.

¹²⁰ A trajetória bem-sucedida de Fajardo foi narrada pelo jornalista Roberto Kaz em uma matéria na *Revista Piauí* e recentemente publicada em uma obra, *Livro dos animais* (2016), que reúne perfis de 21 bichos.

Mesmo após o resultado do DNA, o sêmen do reprodutor continuou sendo muito requisitado por pecuaristas e não apenas em razão de seu ‘valor genético’. Backup não perdeu seu registro genealógico na ABCZ, continuou sendo considerado um bovino com distinção. De um lado, porque seu genitor verdadeiro, Gabinete, apesar de menos conhecido e prestigiado que Fajardo, também era um P.O., ou seja, ele garantia que Backup também o fosse. De outro, porque “inconsistências” de parentesco parecem ser um fato recorrente na produção de *pedigrees* animais.

Rebecca Cassidy (2009) trata dessa questão em seu trabalho sobre a seleção de cavalos na Inglaterra. A antropóloga lembra que as primeiras publicações regulares de genealogias de equinos na virada do século XVIII para o XIX continham uma série de “inconsistências”. Não havia registro exato da data de nascimento dos animais e muitos ascendentes de espécimes que participavam das corridas, que em tese também tinham *pedigree*, eram completamente desconhecidos. Alguns livros genealógicos, desenvolvidos por criadores específicos, eram “desonestos”. Segundo a antropóloga eram “ficções” que queriam atestar a qualidade de certos traços genealógicos e da concentração de “bom sangue” em certas linhagens.

No caso brasileiro não é diferente. É sabido, por exemplo, que em virtude da proibição da importação de *raçadores* indianos, botijões de sêmen de espécimes daquele país foram trazidos clandestinamente ao Brasil nas décadas de 70 e 80. E que alguns criadores, com vistas a *refrescar* o sangue de seus plantéis, utilizaram esse sêmen em acasalamentos com vacas brasileiras. Por não haver naquele período regulamentação no Brasil que atestasse as genealogias de animais indianos, os genitores de parte dos espécimes produzidos nesses acasalamentos não foram oficialmente reconhecidos.

A falsa paternidade de Backup, portanto, não era exatamente uma novidade no mercado de zebus de *elite* brasileiro. Mas a possibilidade de submeter *raçadores* a exames de DNA ilumina uma velha e onipresente questão de indústrias de estoque de sangue que pe-

cuaristas e associações de criadores tentam controlar: a possibilidade de falsificação do parentesco nos registros genealógicos.

Em outro contexto etnográfico, mas que também trata dos efeitos produzidos pelo DNA, Claudia Fonseca (2002) indaga se a garantia pela justiça brasileira de realização de exames de paternidade, de fato, assegura o protagonismo feminino. De maneira provocativa, ao evocar uma célebre personagem da literatura brasileira, Capitu, analisa que se de um lado esses exames permitem o acesso a direitos, como pensões alimentícias, ao mesmo tempo colocam em cheque uma possibilidade de escolha que antes do advento da biotecnologia ficava a cargo das mulheres: definir quem seria o pai de seus filhos.

Fazendo uma analogia com os enunciados de Fonseca, a paternidade dos zebus de *elite* brasileiros, antes dos exames de DNA, também era uma escolha assegurada pelos criadores dessas reses. Eram eles que anunciavam e determinavam, de distintas maneiras – realizando acasalamentos dirigidos ou eventualmente alterando genealogias – quem eram os genitores de suas reses.

Do ponto de vista da transmissão de características hereditárias, a escolha dos pais de um bovino, ao permitir o controle dos caminhos do sangue, é essencial para o melhoramento dos rebanhos e, não obstante, deve estar expressa em *pedigrees*. Mas, como venho argumentando ao longo desse artigo, outras relações, que não aquelas que a genética e genômica conseguem assegurar, produziram e seguem produzindo a pureza, a raça e a distinção dos zebus de *elite* brasileiros. O controverso *pedigree* de Backup e a procura massiva pelo seu sêmen, mesmo depois do fatídico exame, elucida isso.

Backup, segundo o exame de DNA, não era um descendente biológico de Fajardo. Mas o tempo que permaneceu como parente de sangue do reprodutor contribuiu, decisivamente, na produção de sua distinção. Parodiando Schneider (1968), se o *pedigree* de Backup atualmente não garante a biogenética de Fajardo, sem dúvida, continuou garantindo sua distinção pelo código de conduta. Enquanto repositório de memórias, reputações e de uma série de influências transfor-

mativas (desde seu “valor genético”, passando pelas influências de Fajardo, de seu selecionador e pelos prêmios que ganhou, pelos então descendentes dos touros que foram também campeões de pista e, mais recentemente, pela reputação de Gabinete e de seu criador), sucessiva e contraditoriamente, assegurou seu valor.

Não por acaso, quando Backup morreu, no ano de 2015, e uma série de periódicos especializados em agronegócio lançou notas de falecimento, a controvérsia com Fajardo sequer foi mencionada. Em uma matéria publicada na *Revista Globo Rural*, cuja manchete era “Morre Backup, o touro produtor de 1 milhão de doses de sêmen”, o técnico da central de inseminação artificial onde o sêmen do animal era comercializado afirmou:

Backup foi o divisor de águas do nelore moderno, sendo referência nas características econômicas de produção com eficiência. Além de todos os records atingidos, ele é considerado como o grande avô materno da atualidade. Suas filhas são de elevada habilidade materna [...] A linhagem Backup é a fonte confiável para todos os rebanhos. Seu nome ficará gravado na história da pecuária nacional.

Referências bibliográficas

BITTAR, Marisa. *Geopolítica e separatismo*. Campo Grande: Ed. UFMS, 1999.

BOUQUET, M. Family trees and their affinities: the visual imperative of genealogical diagram. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, n. 1, 1996.

_____. *Reclaiming English kinship*. Manchester: Manchester University Press, 1993.

CARSTEN, J. Substantivism, antisubstantivism, and anti-antisubstantivism. In: FRANKLIN, S.; MCKINNON, S. (eds.). *Relative values. Reconfiguring kinship studies*. Durham N.C.: Duke, 2001, p. 29-53.

CASSIDY, R. *The sport of kings*. Kinship, class and thoroughbred Breeding in Newmarket. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DARWIN, Charles. *Origem das espécies*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2002.

DNA descobre o verdadeiro pai de Backup, touro recordista de venda de sêmen. *Folha Uol*, São Paulo, 18 set. de 2013. Uol Economia. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/agronegocio/noticias/redacao/2013/09/18/dna-descobre-verdadeiro-pai-de-backup-touro-recordista-em-venda-de-semen.htm>). Acesso em: 24 abr. 2018.

DOMINGUES, O. *O gado nos trópicos*. Editado pelo Instituto de Zootecnia, Projeto ETA n.27, Rio de Janeiro, 1961. (Série Monografias, 4).

ESTERCI, Neide. As Bandeiras: modelo de democracia para o Estado Novo. In: Joel Orlando Bevilaqua Marin; Delma Pessanha Neves. (org.). *Campesinato e Marcha para Oeste*. 1. ed. Santa Maria: Ediufsm, 2013, v. 1, p. 29-39.

FONSECA, C. A vingança de Capitu: DNA, escolha e destino na família brasileira contemporânea. In: BRUSCHINI, C.; UNBEHAUM, S. G. (org.) *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, Ed. 34, 2002, p. 267-95.

FRANKLIN, S. Dolly's body: gender, genetics, and the new genetic capital. In: KALOF, L.; FITZGERALD, A (orgs). *The animals reader: the essential classic and contemporary writings*. Oxford; New York: Berg, 2002, p. 349-361.

FRANKLIN, S; MCKINNON, S. (eds). *Relative values. Reconfiguring kinship studies*. Durham N.C.: Duke, 2001.

FORTES, G. *O dono do olho: a história de José da Silva, o Dico*. 1. ed. Porangaba: Publique, 2000.

GODOY, T. *Do Brasil à Índia*. Cópia em xerox. Publicado originalmente no jornal *O Araquari*, 1889.

KAS, R. Fajardo in memoriam. Vida e obra de um bovino espermático. *Revista Piauí*, São Paulo, maio 2009, Ed. 32.

LEAL, N. S. *Nome aos bois. Zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite*. Doutorado em Antropologia Social, FFLCH, USP, 2014.

_____. Touros de genética, touros de genealogia: controvérsias da pecuária brasileira. *Periferia, revista de pesquisa e formação em antropologia*, Barcelona, n. 15, dez. 2011.

_____. Dos zebus e seus clones: Valor e pedigree em um mercado de elite. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.59, n.2, 2016.

MEDRADO, J. *Do pastoreio à pecuária. A invenção da modernização rural nos sertões do Brasil Central*. Tese (Doutorado em História) - UFF, Rio de Janeiro, 2013.

NASCIMENTO, S. Morre Backup, o touro produtor de 1 milhão de doses de sêmen. *Revista Globo Rural*, Rio de Janeiro, 12 fev. de 2016. Disponível em: <https://revistagloborural.globo.com/Colunas/sebastiao-nascimento/noticia/2016/02/morre-backup-touro-nelore-produtor-de-1-milhao-de-doses-de-semen.html>. Acesso em: 24 abr. 2018.

SCHNEIDER, D. *American kinship. A cultural account*. Chicago: The University Chicago Press, 1968.

SILVA, M. F. 1871: O ano que não terminou. *Revista Cadernos de Campo*, v. 19, 2010, p. 326-336.

STRATHERN, M. *After nature*. English kinship in the late twentieth century. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

VILLELA, J.; MARQUES, A. Le sang et la politique. La production de la famille dans les joutes électorales du Sertão du Pernambouc, Brésil. *Anthropologica*, v. 58, n. 2., 2006, p. 291-301.

WALTON, J. Pedigree and productivity in the British and North American cattle kingdoms before 1930. *Journal of Historical Geography*, v. 4, out. 1999, p. 441-462.

LUTO E MEMÓRIA DAS MÃES DA SAUDADE DE PEIXINHOS

Catarina Morawska

Que mortes são dignas de lamento? Que vidas merecem lembrança? Essas são as perguntas iniciais da filósofa Judith Butler (2006) em sua reflexão sobre a importância do luto no pós 11 de setembro nos EUA. Cerca de uma semana depois dos atentados, o então presidente Bush declarava o fim do luto e conclamava a todos a apoiá-lo numa ação que pudesse amenizar a dor, a raiva, o choque, e assim restaurar a ordem. Era o início de uma retaliação violenta no Afeganistão e no Iraque, e de uma caça às bruxas dentro do país contra aqueles que questionavam a guerra e o cerceamento dos direitos civis que se seguiram aos atentados. Os memoriais espalhados pelo país em homenagem aos norte-americanos mortos e o silêncio sobre as milhares de vítimas da guerra denotavam uma clara hierarquia da dor. O luto é legítimo apenas para aqueles cuja vida é reconhecível como uma vida humana. Para os que se situam fora dessa fronteira, como as famílias no interior do Iraque e Afeganistão, o obituário é vedado. O que, pergunta Butler, poderia o luto ter feito pelos EUA? Como a reflexão pública sobre a dor poderia ter contribuído para alternativas que não a “guerra ao terror”? Como o luto pode se transformar, de uma vivência solitária, em uma experiência coletiva capaz de mudar os termos da política moral em jogo?

A hierarquia da dor sobre a qual discorre a filósofa não é estranha a Peixinhos, um dos muitos bairros periféricos de Olinda, que apresenta altos índices de *crimes violentos letais e intencionais* (CVLI).¹²¹ Que mortes são dignas de lamento? Que vidas merecem lembrança? A comoção é enorme quando à vítima se atribui o caráter de *trabalhador, pai de família*, sinais de uma vida tida como plena. Mas há um silêncio quando se supõe que a vítima tenha sido perpetradora da violência. Na região metropolitana de Recife, eles são chamados *almas sebosas*, pessoas cuja vida é execrada e cuja morte traz a muitos a sensação de vingança consumada. Sobre a categoria acusatória, Elisângela Maranhão, célebre educadora popular de Peixinhos, explica:

Antes chamavam alma. Então quando qualquer pessoa falava esse cara é alma, ou esse menino é alma, era quem não presta, é marginal, vagabundo, maconheiro, nojento, está à margem da sociedade, é um nada. Historicamente em Peixinhos tinha uma tradição no carnaval das pessoas saírem nas ruas fantasiadas de palhaços em grande grupo e os que saíam vestidos de alma eram pessoas que não podiam comprar fantasia de palhaço, então quando acontecia qualquer tumulto ou briga, roubo, sempre eram os que se vestiam de alma, eles sempre levavam a culpa, e muitas pessoas antigamente em Peixinhos se fantasiavam para brincar e algumas pra cometer algum tipo de delito. Foi aí que começou esse rótulo de alma e depois foi reforçado com o sebosa pois sebosos é o que fede, o nojento, o podre, não presta para nada, não tem jeito nenhum, não é considerado gente, pessoa, humano. (Comunicação pessoal, dezembro de 2011)

¹²¹ Neste texto será utilizado o *itálico* para marcar conceitos nativos, aqueles enunciados tanto pelos meus interlocutores de pesquisa no bairro de Peixinhos, Olinda, quanto por agentes do Estado implicados na política estadual de segurança pública em Pernambuco.

