

“Ser E não ser”, eis a questão: relatórios antropológicos, categorias nativas e Antropologia

Miriam Furtado Hartung

Universidade Federal de Santa Catarina

RESUMO: Historicamente a relação entre a Antropologia e o Estado tem sido marcada por momentos de intensa e efetiva participação dos antropólogos na formulação e/ou aplicação de políticas estatais. No Brasil, o engajamento político com os grupos estudados fez da disciplina uma eterna crítica do Estado, mesmo quando por este é chamada a opinar sobre a situação de seus “objetos” de estudo. Não restam dúvidas de que a relação entre Antropologia, Estado e os coletivos sociais é complexa, conflituosa e ambígua. Neste artigo pretendo discutir essa questão partindo da situação de elaboração do relatório antropológico sobre a situação da comunidade quilombola Invernada Paiol de Telha (PR), solicitado pelo Estado, no caso representado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). A proposta aqui é menos uma crítica ao já bem conhecido modo como o Estado tem se relacionado com os coletivos sociais e mais trazer outros elementos que possibilitem discutir quais os pressupostos político-teórico-metodológicos da Antropologia nesta triangulação com