Àqueles sobre os quais recai o estereótipo é vedado o obituário público.¹²² Se há dor pela sua perda, que seja solitária e privada. Muitas das mães dos *meninos* mortos em Peixinhos que, como se diz no bairro, “entraram pra vida errada”, vivem o luto solitária e privadamente por anos a fio. Como uma delas, Dona Conceição, disse-me em agosto de 2014: “A dor é sem fim, não termina, só quando eu morrer vai terminar a saudade, a falta”.¹²³

Este artigo propõe levar adiante a reflexão de Butler sobre a hierarquia da dor e luto público ao tratar das Mães da Saudade, um coletivo de mães nascido no seio de uma organização tradicional do bairro – o Grupo Comunidade Assumindo suas Crianças (GCASC) –, que desde 2011 itera pública e coletivamente o obituário de seus filhos e parentes, realiza atos públicos esporádicos e recentemente tentou produzir estatísticas alternativas às oficiais sobre as famílias de *meninos* assassinados ou presos. Pois a despeito das críticas ao caráter policialesco do Pacto pela Vida, política de segurança pública do estado de Pernambuco inaugurada em 2007 (Ratton et al., 2014), o então governador Eduardo Campos recebeu prêmios internacionais pelo sucesso em diminuir os índices de CVLI. Contra o júbilo que mais uma vez apagava o luto das mães da saudade, os jovens do Grupo Comunidade se empenharam em produzir números concorrentes aos do governo estadual tomando por base as casas

¹²² Ao discorrer sobre a categoria ‘bandido’ no Brasil, Misse (2010) articula as célebres noções de rótulo (Becker, 1963) e estigma (Goffman, 1962) para defender a de “sujeição criminal”. O autor está interessado no processo social em que se constrói o sujeito criminoso, o que, segundo ele, aproxima-se da descrição de Agamben (2007) do “homo sacer” – aquele que não apenas pode ser morto, mas cuja morte é desejada – e cujo poder de assombração se deve à acumulação histórica de longo curso, evidenciada nas categorias de desocupado, vadio, malandro, marginal, bandido, proeminentes no país em diferentes períodos (Misse, 2011). O tema será retomado mais adiante.

¹²³ O material de pesquisa utilizado neste trabalho foi acumulado entre 2011 e 2016 a partir do meu vínculo com o Grupo Comunidade Assumindo suas Crianças, organização que fomentou o início do Projeto Mães da Saudade, em 2011, e com a qual realizei trabalho de campo desde 2005. O material aqui mobilizado inclui gravações feitas pelos jovens do Grupo Comunidade com as mães em 2011 e 2013, relatórios dos jovens sobre as conversas com as mães entre 2011 e 2015, documentos do Grupo Comunidade (projetos, relatórios, avaliações) e diário de campo em visitas em junho de 2013, agosto de 2014 e julho de 2015. Todos os nomes de mães, *meninos* e jovens foram alterados. Os nomes dos profissionais que representam oficialmente as instituições aqui mencionadas foram mantidos.

de Peixinhos a partir da enumeração dos membros da família assassinados: *filho, filha, neto, pai, cunhado, primo, sobrinho, marido, compa-nheiro*. Contrapunham-se, assim, à contabilização da evolução do número de vítimas por *região de desenvolvimento* categorizadas de acordo com *faixa etária e sexo*.

Em que sentido as iniciativas das mães da saudade e dos jovens do Grupo Comunidade carregam o potencial de mudar os termos da política moral que atravessa os *meninos* de Peixinhos, expressa não apenas na interdição do luto pelas suas mortes mas também em políticas estatais com maior ênfase à *repressão qualificada* do que à *prevenção social da violência*, como o Pacto pela Vida?

Para responder a essa pergunta, propõe-se focar na dor das mães com o intuito de enfatizar a presença dos *meninos* mortos operada pela memória, e os efeitos dessa presença no mundo dos vivos.¹²⁴ Assim, a primeira parte do texto acompanhará as aparições dos *meninos* mortos nas casas onde viveram. Essas aparições, ansiadas pelas mães, revelam um passado que se impõe no presente e levantam a questão do que o encontro dos vivos e dos mortos desencadeia.

As seções seguintes tratam justamente de alguns dos efeitos desse encontro a partir de certa razão estatal: as estatísticas e as políticas de segurança pública. A segunda parte, portanto, se debruça também sobre a presença dos mortos, mas dessa vez nas telas de computador dos técnicos que contabilizam os CVLI. O objetivo é descrever como o suposto êxito do Pacto pela Vida relaciona-se a certas “escolhas político-burocráticas de classificação, agregação e divulgação das informações” (Sauret, 2012, p.16) que buscam conter duplicações indesejadas na contagem dos mortos e produzir mapas da violência que demarcam regiões violentas e populações pobres. Fora de consideração está a contagem feita pela família, que

¹²⁴ Nesse sentido, a abordagem aqui é distinta da adotada por alguns autores da chamada antropologia das emoções, já que a dor não é tomada como categoria para se pensar a relação entre estrutura social e modelos comportamentais (Koury, 2014), tampouco como reveladora de uma dimensão micropolítica que atualiza na vivência subjetiva dos indivíduos aspectos de nível macro da organização social (Coelho, 2010; Rezende; Coelho, 2010).

passa pelo circuito da dor e do luto e pela presença dos *meninos* do bairro mortos. Isso nos leva à terceira parte do texto, em que se descreve o Projeto Mães da Saudade e o esforço para fazer do luto privado uma vivência política coletiva. Volta-se aqui à discussão travada por Butler para pensar o que conta como diagnóstico da violência, e as maneiras pelas quais mães e jovens do Grupo Comunidade sugerem o redirecionamento das políticas públicas de repressão para políticas de prevenção na forma de dívida a ser paga em benefícios e programas sociais.

Se nas primeiras três partes o olhar etnográfico recai sobre as mães, os técnicos e os jovens do Grupo Comunidade, respectivamente, na quarta e última parte volta-se para o encontro entre as mães e os jovens, mais especificamente para uma inflexão de outra ordem, envolvendo a memória das mães incitada pelos jovens. Retoma-se, assim, o debate inicialmente proposto, porém por meio de um desvio. No lugar de abordar o luto, pergunta-se: como pode a memória ser capaz de mudar os termos da política moral em jogo?

Argumenta-se que as iniciativas das mães da saudade e dos jovens do Grupo Comunidade apontam para dois embates, um consonante e outro dissonante a certa razão estatal. Por um lado, contestam-se as categorias de análise das estatísticas da chamada *criminalidade violenta letal e intencional* por meio do luto enquanto vivência política. Por outro lado, é por meio da memória das mães enlutadas que se dão o trânsito e a permanência dos *meninos* no tempo presente, a despeito de qualquer política moral que os condena à morte e ao esquecimento. No primeiro sentido, a mudança nos termos da política se dá na insistência em pautar as estatísticas não em termos próprios do domínio da demografia econômica, mas naqueles que as mães tomam como sendo do domínio da *família*. No segundo, a mudança nos termos da política parece se dar a partir de “mapas mnemônicos de socialidade” (Marques, 2013), envolvendo um processo ao largo de qualquer intencionalidade, uma potência não teleológica incidente sobre as noções antitéticas de *trabalhador* e *alma sebosa*, esta última que, ainda que nunca enunciada a respeito

de seus filhos, perpassa também as mães da saudade como categoria acusatória atribuível a outros.

Que se avise o leitor desde já: este texto não trata propriamente das *almas sebosas*, mas sim dos *meninos* de Peixinhos assassina-dos e do luto de suas mães, pois, para elas, aqueles e estes não se equiparam. Mas assim como seus filhos aparecem para muitas delas em sonhos e visões, a um só tempo alento e assombro, as *almas sebo-sas* tangenciam este texto como o espectro do que fede, do nojento, do podre, do que não presta para nada, do que não tem jeito ne-nhum, do não gente, assombração de um universo moral singular.

Aparições ansiadas: invocação dos *meninos* mortos

Há em Peixinhos certas presenças incômodas, aquelas dos *me-ninos* mortos que aparecem em lembranças, pensamentos, sensa-ções, barulhos, visões:

Toda hora lembro, não esqueço não. Até os outros dizem que essa coisa de escutar a voz é ilusão, mas se for, melhor ainda que seja ilusão, porque eu es-cuto a voz dele chamando. Eu escuto mesmo, visse, ele chamando: “Mãinha!”. Escuto mesmo. Quando eu vou deitar, aí eu sento na beira da cama assim, que ele dormia comigo com o braço assim em mim. Então eu sinto aquele pulso assim do braço em cima de mim e escuto ele roncando. Eu só digo assim: “Mãinha não tem medo não, pode aparecer quantas horas quiser que mãinha não tem medo não, que mãinha sabe que é você”. Eu escuto mes-mo ele falando. É. Às vezes eu tô em casa e eu vejo um vulto assim passando, ele com a bermudinha dele azul, que ele tinha, dessas de veludo. (Dona Alcione, mãe de Lucas. Cf. GCASC, 2011a¹²⁵).

¹²⁵ Como as gravações foram realizadas pelos jovens do GCASC, as falas das mães serão referi-das como parte dos documentos de autoria do grupo, listados ao fim deste texto. Agradeço ao GCASC pela permissão de uso do material.

Como explicar a presença da voz, do peso da mão, do vulto de um filho morto? Se for ilusão, que seja: há certo consolo na inegável presença dos *meninos*, além da certeza de que “os mortos estão em plena ação” (Villela, 2015, p. 26).

Em detrimento de certas abordagens presentistas, que supõem a memória como a recomposição do passado a partir do presente e a passagem do tempo como a necessária sucessão entre um antes e um depois, Marques (2013) e Villela (2015) têm buscado inspiração na filosofia de Henri Bergson para pensar memória, família e política no sertão de Pernambuco. Tomar de empréstimo a noção de duração bergsoniana, marcada pela coexistência do passado e presente, permite tratar de temas correlatos nas regiões referidas como violentas na Região Metropolitana da capital. A começar por aquilo que Dona Alcione nos assegura: ainda que se afirme que a presença de seu filho morto seja ilusão, ela o escuta e ele está realmente lá. Não se trata, portanto, da evocação de uma lembrança, mas da invocação do passado à lembrança, processo que, segundo afirma Gilles Deleuze (2008) a respeito da noção de memória de Bergson, “compreenderia um movimento pelo qual o ‘presente’ que dura se divide a cada ‘instante’ em duas direções, uma orientada e dilatada em direção ao passado, a outra contraída, contraindo-se em direção ao futuro” (p. 39).¹²⁶

¹²⁶ Esse mecanismo de contração e expansão, que Deleuze (2008) sintetiza por meio das noções de “memória-contração” e “memória-lembrança”, articula conjuntamente o que Bergson (2006) nomeia de “lembrança pura”, “memória-lembrança” e “percepção”. Bergson explica que a expansão em direção ao passado e a contração em direção ao futuro se dão por meio de dois tipos de associação: “Ora, há nesse mecanismo uma *associação por semelhança*, já que a percepção presente age em virtude de sua similitude com as percepções passadas, e há também uma *associação por contiguidade*, já que os movimentos consecutivos a essas percepções antigas se reproduzem, e podem inclusive arrastar consigo um número indefinido de ações coordenadas à primeira. Percebemos portanto aqui, na sua origem mesma e quase confundidas – não pensadas, certamente, mas desempenhadas e vividas –, a associação por semelhança e a associação por contiguidade” (Bergson, 2006, p. 195, grifos do autor). São vividos e quase confundidos os movimentos de contração em direção ao futuro, quando o passado, na forma de lembrança pura, ecoa em situações semelhantes; e de expansão do presente em direção ao passado, quando a percepção presente estabelece a diferença em relação a percepções antigas, contíguas. No caso da associação por semelhança, Bergson afirma ocorrerem dois movimentos simultâneos: “Em outras palavras, a memória integral responde ao apelo de um estado presente através de dois movimentos simultâneos, um de translação, pelo qual ela se dirige por inteiro ao encontro da experiência e se contrai mais ou menos, sem se dividir, em

Articulam-se, assim, movimentos simultâneos. Dona Alcione senta-se na beira da cama, como em tantas outras ocasiões. A cama em que dormia com seu filho, agora vazia, orienta a direção da memória para um circuito com o presente, da dor e da falta. Materializa-se então uma percepção: a aparição de Lucas em forma de vulto, o peso do seu braço em cima do pulso da mãe e a sua voz chamando *mãinha*: “Pode aparecer quantas horas quiser que *mãinha* não tem medo não, que *mãinha* sabe que é você”.

Não se trata simplesmente de tentar explicar a presença de Lucas em outros termos que não o da ilusão, mas sim de realçar que a presença do *menino* é o ponto de encontro entre o passado que é inativo, impassível, mas que não deixa de ser, ainda é; e um presente particular que não é, mas age (Cf. Bergson, 2006, p. 164-165 e 175; Deleuze 2008, p. 42). A aparição é encontro entre Lucas e Dona Alcione, que carrega ao mesmo tempo dor e alento; entre o ser que, morto, conserva-se em si e, encerrado no passado, impõe-se sobre o presente, e o ser que, vivo, consome-se e não para de se pôr para fora de si (Deleuze, 2008, p. 42). Não à toa é tão comum as mães narrarem a morte de seus filhos como interrupção: “ele tava com 19 anos, ia fazer 20 no dia 19 de março” (GCASC 2011j).

A coexistência do passado e do presente implicada no movimento da memória é evidenciada pela enorme recorrência das aparições dos *meninos* mortos. Dona Alcione não é a única que escuta, sente e vê seu filho. Esse também é o caso de Dona Zilda: “Dá uma dor tão grande, eu me acordo, *eu vejo ele*, que ele dormia comigo na minha cama, no meu quarto” (GCASC, 2011f); de Dona Marta: “Meu filho sempre apareceu pra mim através de coisas, por exemplo o galo que ele tinha ainda em vida me lembra muito ele quando ele ninava o ani-

vista da ação, o outro de rotação sobre si mesma, pelo qual se orienta para a situação do momento a fim de apresentar-lhe a face mais útil. A esses diversos graus de contração correspondem as formas variadas de associação por semelhança.” (Ibid., p. 197-198). Ao comentar o trecho, Deleuze (2008) afirma: “Bergson não precisa a natureza dessa rotação. Devemos fazer hipóteses a partir de outros textos” (p. 51). A hipótese deleuziana é que se, por um lado, a translação faz com que a lembrança entre em coalescência com o presente, por outro, a rotação prepara a entrada em circuito com o presente, culminando na sua atualização (p. 52).

mal. *Eu o escuto falando comigo através desse galo*, ele está sempre em todos os lugares da minha casa.” (GCASC, 2011n); e de Dona Geralda: “Era um bom menino. Saía pros cantos, pedia a mim. Nunca me esculhambou, nunca me maltratou. ‘Tia, vou aqui’. Nunca mais voltou. Eu sinto falta dele ainda. Eu olho pras coisas dele. Ontem mesmo... *eu sinto ele chegando em casa*” (GCASC, 2011b).

As mães que não veem seus filhos mortos desejam o encontro, como Dona Cecília, que lamenta: “Eu lembro dele [meu filho], todo dia, vai fazer 2 anos, 1 ano. *Pedi a Deus pra me mostrar, nunca vi*. Uma vez meu genro diz que viu ele dentro de casa, sentado na cadeira da cozinha. Não vejo, não sonho” (GCASC, 2011d). Há sempre a expectativa de poder vê-los, evidente na fala de Dona Rosa: “Eu vivo a vida, mas eu já pensei várias vezes em suicídio. Mas dizem que quem se suicida vai direto pro inferno e *minha esperança é eu ver eles de novo, meus dois filhos [assassinados]*” (GCASC, 2011g).

Essa experiência sensorial, o contato com o cheiro, os sons, a imagem, traz à presença vestígios do corpo de um filho agora inerte, encerrado no passado virtual que se impõe ao presente: “Meu filho faz muita falta, deixou duas netinhas pra me ajudar. Foi muito triste, eu sei que essa dor não vai passar é nunca, é um pedaço que tiram da gente”, diz Dona Josefa (GCASC, 2011h).

É recorrente nas falas das mães o contato com o próprio corpo morto ensanguentado – quando “tiram um pedaço da gente” –, já que muitos assassinatos acontecem no bairro ou mesmo na frente de casa: “Assassinaram ele lá no lugar onde eu moro, faz 3 anos” (GCASC, 2011c); “Ela se envolveu com drogas com 15 anos e com 17 foi assassinada na frente de minha casa com 3 tiros no rosto” (GCASC, 2012a).

Dona Bete, por exemplo, teve uma premonição, ouviu o filho no momento da morte e foi atrás do seu corpo:

Foi um tiro por trás. Quando deu 10 horas da noite ligaram pra mim: “O que foi, foi alguma coisa? Foi alguma coisa com Marcelo, não foi?”. “Não”. Eu disse: “Foi, foi que eu senti”. Eu estava deitada aqui e senti,

que ele fez assim, “ai mãe”, eu ouvi aquela voz. “Nada nada, venha cá”. Aí a menina tomou o telefone. “Eu não disse? Onde é que ele tá?”. “Tá em Sítio Novo” [no bairro vizinho]. Aí eu fui pra casa e fui com a polícia. Cheguei lá ele tava estiradinho, tinha feito 18 anos fazia 3 dias, no dia 15 de abril. Tá com 10 anos. Ele não era errado não. (GCASC, 2011i)

Se, como afirma Marques (2013) inspirada por Carsten (2013), aquilo que é revelado pelo sangue está longe de ser estável e se mantém sob revisão contínua pela sua capacidade de revelar outras verdades e desestabilizar certezas políticas ou morais, então a relação entre os mortos, a memória, a família e a política não se dá de maneira autoevidente. Villela (2015), por exemplo, argumenta pela sua coextensividade ao descrever como a memória faz encontrar os vivos e os mortos, interferindo e se impondo no imbricamento entre o fazer família e o fazer política eleitoral na região do Pajeú, no Sertão de Pernambuco.

No caso de Peixinhos, como pensar a correlação coextensiva entre os mortos, a memória, a família e a política? Reconhecer a incessante presença dos mortos no bairro nos convida a ir além de pensar a dor e as visões das mães como uma forma de demonstrarem a sua culpa consciente ou inconsciente (Rodrigues; Sá, 2015) ou mesmo de gerir o luto e reordenar a vida cotidiana (Vianna; Farias, 2011; Leite, 2013). Trata-se de atentar para o encontro dos vivos e mortos que se dá na falta e na dor e para os pontos de inflexão que a presença dos meninos pode vir a desencadear, como é o caso do redirecionamento de políticas de repressão para políticas de prevenção à violência.

Duplicações indesejadas: os corpos dos meninos e a incidência de CVLI

Não só em Peixinhos os *meninos* assassinados se impõem à presença. Nas telas de computadores na Gerência de Análise Crimi-

nal e Estatística da Secretaria de Defesa Social (Gace/SDS), eles povoam as tabelas de “números de vítimas de crimes violentos letais e intencionais (CVLI)”, formam linhas da “média móvel da taxa mensal de CVLI” e manchas em “mapas de Kernel” que expressam a concentração espacial de ocorrências de CVLI por meio de escalas de cores. São então lançados nos Informes Mensais e Boletins Trimestrais da Conjuntura Criminal em Pernambuco, para serem depois incorporados nas justificativas das políticas de segurança pública do governo do estado de Pernambuco – o Pacto pela Vida.

Para se transformarem em números tabelados, linhas em gráficos, manchas em mapas, os corpos dos *meninos* devem antes passar por muitas mãos e informar muitos registros. Marcelo, por exemplo, Dona Bete conta, foi achado por ela e pela polícia “estiradinho” numa rua no bairro vizinho de Sítio Novo, morto com um tiro por trás. Sob o ponto de vista estatal, Marcelo se tornava naquele momento mais uma ocorrência de CVLI a ser contabilizada pela Gace/SDS.

Podemos imaginar a sequência de atos necessários (ou ao menos esperados) para que Marcelo marque presença nos escritórios da Gace: no *local do crime*, o perito criminal do Instituto de Criminalística coloca no tornozelo ou punho de Marcelo uma pulseira de identificação de cadáver (PIC) contendo um número de identificação de cadáver (NIC). Em seguida, transcreve o NIC no Boletim de Identificação de Cadáver (BIC), que, registrado em várias vias, deve se espalhar pelos diversos órgãos estatais ligados à Secretaria Estadual de Saúde e Secretaria de Defesa Social que lidam com mortes violentas.¹²⁷ O corpo de Marcelo, sob o ponto de vista da Gace, importa menos do que os caminhos que o NIC de Marcelo faz nos papéis e sistemas desses órgãos.

¹²⁷ Os procedimentos operacionais padrões foram estabelecidos pela Portaria conjunta SDS/SES N° 001, de 30 de dezembro de 2010, que instituiu a Pulseira de Identificação de Cadáver (PIC), o Boletim de Identificação de Cadáver (BIC) e o Número de Identificação de Cadáver (NIC), bem como pela Portaria conjunta SDS/SES N° 5246, de 24 de novembro de 2015, sobre o encaminhamento dos projéteis de arma de fogo e outros “corpos estranhos” extraídos de pacientes internados na rede pública de saúde.

A primeira dessas vias o leva ao IML. Sua entrada no órgão só se dá a partir de uma presença dupla, assegurada pelo auxiliar do IML que o remove do local – como número NIC acoplado ao corpo pela pulseira PIC e número NIC inscrito na primeira via do documento BIC. Lá dentro, o médico legista averigua se o NIC da pulseira é o mesmo do documento, para então reproduzi-lo no Laudo da Necropsia e na Declaração Óbito (DO) e finalmente repassá-lo ao setor administrativo do IML, que o registra no livro e no Relatório Diário de Necrópsias enviado à Gace. Longe de banal, a ligação PIC-NIC-BIC operada primeiro pelo perito criminal no local do crime e depois pelo médico legista no IML assegura que Marcelo não se duplique no banco de dados do Gace e assim, como uma aparição indesejada, faça proliferar números nas estatísticas. O NIC atrelado ao corpo por meio da pulseira é o elo que permite estabelecer a relação de proporção um corpo, um número.

E assim, como um-corpo-um-número, o NIC de Marcelo é levado por diferentes profissionais chamados ao local do crime (o perito criminal, o auxiliar do IML, o policial civil, o policial militar) por caminhos muito distintos – pelo já mencionado IML, pelo Instituto de Criminalística, pela Delegacia Seccional da Polícia Civil, pelo Centro Integrado de Operações de Defesa Social da Polícia Militar (Ciods) – até voltar a se encontrar na Gace, onde técnicos o agregarão a outros números e o transformarão em dados manipuláveis por meio de softwares.¹²⁸ A Gace, assim, funciona como um concentrador de uma rede de informações caracterizada pela disseminação dos NICs na proporção um-corpo-um-número por diferentes órgãos e a sua subsequente reagregação no que o coordena-

¹²⁸ As várias vias do documento BIC seguem pelos seguintes caminhos: por meio do perito criminal, o mesmo que instalou a pulseira no cadáver, uma via é levada ao Instituto de Criminalística (IC), onde marcará presença no laudo pericial e no arquivo da Coordenação de plantão do IC, ao qual a Gace terá acesso; por meio do policial civil, outra via é transposta ao Boletim de Ocorrência da Polícia Civil (BO-PC), ao relatório diário da Coordenação de Plantão (Coordepol) e arquivada na respectiva Delegacia Seccional (Desec), onde será recuperada pela Gace; por meio do policial militar, ainda outra via é transposta ao Boletim de Ocorrência da Polícia Militar (BO-PM) e arquivada no Centro Integrado de Operações de Defesa Social (Ciods), onde poderá ser consultada pela Gace.

dor do órgão, o sociólogo Gerard Sauret, chamou de “coração do sistema” (Sauret 2012, p. 44).

Ao comentar as inovações técnicas e metodológicas desenvolvidas pela Gace para atender o modelo de gestão de resultados proposto no Pacto pela Vida, que estabelecia como meta reduzir em 12% ao ano as taxas de mortalidade violenta intencional (pernambuco, 2007), Sauret afirma:

A estratégia de triangulação de múltiplas fontes de informação sobre homicídios em Pernambuco demandou procedimento metodológico de controle para facilitar a detecção de duplicidades e zelar pela redução de erros. Nesse sentido, o Projeto da Pulseira de Identificação de Cadáver mostrou-se altamente funcional à arquitetura multifonte daquele sistema de informação e à nova política de segurança deflagrada com o Pacto pela Vida. Desta feita, o novo modelo de gestão por resultados encontrou no banco de homicídios do Infopol/SDS e no Projeto Pulseira um dos seus principais alicerces informacionais. (2012b, p. 32).

O Pacto pela Vida, com efeito, foi considerado um sucesso pelo próprio mentor do Programa, o sociólogo José Luiz Rattton, tendo por base os números produzidos pela Gace. Ainda que no modelo de gestão por resultados a política não tenha atingido a meta de redução de 12% ao ano das taxas de CVLI, o que se auferia com a ajuda do Projeto Pulseira parecia motivo suficiente para a comemoração: entre janeiro de 2007 e dezembro de 2013 teria havido uma redução de 39% da taxa de CVLI em Pernambuco e de 60% na cidade do Recife (Rattton et al., 2014).¹²⁹ Mantinham-se,

¹²⁹ A redução mais significativa se deu entre 2009 e 2011, logo após a implantação do novo sistema de coleta de dados, como comprova o total de vítimas de CVLI contabilizado em Olinda, na capital e no estado como um todo no período 2007-2015: em Olinda, 266 (2007), 270 (2008), 246 (2009), 200 (2010), 159 (2011), 130 (2012), 144 (2013), 138 (2014), 143 (2015); em Recife, 1.046 (2007), 981 (2008), 818 (2009), 677 (2010), 692 (2011), 597 (2012), 452 (2013), 514 (2014), 572 (2015); e em Pernambuco, 4.592 (2007), 4.523 (2008), 4.079 (2009), 3.495

contudo, as críticas da sociedade civil sobre uma demasiada ênfase do governo nas políticas repressivas. Aplicava-se o modelo de gestão por resultados apenas para as atividades de repressão; não havia o mesmo monitoramento criterioso para as atividades de prevenção à violência, eventuais e pouco estratégicas:

Você procura informação sobre as ações preventivas do Pacto e o que você encontra são essas ações isoladas, né? (...) Prevenção ela tem que ter o mesmo tipo de concepção que você tem pra repressão, ela tem que ser integrada, ela tem que ter meta, você vai ter que integrar com outro campo da política, assistência social, educação, saúde. Integra de que maneira? Onde é que você mede resultado? Você tem que fazer a mesma coisa para área de prevenção que você faz na área de repressão (Relato de um representante da sociedade civil, apud Ratton et al., 2014, p. 21).

As lideranças de movimentos sociais realçavam a grande preocupação do governo em melhorar o sistema de coleta e manipulação de dados e em investir na repressão qualificada, deixando as políticas propriamente de prevenção à violência em segundo plano. Como dizem em Peixinhos: “a delegacia está toda reformada, os carros equipados, mas os meninos continuam apanhando e sendo humilhados na rua pelos policiais”. Não há ações continuadas, como lembra uma das educadoras do Grupo Comunidade: “Dois tenentes vieram aqui fazer uma palestra contra as drogas e nunca mais voltaram; o governo chama isso de política de prevenção”. Tampouco consulta à comunidade: “Não há qualquer iniciativa por parte do governo em consultar as comunidades mais afe-

(2010), 3.506 (2011), 3.320 (2012), 3.101 (2013), 3.436 (2014), 3.888 (2015). Fonte: Condepe/Fidem (2008, p. 19; 2009 p. 16; 2010b p. 15; 2011 p. 15; 2012 p. 17; 2014 p. 15; 2015 p. 15). Se os efeitos do sistema de gestão informacional se sentiram nos primeiros anos, a partir de 2012 há uma estabilização nos números e não a redução da taxa de CVLI em 12% ao ano, como projetado pelo Pacto pela Vida.

tadas pela violência para o desenho das políticas de prevenção”. (GCASC, 2015, p. 6)¹³⁰

Nem mesmo as outras principais inovações da Gace – as “escolhas político-burocráticas de classificação, agregação e divulgação das informações” (Sauret, 2012a, p. 16) – surtiram o efeito desejado de fomentar políticas públicas de prevenção, como foi o caso da produção de estatísticas de violência não por bairros, mas por Unidade de Desenvolvimento Humano (UDH) da Região Metropolitana de Recife. O esforço implicava a incorporação dos pontos georreferenciados de CVLI, inicialmente expressos nos mapas de Kernel, a uma unidade espacial que levava em conta indicadores de condições habitacionais, renda e educação. Atualizava-se, assim, uma avaliação das “causas complexas” da criminalidade que, ao menos desde a época da Velha República, era pregada pelos chefes de polícia em Pernambuco, para quem se tratava, como mostra Villela (2011, p. 64), de “miséria existencial refletida na falta de instrução, por não frequentarem a escola, e de educação, por estarem imersos em meio corrompido”. Nas palavras dos próprios técnicos da Gace:

Assim, o mapa de Kernel parece mais adequado para trabalhos de alocação de esforços operacionais, especialmente os policiais. Estes envolvem, por exemplo, a fixação de cartões-programa de circulação

¹³⁰ É importante notar que desde a sua origem, em 2007, o Pacto pela Vida previa em suas seis linhas de ações estruturadoras tanto a “Repressão qualificada” quanto a “Prevenção Social do Crime e da Violência” (Pernambuco, 2007). Nos primeiros anos do programa, no entanto, do ponto de vista dos moradores do bairro, era claro o maior investimento ao aperfeiçoamento institucional dos órgãos responsáveis pela repressão, por meio da reforma da delegacia local e dos novos equipamentos adquiridos para as operações policiais. Apenas em 2011, por meio da Lei 14.357, o governo instituiu o “Programa Governo Presente de Ações Integradas para Cidadania” como a “estratégia de prevenção social da violência” do Pacto pela Vida. Como o Governo Presente era coordenado pela Secretaria de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos e envolvia outras secretarias de governo, como a Defesa Social, Saúde, Esportes e Juventude, a verba destinada às ações preventivas do Pacto pela Vida muitas vezes se diluía com a de outros programas vigentes, sendo pouco visível nos bairros. Como neste texto se procurou ressaltar a reclamação dos moradores com a ausência de políticas duradouras de prevenção à violência, ficou de fora do escopo da análise uma investigação pormenorizada das rubricas nos orçamentos do governo de Pernambuco que apontam para os efetivos gastos, de um lado, com a prevenção à violência, e de outro, com o fortalecimento dos órgãos de repressão e gestão informacional.

de viaturas ou a determinação exata dos pontos da ocorrência dos crimes para subsidiar a atribuição de competências ou a realização de investigações. É válido também para a identificação de territórios com alta densidade espacial de crimes e a determinação do local mais oportuno para alocação efetiva de equipamentos públicos, visando à sua literal ocupação. *Já o mapa temático das taxas por UDH parece mais apropriado para gestores de políticas preventivas que não se atenam à intensidade territorial de crimes, mas priorizem o conhecimento do grau de vitimização da população que sofre a violência, considerando-a como legítima receptora das políticas públicas.* (Sauret; Tiné; Farias, 2012, p. 97, grifo meu)

Mesmo sem uma efetiva e coordenada política de prevenção, o êxito do Pacto pela Vida expresso pela queda na taxa de CVLI era comemorado, já que para um modelo de gestão por resultados interessam menos os meios do que os resultados auferidos. O mérito, assim, parecia recair sobretudo na diminuição da taxa de criminalidade que o Projeto Pulseira de Cadáver proporcionava. Ou, como se preferiu aqui descrever, pela bem-sucedida contenção de aparições indesejadas dos *meninos* mortos nos arquivos.

Isso explica o encontro um tanto desastrado em abril de 2011 entre lideranças de movimentos sociais e o já mencionado Gerard Sauret. Como relatou Elisângela Maranhão, então coordenadora do Grupo Comunidade, de Peixinhos:

O Seminário de Violência Letal [organizado pelo Centro Dom Helder Camara de Estudos e Ação Social] trouxe um levantamento dos homicídios de adolescentes no estado de Pernambuco, com o tema “saber notificar para bem cuidar”, onde teve a presença do Observatório de Favelas do Rio de Janeiro. O levantamento que o observatório mostrou é muito preocupante, pois na Região Metropolitana do Recife, Olinda está na frente, onde só

tende a crescer a matança de adolescentes. A colocação das secretarias do estado e dos municípios [Olinda e Recife] se mostrou muito por fora dessa triste realidade. Um exemplo foi a colocação do gerente de análise criminal estatístico da secretaria de Defesa Social do Estado, Sr. Gerard Sauret, com indicadores do Pacto pela Vida. Apresentando um declínio nas taxas de homicídio de 2007 a 2009, seu discurso não condiz com a realidade que o Observatório de Favelas traz. Foi um verdadeiro choque entre [este e] o Pacto pela Vida, pois Gerard não foi convincente e se perdeu em sua apresentação. Concluindo, se percebe que o estado não tem um plano estratégico e estão desarticulados para realmente construir e investir nesta dura realidade que assola e destrói tantos lares e ceifa os adolescentes. (GCASC, 2011).

O êxito do Pacto pela Vida anunciado pelos seus principais executores é baseado num modelo de gestão de resultados que contabiliza a incidência de CVLI, mas não os efeitos dos corpos “estiradinhos” em frente às casas. Para os entes que ficam, a contagem não passa por um sistema de informação que busca conter duplicações indesejadas, mas pelo circuito da dor e do luto e das aparições desejadas dos *meninos* mortos. Os corpos aparecem às dezenas por mês – 22, 24, 26, 18, 18, 15, 8, 12, 17, 16, 11, 13¹³¹ – e os *meninos* do bairro, contados um a um, vão sendo encerrados num passado que incessantemente impõe a sua presença sobre o presente. Como dor e falta são há anos cotidianamente vividas pelos parentes dos meninos, o luto público e a memória passaram a ser os elementos centrais de uma luta política envolvendo mães, jovens e educadores populares em Peixinhos.

¹³¹ Número de homicídios contabilizados em Olinda de janeiro a dezembro de 2010 (Condepe/Fidem, 2010a, p. 4). Já se veem no decréscimo dos números, os efeitos da Pulseira Cadáver, que, apesar de ter sido normatizada pela portaria conjunta entre a SDS e a SES (a nº01/2010) em dezembro de 2010, já havia sido implantada na Região Metropolitana desde junho de 2009 (Sauret, 2012b, p. 28). Como já apontado, a redução mais significativa se deu entre 2009 e 2011, período de implantação do novo sistema de gestão informacional.

Os jovens do Grupo Comunidade e o luto das mães de Peixinhos

O Projeto Mães da Saúde nasceu no início de 2011, dentro de uma conhecida organização em Peixinhos, o Grupo Comunidade Assumindo suas Crianças. Criado em 1986, o *Grupo Comunidade* era originalmente formado por 11 moradores do bairro que, alarmados com a grande quantidade de crianças e adolescentes nas ruas, passaram a ocupá-los com oficinas culturais, pedagógicas e esportivas inspiradas na pedagogia de Paulo Freire. Naquela época, a questão dos *meninos de rua* assumia grande visibilidade. Em 1987, o lema da Campanha da Fraternidade era “Quem acolhe o menor a Mim acolhe”, e em 1990 Gilberto Dimenstein publicou *A guerra dos meninos*, um livro-denúncia sobre o extermínio de crianças nos grandes centros urbanos do país. Como parte de um crescente movimento organizado, o Grupo Comunidade era um dos grupos de base ativos do Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua, que exerceria um importante papel na elaboração do Estatuto da Criança e do Adolescente.¹³²

Desde o seu início, portanto, o Grupo Comunidade convive com os assassinatos dos *meninos* e, inevitavelmente, com mães que vivem um luto privado desacompanhado de qualquer lamento público, confortado em grande medida por medicamentos psicoativos. Como reação às mortes cada vez mais frequentes, o Grupo Comunidade resolveu, já no começo da década de 1990, fazer um painel com os nomes dos jovens assassinados em Peixinhos. Os números não tardaram a engrossar. Em 1993, já havia quarenta e quatro nomes na lista. Logo sofreram ameaças e julgaram mais seguro parar. A partir de então, seus protestos dentro e fora do bairro continuavam a levantar palavras de ordem – “contra a violência”, “pela paz” –, sem, no entanto, listar publicamente o nome dos *meninos* mortos. Além disso, o grupo se mantinha como um ponto de apoio

¹³² Sobre o histórico do GCASC, ver Paula (2009) e MorawskaVianna (2014; 2015). Hecht (1998) faz uma interessante etnografia dos meninos que moravam na rua, muitos dos quais saídos de Peixinhos.

às mães enlutadas, uma vez que, como afirmam Rodrigues e Sá (2015) ao discorrer sobre o luto entre mães do Cais do Porto em Fortaleza, quando há a morte abrupta de um filho, intensifica-se um circuito de mães que partilham entre si a dor da perda.

Com tantas mães enlutadas frequentando o espaço há anos, o grupo decidiu, em 2011, elaborar um projeto especificamente direcionado a elas. A ideia era promover ações conjuntas entre jovens que frequentavam o Grupo Comunidade e mulheres da comunidade que perderam seus filhos e netos, muitos deles antigos *meninos do grupo*. Os jovens inicialmente fariam o contato com as mães e as convidariam a narrar a vida de seus filhos assassinados, para que pudessem fazer um obituário público dos *meninos* em rodas de diálogo nas escolas do bairro. Às mães seriam também oferecidos o atendimento psicológico individual e a terapia comunitária uma vez por semana na sede do Grupo Comunidade. Mulheres e jovens participariam de seminários quinzenais sobre o Pacto pela Vida, visto em Peixinhos sobretudo nos carros novos da delegacia e nas “oficinas informativas” pontuais, sem vínculo e sem continuidade, oferecidas por agentes de polícia nas instituições do bairro.

Os primeiros seis jovens envolvidos no projeto listaram inicialmente 86 mulheres do bairro, tomando como referência os casos que lhes vinham à lembrança imediata.¹³³ Foram então selecionadas 42 para as primeiras visitas, aquelas com quem o grupo já possuía contato prévio. Conseguiram a adesão de 32 mães. As que não aceitaram alegaram o medo de falar, a falta de tempo, a ocasional resistência à dor da lembrança dos jovens assassinados. Em uma das casas, por exemplo, o diálogo com a mãe foi interrompido pela chegada do marido, que ao ser explicado do que se tratava a visita, expulsou os jovens, gritando: “Daquela *alma sebosa* ninguém vai lembrar nesta casa!”. O impacto das narrativas nos jovens era patente no relato das visitas:

¹³³ O projeto obteve recursos da organização suíça *Terre des Hommes*. A rotatividade dos jovens acompanhava os ciclos trienais de projeto.

Com esse trabalho nos deparamos com situações de sofrimento extremo e ficamos bastante mexidos emocionalmente, era difícil conter as emoções diante dos relatos das mães que perderam seus filhos de forma tão trágica. *Nós também vivemos momentos de perda e sofrimento por parte de familiares que morreram ou mataram.* (...) O convite era pra falar dos momentos bons vividos com seus filhos, mas elas precisavam e tinham a necessidade de falar da tristeza, do sofrimento, da saudade, do vazio e de relatar os acontecimentos e a forma como se deu a morte. Muitas mães se perguntavam se realmente era verdade os comentários, o que falavam dos seus filhos, e se eles eram capazes de fazer tanta maldade. Uma mãe disse: “Meu filho era tão bom, amoroso e por conta da maldita droga, ouço as pessoas dizerem que ele virou um monstro. Não consigo aceitar.” Essa mãe teve oito filhos, sua maior dedicação era voltada a eles. Dos oitos filhos, dois morreram, um está em uma cadeira de rodas e o outro preso, tido como o terror na comunidade, uma pessoa muito má, seu nome não pode ser pronunciado na comunidade. O histórico de crueldade desse jovem é chocante. (GCASC, 2011m, grifos meus.)

Há aos poucos uma identificação dos jovens com os *meninos*: “ela estudou comigo”; “nós também vivemos momentos de perda por familiares que morreram ou mataram”. Ainda que as explicações girassem em torno do “entrou para a vida errada”, a tentativa era a de fazer com que os relatos se recheassem de elementos que permitissem avistar o *contexto social*, tal como faz a coordenadora do Grupo Comunidade:

O lugar onde foi realizada as visitas é no entorno de Peixinhos, lugares esquecidos pelo poder público, favelas onde há mais de 25 anos o grupo atua, e percebemos que não mudou muita coi-

sa, parece que parou no tempo, muitos barracos, algumas casas de alvenaria mais precárias, muitos adolescentes ociosos nos becos e muitas crianças desprovidas de cuidados básicos. E o que nos chamou a atenção é que muitas mães visitadas têm em sua casa ou em sua família, algum adolescente ou jovem marcado pra morrer, isto é muito preocupante, pois mostra que a lista das mães da saudade tende a crescer. (GCASC 2011:n.p.)

Compare-se esta aos relatos de uma jovem após as primeiras visitas:

As mães vivem em situações altamente precárias de desconforto social e ambiental, e situação crítica de saúde pública. Onde vivencia o mundo do crime da janela de sua casa. Mesmo com todas essas dificuldades, fomos muito bem atendidos por cada uma delas. Talvez a carência de [querer] ter seu filho mais perto fez com que elas se abrissem um pouco mais com cada um de nós. (GCASC, 2011n)

Há, assim, uma gradual expressão da violência atribuída ao domínio do social. Nas discussões entre mães e jovens, uma das primeiras decisões foi a de elaborar camisetas do grupo com a palavra “vítima” para se referir aos *meninos* assassinados: “Dos encontros de formação, emergiu a reflexão de se evitar que os meninos assassinados sejam responsabilizados pela sua própria morte, já que eles foram vítimas do descaso da sociedade e do poder público” (GCASC, 2011). Há, num primeiro momento, portanto, uma tentativa de espargir a responsabilidade pelas mortes do um no todo, das escolhas individuais para o contexto social, para assim transformar o luto privado em vivência política coletiva.

No primeiro ano, elas fizeram uma caminhada pelo bairro – “Caminhada pela vida com as Mães da Saudade”. Foi lançada uma cartilha contendo narrativas sobre as mortes dos filhos e enviada uma carta ao governador solicitando o início de um diálogo sobre políticas de prevenção à violência. A audiência nunca lhes foi concedida, os gestores do Pacto pela Vida produziram nos anos seguintes índices de criminalidade que apontavam para o sucesso do programa, e em Peixinhos os *meninos* continuavam a morrer. Nos dois anos seguintes as mães da saudade foram se tornando mais numerosas. Continuavam a se reunir e a fazer manifestações, sobretudo dentro do bairro.

Em 2014, ano em que o Pacto pela Vida recebeu o prêmio internacional “GobernArte: a arte do bom governo”, do Banco Interamericano de Desenvolvimento, o Grupo Comunidade resolveu realizar uma pesquisa para gerar números alternativos aos do governo.¹³⁴ Este seria o passo seguinte: contrapor a razão estatal a partir de sua própria lógica ao inserir no *diagnóstico social* categorias de um domínio propriamente ignorado: o da *família*. A ideia era fazer uso do conhecimento que o grupo tinha das pessoas do bairro para tornar pública a situação das famílias diretamente afetadas pela violência e marcadas pelo pesar da saudade, seja pelo luto por parentes mortos ou pela ausência de entes encarcerados.

Foram então constituídas três equipes de jovens formadas por três ou quatro pessoas cada, sendo ao menos uma delas alguém que conhecia melhor as áreas a serem visitadas. O foco seriam as *vísceras do bairro*, becos e ruas considerados os mais precários da região.¹³⁵ As visitas foram iniciadas nas casas das mães da saudade já ativas do Grupo Comunidade. Primeiramente, perguntava-se para as mães

¹³⁴ Interamerican Development Bank. GovernArte Awards Ceremony. 15 jan. 2014. Disponível em: <<http://www.iadb.org/en/topics/government/9702,9702.html>> Acesso em: 22 abr. 2016. Em 2015, após a morte do governador, o prêmio foi renomeado “Prêmio Eduardo Campos”.

¹³⁵ Os lugares pesquisados – as *vísceras do bairro* – foram Beira Rio, Cabo Gato, Condor, Giriquiti, Mareirão, Sítio dos Arcos, Beco do Luar, Beco do Pavão, Toca do Calango, Detran, Cuzcuz, Favela da Xuxa, Vila das Pedreiras, Areal e Vila da Cohab.

visitadas quais outras famílias tinham parentes assassinados ou presos. A partir da indicação, faziam-se as visitas subsequentes e realizava-se o mesmo procedimento de solicitar indicações de outras famílias. Num segundo momento, optou-se por incluir as áreas apontadas como mais violentas do bairro. Fazia-se a solicitação da entrevista a moradores conhecidos nas ruas. E assim, foram visitadas 242 casas em 85 ruas de Peixinhos e aplicado um questionário que incluía 15 perguntas semiestruturadas sobre a localização do domicílio, o perfil dos residentes (idade e escolaridade, fonte de renda e grau de parentesco com a entrevistada), pessoas da família presas ou assassinadas, informações pessoais do falecido e circunstâncias do crime.

Percebe-se aí um esforço que, até certo ponto, pode ser considerado análogo ao da Gace ao eleger como unidade especial as UDHs da Região Metropolitana, dando assim ênfase ao domínio do social para fazer nascerem políticas de prevenção à violência. Mas há algo mais interessante que emerge da pesquisa comunitária – “feita na comunidade pela comunidade”, como me foi dito –, muito distante de qualquer “escolha político-burocrática” que a Gace poderia vislumbrar a partir das telas de computador no “coração do sistema”: a ênfase na relação entre os vivos e seus mortos. Nas 242 casas, em meio a lágrimas e abraços com os jovens entrevistadores, foram narradas 180 mortes de entes invocados à lembrança, entre *pais, tios, irmãos, primos, netos, filhos e filhas, companheiros, cunhados, sobrinhos, enteados*.¹³⁶ A proporção um corpo, um número não prevalecia na contagem feita pelos jovens, já que muitas vezes os mortos contabilizados em uma casa podiam também aparecer nas narrativas de parentes em casas vizinhas. Se interessava o luto num bairro

¹³⁶ Os jovens contabilizaram 180 mortos, entre os quais: mãe (1), pai (2), padrasto (1), tio (9), irmão (28), irmã (1), companheiro/marido (4), primo (24), cunhado (7), filho (67), filha (5), neto (7), enteado (1), sobrinho (23). (GCASC, 2015b, p. 5). A contagem corroborou as inúmeras estatísticas que apontam para uma maior proporção de vítimas entre jovens negros do sexo masculino, incluindo o diagnóstico inicial do Pacto pela Vida sobre o perfil das vítimas de morte violenta por agressão no estado (Pernambuco, 2007, p. 42).

habitado por parentes, o mesmo morto podia aparecer nos formulários como sobrinho em uma casa e neto em outra. Não se tratava, portanto, da contenção de possíveis duplicações na contagem dos mortos, mas sim da constatação da presença do morto entre seus inúmeros parentes no bairro, na forma de lembranças, narrativas, visões, sonhos, premonições e aparições.

Sem o equipamento e assessoria adequados, muito dificilmente os jovens conseguiriam fazer um mapa que retratasse o luto das famílias e dificilmente os dados coletados tomariam a dimensão das estatísticas produzidas pelo governo do estado. Ainda assim, em sua avaliação final, os jovens do Grupo Comunidade afirmavam que, a despeito das dificuldades logísticas e técnicas para a realização da pesquisa, o mais importante na experiência foi a reflexão que esta gerou sobre a “realidade do bairro”, em especial as “discussões políticas sobre as causas sociais mais amplas” da precariedade estrutural do bairro e emocional das famílias (GCASC, 2015b, p. 4). Dois aspectos dessa reflexão merecem ser ressaltados.

O primeiro diz respeito à atenção conferida pelos jovens à precariedade estrutural do bairro. Operar uma inflexão no que conta como diagnóstico social – para fazer desviar políticas públicas de repressão de prevenção à violência – não se pauta pela mesma lógica presente nas “escolhas político-burocráticas” da Gace ao cruzar indicadores sociais com a incidência de CVLI para formar mapas temáticos das taxas por UDH, supostamente mais adequados a políticas de prevenção. Tampouco se pauta pela mesma lógica subjacente às já mencionadas elucubrações dos chefes de polícia da Velha República sobre as razões da criminalidade, que tratavam de sanar certa miséria material e existencial por meio da presença disciplinadora do Estado (Villela, 2011). O movimento aqui era outro. Reconhecendo a presença dos mortos a partir do luto público e conjunto de jovens e mães, exigia-se de fato a presença do Estado, mas em forma de dívida a ser paga com benefícios e programas sociais que não implicassem a estigmatização e criminalização de seus *meninos* vivos e mortos.

O segundo aspecto da reflexão dos jovens, sobre a precariedade emocional das famílias, nos leva de volta à discussão de Judith Butler mencionada no início deste texto. Como pode o luto transformar os termos de uma política moral materializada em uma máquina de guerra que pretende esmagar o que se toma como as “forças do mal” – assumam elas a forma de terroristas ou *almas sebosas*? A filósofa parte da ideia de precariedade para pensar políticas que não se baseiem numa noção liberal de sujeito pleno, delimitado, caracterizado pelo pertencimento a certas identidades marcadas por categorias como etnicidade, classe, raça, religião, sexualidade, gênero (2010, p. 137). Parte do problema da vida política contemporânea, diz a filósofa, é que a partir dessa concepção liberal que pauta políticas identitárias, nem todos contam como sujeitos, imprimindo-se valor a certas vidas em detrimento de outras e impondo certa hierarquia da dor.¹³⁷ Como todos sabem em Peixinhos, os meninos continuam apanhando na rua, e quando alguém está “estiradinho na rua”, a ambulância demora horas a chegar. Certas mortes são de interesse apenas para as famílias e os técnicos que devem contabilizá-las.

É preciso, portanto, diz Butler, repensar o que se conta como sujeito, a ser tomado não como substância discreta, mas um conjunto transitivo e ativo de interrelações (2010, p. 147) desfeitas no contato com o outro.¹³⁸ Somos constituídos, mas também desposuídos pelas relações, seja na paixão sexual, na dor emotiva ou na ira política:

Vamos encarar. Somos desfeitos uns pelos outros. E se não somos, estamos perdendo algo. Esse parece tão claramente o caso da dor, mas apenas porque

¹³⁷ Para uma discussão sobre o assunto a partir da comparação das Madres de Plaza de Mayo e as periferias paulistanas, ver Sanjurjo; Feltran (2015).

¹³⁸ A produção normativa do sujeito é um processo iterativo – a norma é repetida, e nesse sentido constantemente “rompe” com os contextos delimitados como as “condições de produção” (2010, p. 168). Nesse processo de iteração, busca-se perceber não apenas a constituição do sujeito, mas o desfazimento constante do sujeito que está ligado a outros.

já era o caso do desejo. Não se permanece intacto sempre. Pode-se querê-lo, ou consegui-lo por um tempo, mas apesar dos melhores esforços, desfaz-se frente ao outro pelo toque, pelo cheiro, pela sensação, pela perspectiva do toque, pela memória da sensação. (Butler, 2006, p. 23-24, tradução livre)

A filósofa chama atenção para o fato de estarmos ligados a outros não apenas por redes de conexão libidinosa, mas também pela interdependência e proximidade não desejadas. Estamos à mercê de outros. As mães são desfeitas por outros que não conhecem: “ele veio aqui no dia que ele morreu, no dia que morreu não, *no dia que mataram ele*” (GCASC, 2011j). Butler (2010) propõe pensar as implicações políticas de uma narrativa da persistência corporal derivada da filosofia de Espinosa que enfatize não apenas o desejo produtivo do corpo, mas também a sua vulnerabilidade.¹³⁹

¹³⁹ Butler (2010) afirma que Deleuze teria indicado essa possibilidade no capítulo “O que pode um corpo?” em seu livro sobre Espinosa e o problema da expressão (Deleuze, 1968). O autor argumenta que, para Espinosa, a questão do que pode um corpo está ligada à natureza e aos limites do seu poder de ser afetado. Segundo Deleuze, a constituição presente de nosso corpo dura e se define pela duração, o estado atual não podendo ser separado de um estado anterior. Haveria uma espécie de elasticidade no modo existente, como se este mudasse de corpo ao sair da infância ou entrar na velhice. Trata-se, diz ele, de variações de um modo existente que dura. Essas variações dependem da maneira pela qual o nosso poder de ser afetado é preenchido naquele momento, isto é, da aptidão do corpo para sofrer ou agir, em razão inversamente proporcional. Se o poder de ser afetado estiver preenchido por afecções passivas, isto é, pelo efeito de um corpo sobre o nosso, esse poder de ser afetado se apresenta como uma força ou potência de sofrer. A proporção das afecções passivas, todavia, varia caso o poder de ser afetado seja preenchido com afecções ativas, isto é, força ou potência de agir. Deleuze é contundente em afirmar que em Espinosa a potência de sofrer não exprime nada de positivo, constituindo a imperfeição ou limitação de nossa potência de agir, que nos separa da nossa essência ou do nosso grau de potência. Percebe-se que há uma importante diferença entre essa proposição e o esforço de Butler em apontar, no luto, certa produtividade no reconhecimento da dor, da vulnerabilidade, da precariedade. É o que parecem dizer tanto a autora quanto os meus interlocutores em Peixinhos ao se contrapor ao Estado com uma espécie de contraestatística. A questão não é simples. De um lado, ao se adotar a perspectiva do autor, poderia se dizer que o envolvimento das mães com o Grupo Comunidade indica não a prevalência de uma afecção passiva (a potência de sofrer), mas de uma afecção ativa (uma potência de agir). É verdade que elas afirmam recorrentemente que a dor e o sofrimento as paralisa. De outro lado, ao se adotar o ponto de vista da autora, poderia se dizer que se o circuito da dor orienta e atualiza a memória, e é na memória que se mantém a presença de seus filhos, então não se pode negar que há na dor alguma potência produtiva. Reconheço que para fazer jus à profundidade da

Compreende-se aqui o potencial do luto público das mães e da pesquisa dos jovens ao enfatizar as relações de parentesco entre os vivos e os mortos. Em 242 casas nas *vísceras do bairro*, havia 180 mortos conectados a seus parentes vivos, a seus antigos colegas de escola, de futebol, da rua, do Grupo Comunidade. O reconhecimento da precariedade emocional das famílias reafirma aquilo que nos desfaz, o estar à mercê de uma conectividade não necessariamente desejada.

Não se trata, portanto, de meramente demandar a inclusão de pessoas dentro do que se entende por vida, pois nessa versão o sujeito liberal pleno, delimitado, se mantém. Como diz Butler: “Pedir reconhecimento, ou oferecê-lo, é precisamente não pedir reconhecimento pelo que já se é. É solicitar um devir, instigar uma transformação, peticionar o futuro sempre em relação ao Outro” (2006, p. 44, tradução livre).

Trata-se de uma mudança nos termos da política, implicada, por exemplo, no esforço da pesquisa comunitária em Peixinhos de substituir os mapas de violência que desenham elipses e manchas para demarcar regiões violentas e populações pobres por mapas de conexões de relações familiares que apreendam a condição geral de precariedade e dependência. As iniciativas das mães de Peixinhos e jovens do GCASC nos convidam a refletir sobre as “escolhas político-burocráticas de classificação, agregação e divulgação das informações” adotadas pelo governo, à medida que apontam para possíveis mapas de conectividades a partir dos critérios que lá importam – as famílias em luto em relação às quais o Estado estaria em dívida –, em detrimento tanto dos mapas de manchas de Kernel, adequados para “trabalhos de alocação de esforços operacionais” de reprodução, quanto dos mapas temáticos das taxas por UDH que identificam o “grau de vitimização da população”. Neste último caso,

discussão, seria necessário redigir outro artigo com esse único propósito. Apenas menciono a discussão brevemente porque a ênfase de Butler no corpo que se desfaz na relação com o outro, tanto no desejo quanto na dor, parece ser útil para pensar o mapa de relações sugerido pelas iniciativas das mães e jovens do Grupo Comunidade. Nem tanto para compreender a presença dos *meninos* por meio da memória e o mapa de seus caminhos, como se verá.

associam-se taxas de criminalidade a níveis de pobreza, estabelecendo, assim, determinados tipos de sujeitos sobre os quais incidiriam políticas públicas. Mais frequente, contudo, é que sobre eles recaiam atributos ligados a noções como *alma sebosa*, esta que assombra e condena os *meninos* do bairro.

Se, como se buscou mostrar nesta seção, o luto efetivamente pode se transformar numa força política, ele o faz apenas em conformidade com certa razão estatal, ao pautar as estatísticas não em termos próprios do domínio da demografia econômica, mas naqueles que as mães tomam como do domínio da *família*. É, contudo, na memória das mães que residem outras possibilidades, outras inflexões da política moral que sustenta o par antitético *trabalhador* e *alma sebosa*.

Mães da Saudade e mapas mnemônicos de socialidade

A transformação do luto privado em questionamento político aproxima a experiência das Mães da Saudade de Peixinhos da de grupos de mães que têm denunciado a participação de agentes do Estado em práticas de extermínio, como as Mães do Acari do Rio de Janeiro, as Mães de Maio de São Paulo e as Mães da Dor de João Pessoa (Rodrigues & Sá 2015).¹⁴⁰ Ainda que para as mães de Peixinhos não se trate propriamente de culpabilizar agentes do Estado pelo assassinato de seus parentes, ali também se identifica o que Verdery (1999) chamou de “vida política dos mortos”, estejam seus corpos presentes ou ausentes, como no caso das Madres de Plaza de Mayo da Argentina (Sanjurjo, 2013).

Com efeito, uma análise da literatura que aborda o assunto aponta para elementos recorrentes na experiência das mães enlutadas. Machado da Silva (2008) argumenta que a contiguidade terri-

¹⁴⁰ A lista é, evidentemente, muito maior: “Outros grupos e movimentos, com maiores ou menores problemas de organização e sustentação, também existem em Goiás, Acre, Pernambuco, Paraná, pelo menos. Todas essas experiências, em diversas partes do país, demonstram a natureza nacional do problema da violação de direitos humanos por parte dos agentes de segurança pública” (Movimento Mães de Maio, 2011, p. 77).

torial com o tráfico de fato provoca uma estigmatização da qual os moradores de certos bairros buscam se distanciar. Os estereótipos atribuídos a eles seriam, então, de acordo com Caldeira (2003), reafirmados em relação a outro lugar, “mesmo se esse lugar é o outro lado da rua” (p. 85). Para a antropóloga, isso se explicaria pelo fato dos “dominados não [terem] um repertório alternativo para pensar a si mesmos e [serem] obrigados a dar sentido ao mundo e à sua experiência usando a linguagem que os discrimina” (loc.cit.). É verdade que muitas mães demonstram o seu inconformismo com a morte dos filhos ao relembrar a qualquer um que as pergunte que seu filho era *trabalhador*. Dona Bete dizia de seu filho Marcelo: “Ele não era errado não”. No entanto, mesmo que se assuma o uso do par antitético ‘trabalhador’ e ‘bandido’ como uma reação ao estigma que recai sobre periferias urbanas, cabe uma reflexão mais pausada sobre a presença insistente desse par. Para além de pensá-lo como repetição de repertório dos “dominantes”, há de se atentar para as modulações que ele adquire através de diferentes contextos.

É comum que na literatura, por exemplo, o par ‘trabalhador-bandido’ apareça a partir de um registro duplo, como classificação autoatribuída entre moradores das periferias urbanas e como classificação do senso comum que recai sobre eles. Em sua obra pioneira, Zaluar (2000 [1985]) argumenta que entre os habitantes da Cidade de Deus, no Rio de Janeiro, haveria dois sistemas de socialização concorrentes que agiriam simultaneamente na formação dos jovens, tornando-os trabalhadores ou bandidos. As diferenças entre uns e outros são expressas por meio de teorizações nativas pautadas, sobretudo, pela ideia de trabalho: “Para os trabalhadores, o bandido é a pessoa atraída pelo dinheiro fácil, que não quer trabalhar, que tem maus vícios (...). Para o bandido, o trabalhador é um ‘otário’ que trabalha cada vez mais para ganhar cada vez menos” (p. 145). Em etnografia mais recente, Feltran (2011) também aponta para a existência de dois mundos coexistentes – do crime e do trabalho – que estabelecem clivagens internas a Sapopemba, na Zona Leste da cidade de São Paulo. A classificação ‘famílias trabalhadoras’ *versus*

‘bandidos’ passa igualmente pela ideia de trabalho, fazendo com que muitas vezes na mesma família convivam aqueles que optam por um ou outro mundo. Seja como “sistemas de socialização concorrentes” ou “mundos coexistentes”, ambos autores tratam o par ‘trabalhador-bandido’ como categorias autoatribuídas ligadas a atividades de geração de renda nos bairros etnografados. Ao mesmo tempo, apontam para classificações externas, que Zaluar (2000) denomina “identificação trabalhador-bandido inversa, pois vem de fora” (p. 154). Para Feltran (2011), nos debates públicos e no senso comum ‘trabalhador’ e ‘bandido’ se definem por uma disposição de caráter, muito diferente da ideia de escolha individual enunciada por seus interlocutores.

O que “vem de fora” se vê com força, sobretudo, em etnografias que têm como foco argumentos elaborados por juristas ou jornalistas. Vianna e Farias (2011) mostram como as argumentações tanto da defesa quanto da acusação no julgamento de policiais acusados de extermínio no Rio de Janeiro revolvem em torno da mesma disputa: se eram ‘bandidos’ e ‘traficantes’ ou ‘honestos’ e ‘trabalhadores’. Ao se esforçar por provar que a mochila que os filhos usavam no momento da morte era sinal de que eram ‘estudantes’ e ‘trabalhadores’ e não ‘bandidos’, o promotor de justiça sustenta a mesma lógica subjacente à defesa dos policiais, para quem a mochila indicava tráfico de drogas, e o decorrente uso da força, sinal de dever cumprido. Analogamente, Leite (2013) chama atenção para o fato de Márcia, uma mãe cujo filho foi morto por policiais, ter sido agraciada com o prêmio “Faz Diferença 2008” do jornal *O Globo*, com base na sua bem-sucedida luta em provar que era uma boa mãe de um bom filho, ‘trabalhador’, assassinado injustamente.

Esses debates de fato mobilizam o par ‘trabalhador-bandido’, porém não necessariamente nos mesmos termos das pessoas sobre as quais recaem tais classificações.¹⁴¹ Que termos são esses é a per-

¹⁴¹ São muitas as possíveis modulações desse par, a depender da perspectiva de quem o enuncia e das circunstâncias de enunciação. Interessante comparação pode ser feita com as noções de ‘ladrão’ e ‘zé povinho’ tratadas por Biondi (2010) e Marques (2014), moduladas a partir de premissas bastante distintas das legalistas.

gunta que se deve perseguir, sobretudo em uma pesquisa que trata de mães que tiveram seus filhos assassinados e para quem o luto público é vedado. Não é demais lembrar: a pesquisa comunitária dos jovens do Grupo Comunidade mostrou que em apenas 242 casas foram 180 os *meninos* assassinados. Se, como afirma Adalton Marques (2016), o memorial dos mortos é uma baliza importante para seus interlocutores das ‘quebradas’ de São Paulo e apenas ao se perseguir as teorizações nativas pode-se compreender as transformações vividas por eles, trata-se aqui de atentar para como Dona Neusa, Dona Rosângela, Dona Cleide, Dona Vanda, Dona Josefa e tantas outras situam a vida e a morte dos seus *meninos*.

Ao parar para ouvir o que dizem as mães de Peixinhos, percebe-se que o próprio par assume contornos muito particulares. O substantivo *trabalhador* é em geral contraposto não a outro substantivo – *bandido*, *alma sebosa* – mas a uma ação – *cair*, *passar para*, *entrar na vida errada* ou nas drogas. Dona Neusa conta sobre seu filho Anderson: “aí ele foi preso, *fez coisa errada*, foi o tempo que ele saiu, veio pra casa, saiu no dia 31 de agosto e no dia 1 de janeiro ele morreu, tinha 17 anos, mas era *trabalhador*” (GCASC, 2011d).

Há, assim, uma diferença entre a iteração de um par antitético que conferiria atribuições negativas ao filho, fortalecendo o estigma que para muitos justificaria a sua morte, e a desestabilização desse par, expressa quando a mãe toma a morte do filho como um efeito de uma ação que se coloca como possível para os jovens do bairro. Dona Rosângela fala sobre Vado, seu filho:

Era um menino bom, era daqui do grupo, ele era atencioso, ajudava todo mundo, mas *entrou no mundo das drogas*, tiraram a vida dele, o motivo certo a gente não sabe. Foi criado, nascido e criado aqui em Peixinhos, todo mundo conhecia ele, gostava dele, ele fazia favor pra todo mundo, mas depois ele *passou pra essa vida errada*, aí tiraram a vida dele. (GCASC, 2011k)

Como as mães associam a morte de seus meninos com o “passar pra vida errada”, compreende-se por que nas primeiras discussões entre os jovens do Grupo Comunidade e as mães da saudade foi decidido que era preciso espargir a responsabilidade pelas mortes do um no todo – todo que é nomeado por algumas das mães de forma muito clara, como faz Dona Cleide:

Foi um menino muito sofredor, porque... não tô justificando o caminho que ele escolheu, porque eu não podia dar pra ele o que realmente ele queria que era roupa de marca, devido a essa grande influência do *capitalismo* na vida dos nossos jovens. É roupa de marca, sapato de marca. E os pais muitas vezes ganham um salário e o salário mesmo não tem como suprir uma necessidade dessa. Essa coisa de Miguel ter *procurado outro caminho*, mas era um menino bom, pelo menos pra mim, era um menino respeitador, muitas vezes fui buscar ele na boca, dei nele mesmo, tomei os crack mesmo, tirei onda mesmo. Quando ele me via ele procurava camuflar o máximo a atitude dele. Mas ele nunca chegou aqui na minha casa pra me desmoralizar, desmoralizar meus vizinhos. E Miguel era um menino que se visse uma senhora com um pacote ele queria ajudar, ele limpava mato de alguém, ele era um menino bom nos estudos. Quando ele *começou a se desorientar* ele já tava na 7ª serie. (GCASC, 2011e)

Um *menino* bom e prestativo como Miguel se desorienta quando procura outro caminho cujo fim é previsto. O próprio filho assassinado de Dona Vanda alertava os irmãos sobre isso: “O seu sonho era ser pedreiro, mas infelizmente escolheu dinheiro fácil, *entrou no mundo das drogas*, se tornou gerente da boca de fumo. Uma coisa que ele sempre falava aos irmãos [era] para não *entrar na vida errada*, pois já sabia qual era o caminho, morte ou prisão” (GCASC, 2012b).

Há, portanto, caminhos que se abrem para os *meninos* do bairro e desembocam na fatalidade que acomete a família, e outros que se encontram desde sempre fechados, como indica Dona Josefa:

Eu sei que os jovens entram no mundo da droga porque quer, eu vejo cada um bonito que entra lá pra dentro pra comprar droga, mas uns entram porque tá faltando emprego, a vida muito difícil. Ele nunca teve chance de arranjar um emprego. Foi na cidade botar currículo, ele era muito bonito, mas não conseguiu. Foi procurar os vereadores... nunca teve a chance de arrumar emprego. Não sei se é porque ele não teve estudo, porque até pra varrer o chão tem que ter estudo. (GCASC, 2011h)

Ao analista se indaga: como lidar com as falas das mães que constataam não atributos, mas caminhos que se abrem e se fecham? Misse (2010) opta por agrupar as respostas que obtém sobre os motivos que levam ao caminho do crime em “três tipos-ideais de autojustificação: o acaso ou o destino; a escolha racional; e a ‘vontade de...’” (p. 26). Contudo, alerta o sociólogo, o que importa para a sua análise “não é a entrada, nem mesmo a ‘adesão’ ou a ‘opção’ pelo crime, mas, na sua *reiteração*, tornar-se passível de *incorporação* numa identidade social negativa e sua conseqüente acomodação a um tipo social” (Ibid., p. 27, grifos do autor). O autor reafirma, assim, a noção de sujeição criminal que englobaria “processos de rotulação, estigmatização e tipificação numa única identidade social, especificamente ligada ao processo de incriminação e não como um caso particular de desvio” (Ibid., p. 23). Ainda que útil enquanto categoria sociológica englobante, a ideia de “sujeição criminal” tende a obscurecer as modulações do par ‘trabalhador-bandido’, já que se trata de categoria analítica situada no ponto de encontro entre o que “vem de fora” (rotulação, estigmatização) e o que é reiterado pelos próprios atores (incorporação numa identidade), culminando num tipo social particular (tipificação). Volta-se, assim, mais uma vez, para atributos, dessa vez como

efeito da própria análise. Para um trabalho atento às teorizações nativas, contudo, o que importa é sobretudo a contínua reiteração da entrada, adesão, opção dos *meninos*. Dos caminhos e não atributos. De sua presença na forma de aparições e lembranças. Da dor que “é sem fim, não termina nunca”.

Como lidar, então com o que as mães nos dizem? Ana Claudia Marques (2013) oferece uma resposta ao descrever o que denomina mapa mnemônico de socialidade. No sertão de Pernambuco, ele é formado pelo conhecimento genealógico que permite que o passado se imponha no presente, ao mesmo tempo em que, ao ser narrado, transforma a maneira como as relações de parentesco são vividas. O seu efeito é visível no constante agrupamento e diferenciação de famílias (Marques, 2013, p. 718). Em Peixinhos, não é a labilidade das fronteiras da família que se faz visível, mas o constante trânsito de parentes, o rearranjo que se dá a partir da sua presença ou ausência. Esse mapa mnemônico de socialidade se forma por meio de caminhos que ora se abrem, ora se fecham: um caminho aberto num presente que age pode levar um filho à morte e encerrá-lo no passado; e o passado, por meio da dor e da memória, se impõe ao presente abrindo um novo caminho para que o filho retorne na forma de visões e lembranças.

Isso não acontece apenas com as Mães da Saudade. A presença dos mortos por meio dos sonhos, lembranças, visões e premonições aparece frequentemente na literatura sobre mães enlutadas. Vianna e Farias (2011) comentam em nota que “mães e parentes – sempre mulheres – mencionam também ter sonhos constantes com os mortos” (p. 107). Uma das Mães de Maio de Santos, Debora Maria, conta como depois do assassinato de seu filho Rogerio ouviu a sua voz: “Durante 40 dias eu vegetei, acabei me hospitalizando, mais ou menos por 10 dias. Foi quando eu senti ele me dizer: ‘Mãe, se levanta! Seja forte!’” (Movimento Mães de Maio, 2011, p. 25).

Nesse sentido, é interessante notar como a inflexão que o encontro das mães da Saudade com os jovens do Grupo Comunidade traz é, em certa medida, resistida por elas. Uma das jovens já cita-

das, Jessica, dizia que “o convite era pra falar dos momentos bons vividos com seus filhos, mas elas precisavam e tinham a necessidade de falar da tristeza, do sofrimento, da saudade, do vazio e de relatar os acontecimentos e a forma como se deu a morte.” (GCASC 2011m:n.p.). É patente que em sua interpelação às mães, os jovens busquem desviar a conversa das lembranças dominantes, que Bergson denomina “pontos notáveis”.

Assim foi na conversa com Dona Cleide. Após mencionar o caminho das drogas e a desorientação de Miguel, Jessica a interrompe e pergunta: “Qual o sonho dele? Sonho que ele queria realizar?” — “Rapaz, o que eu sei, eu lembro muito que ele dizia assim: ‘quando eu tiver minha casa, minha casa vai ser muito organizada. E quando meu filho nascer, não vai faltar nada pro meu filho’.” Alguns instantes depois, Dona Cleide volta ao tema da morte: “Eu tava na articulação de uma vaga pra ele, de um emprego. Um dia após o sepultamento dele foi quando o pessoal ligou dizendo que ele tinha sido aceito, que era pra ele ir lá, mas só que ele já tinha sido sepultado, fazia 24 horas que ele tinha sido sepultado.” (GCASC, 2011e).

Por que a volta recorrente à morte? Falar da vida é focar nos atributos do filho: era um *menino* bom, alegre, prestativo, trabalhador. Mas o mapa mnemônico de socialidade que se faz em Peixinhos toma a morte como uma fatalidade que acompanha o caminho errado e não, como o par ‘trabalhador-alma sebosa’ insiste em indicar, uma predestinação decorrente de um atributo pessoal negativo. Mapa de caminhos, não de manchas condensando atributos.

Emerge aqui algo distinto do que se buscou mostrar nas primeiras partes deste texto, quando se discorreu sobre como o luto público carrega o potencial de mudar os termos da política moral que atravessa os *meninos* em Peixinhos. Tratou-se de evidenciar como o governo do estado procurou reduzir as taxas de criminalidade com base num sistema de gestão de resultados, acarretando a produção de estatísticas enxutas e a confecção de mapas de violência contendo elipses e manchas que demarcam regiões violentas (o mapa de manchas de Kernel) e populações pobres em regiões de

alta criminalidade (o mapa temático das taxas por UDH). Ainda que um contribuísse para políticas repressivas e outro para políticas preventivas, nenhum conseguia conter os efeitos de suas manchas e elipses: a associação de atributos negativos a moradores da região. A política moral mantinha-se intacta. Contra ela, mães e jovens do Grupo Comunidade, em oposição aos técnicos que continham possíveis duplicações na contagem dos mortos, constatavam a proliferação dos *meninos* assassinados entre seus parentes. Sugeriam, assim, não mapas com elipses e manchas, mas mapas de relações familiares que reconheçam a presença dos *meninos* do bairro, vivos e mortos, e exigiam a presença do Estado em forma de dívida a ser paga com benefícios e programas sociais que não implicassem a sua estigmatização e criminalização. Expunha-se, assim, a política moral que atravessa os *meninos*, ainda que nos termos de certa razão estatal.

É, contudo, na memória das mães enlutadas, longe de qualquer razão de estado, que desponta uma mudança nos termos da política moral assombrosa que atribui a tantos *meninos* o estigma que os condena à morte. Como se buscou mostrar, a presença dos *meninos* em aparições e lembranças e a insistência em opor *trabalhador* e *o entrar pra vida errada* revelam mapas mnemônicos de socialidade marcados por caminhos que ora se abrem, ora se fecham, não mapas de atributos ou de relações passíveis de se decalcar em documentos. “A dor é sem fim”, e é por meio dela que a memória entra em circuito com o presente, esse “inapreensível avanço do passado a roer o futuro” (Bergson, 2006, p. 176), garantindo que haja algum caminho aberto para o trânsito e permanência de seus filhos no tempo.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BECKER, H. S. *Outsiders: studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press of Glencoe, 1963.

BERGSON, H. *Matéria e memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BIONDI, K. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010.

BUTLER, J. *Frames of war. When is life grievable?* Londres; Nova York: Verso, 2010 [2009].

_____. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. Londres; Nova York: Verso, 2006 [2004].

CALDEIRA, T. P. do R. *Cidade de muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp; Editora 34, 2003.

CARSTEN, J. Blood will out: essays on liquid transfers and flows. *Journal Royal Anthropological*. Willey, 2013, p. S1-S23.

COELHO, M. C. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, v. 16, n. 2, 2010, p. 265-285.

CONDEPE/FIDEM – Agência Estadual de Planejamento e Pesquisas de Pernambuco. *Boletim trimestral da conjuntura criminal em Pernambuco*, v. 8, n. 4. Recife: Agência Condepe/Fidem, 2015.

_____. *Boletim trimestral da conjuntura criminal em Pernambuco*, v. 7, n. 4. Recife: Agência Condepe/Fidem, 2014.

_____. *Boletim trimestral da conjuntura criminal em Pernambuco*, v. 5, n. 4. Recife: Agência Condepe/Fidem, 2012.

_____. *Boletim trimestral da conjuntura criminal em Pernambuco*, v. 4, n. 4. Recife: Agência Condepe/Fidem, 2011.

_____. *Informe mensal da conjuntura criminal em Pernambuco*, v. 3, n. 12. Recife: Agência Condepe/Fidem, 2010a.

_____. *Boletim trimestral da conjuntura criminal em Pernambuco*, v. 3, n. 4. Recife: Agência Condepe/Fidem, 2010b.

_____. *Boletim trimestral da conjuntura criminal em Pernambuco*, v. 2, n. 3. Recife: Agência Condepe/Fidem, 2009.

_____. *Boletim trimestral da conjuntura criminal em Pernambuco*, v. 1, n. 4. Recife: Agência Condepe/Fidem, 2008.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2008 [1999].

_____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.

FELTRAN, G. de S. *Fronteiras de tensão. Política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Ed. Unesp; CEM; Cebrap, 2011.

GOFFMAN, E. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1962.

GRUPO COMUNIDADE ASSUMINDO SUAS CRIANÇAS (GCASC). *Projeto Institucional Grupo Comunidade Assumindo Suas Crianças, 2016 a 2018*. Olinda: GCASC, 2015a.

_____. *Relatório de pesquisa*. Olinda: GCASC, 2015b.

_____. *Gravação 1*. Olinda: GCASC, 2012a.

_____. *Relatório da Equipe de Jovens: Projeto Mães da Saudade*. Olinda: GCASC, 2012b.

_____. *Gravação 4*. Olinda: GCASC, 2011a.

_____. *Gravação 5*. Olinda: GCASC, 2011b.

_____. *Gravação 8*. Olinda: GCASC, 2011c.

_____. *Gravação 9*. Olinda: GCASC, 2011d.

_____. *Gravação 12*. Olinda: GCASC, 2011e.

_____. *Gravação 14*. Olinda: GCASC, 2011f.

_____. *Gravação 15*. Olinda: GCASC, 2011g.

_____. *Gravação 18*. Olinda: GCASC, 2011h.

_____. *Gravação 19*. Olinda: GCASC, 2011i.

_____. *Gravação 24*. Olinda: GCASC, 2011j.

_____. *Gravação 28*. Olinda: GCASC, 2011k.

_____. *Relatório da coordenação do Projeto Mães da Saudade*. Olinda: GCASC, 2011l.

_____. *Relatório da Equipe 1 de Jovens: Projeto Mães da Saudade*. Olinda: GCASC, 2011m.

_____. *Relatório da Equipe 2 de Jovens: Projeto Mães da Saudade*. Olinda: GCASC, 2011n.

HECHT, T. *At home in the street: street children of Northeast Brazil*. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2008 [1998].

KOURY, M. G. P. Pela consolidação da sociologia e da antropologia das emoções no Brasil. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 29, n. 3, dez. 2014, p. 841-866.

LEITE, M. P. Dor, sofrimento e luta: fazendo religião e política em contexto de violência. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 15, n. 19, jul./dez. 2013, p. 31-47.

MACHADO DA SILVA, L. A. (org.). *Vidas sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MARQUES, A. Quando outras “cenas” entram em ação: considerações de moradores sobre transformações em periferias de São Paulo. *Anuário Antropológico*, v. 41, n. 1, 2016, p. 173-201.

_____. *Crime e proceder: um experimento antropológico*. São Paulo: Alameda, 2014.

MARQUES, A. C. Founders, ancestors, and enemies: memory, family, time, and space in the Pernambuco sertão. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), v. 19, 2013, p. 716-733.

MISSE, M. A categoria “bandido” como identidade para o extermínio. Algumas notas sobre sujeição criminal a partir do caso do Rio de Janeiro. In: BARREIRA, C.; SÁ, L.; AQUINO, J. P. (orgs.). *Violência e dilemas civilizatórios: as práticas de punição e extermínio*. Campinas: Pontes Editores, 2011, p. 31-57.

_____. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. *Lua Nova*, São Paulo, v. 79, 2010, p. 15-38.

MORAWSKA VIANNA, C. Cooperação internacional católica: entre a política dos movimentos sociais e o ativismo da fé em ação. *Religião & Sociedade*, v. 35, 2015, p. 213-248.

_____. *Os enleios da tarrafa: etnografia de uma relação transnacional entre ONGs*. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

MOVIMENTO MÃES DE MAIO. *Mães de Maio: do luto à luta*. São Paulo: Movimento Mães de Maio, 2011.

PAULA, Z. de. *Peixinhos: um rio por onde navegam um povo e suas histórias*. Recife: Magis, 2009.

PERNAMBUCO. *Pacto pela vida: Plano Estadual de Segurança Pública*. Recife: 2007.

RATTON, J. L.; GALVÃO, C.; FERNANDEZ, M. *O Pacto pela Vida e a redução de homicídios em Pernambuco*. Rio de Janeiro: Instituto Igarapé, 2014.

REZENDE, C. B.; COELHO, M. C. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

RODRIGUES, H. S. J.; SÁ, L. D. Coração de mãe é terra que ninguém anda. Um estudo das redes, “tramas” e conflitos de mães em luto nas favelas à beira-mar. *Revista Brasileira da Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, abr. 2015, p. 37-45.

SANJURJO, L. *Sangue, identidade e verdade: memórias sobre o passado ditatorial na Argentina*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2013.

SANJURJO, L.; FELTRAN, G. Sobre lutos e lutas: violência de Estado, humanidade e morte em dois contextos etnográficos. *Ciência & Cultura*, v. 67, 2015, p. 40-45.

SAURET, G. V. Introdução. In: _____. (org.). *Estatística pela vida: a coleta e análise de informações criminais como instrumentos de enfrentamento da violência letal*. Recife: Bagaço Design, 2012a.

_____. Inovações na contagem de homicídios: implantação da pulseira de identificação de cadáver. In: _____. (org.). *Estatística pela vida: a coleta e análise de informações criminais como instrumentos de enfrentamento da violência letal*. Recife: Bagaço Design, 2012b.

_____. Políticas de contagem de homicídios no Brasil: os casos de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Pernambuco. In: _____. (org.). *Estatística pela vida: a coleta e análise de informações criminais como instrumentos de enfrentamento da violência letal*. Recife: Bagaço Design, 2012c.

SAURET, G.; TINÉ, M, FARIAS, E. Correlacionando violência e indicadores sociais no Recife: qual a melhor unidade espacial de análise?. In: SAURET, G. V. (org.). *Estatística pela vida: a coleta e análise de informações criminais como instrumentos de enfrentamento da violência letal*. Recife: Bagaço Design, 2012.

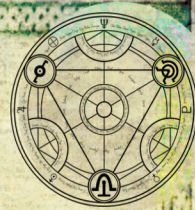
VERDERY, K. *The political lives of dead bodies: reburial and postsocialist change*. New York: Columbia University Press, 1999.

VIANNA, A.; FARIAS, J. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, v. 37, jul./Dez. 201, p.79-116.

VILLELA, J. Os vivos, os mortos e a política no sertão de Pernambuco. *Revista de História*, n. 173, jul-dez 2015, p. 329-358.

_____. *Ordem pública e segurança individual. Política e polícia no sertão de Pernambuco*. São Carlos: EDUFSCar, 2011.

ZALUAR, A. *A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2000 [1985].



A partir da valorização de perspectivas femininas de reflexão sobre a socialidade, as autoras dos artigos desta coletânea desenvolvem em seu conjunto uma noção do parentesco que aqui designamos alquímica. A proposta é explorar esse tema de conhecimento clássico da antropologia como um campo de fabricação de modos singulares de ser, por meio da combinação de elementos que, conforme as convenções daquela disciplina, originam-se em diferentes domínios da vida social. Com esse procedimento se articulam saberes usualmente dispersos pelas diferentes áreas disciplinares e de reflexão antropológica – rural, urbana, etnologia indígena, populações de matriz africana, da ciência, da política e da religião, entre outras.

Essa abordagem só se consolida na diferenciação face a enunciados dominantes, dentro e fora da antropologia e, portanto, seu interesse não é exclusivo ou diz respeito somente às mulheres, pesquisadoras ou pesquisadas. Os artigos aqui reunidos tratam de cosmologia, experiências religiosas, tecnologia, vida doméstica e cotidiana, vida pública, atuação política, política pública, racionalidade econômica, território, lei, burocracia, família, amizade, disputas, controvérsias. Objetos, substâncias, fenômenos, eventos rotineiros e rituais, experiências materiais ou extra-sensoriais compõem parentes e tecem mundos.

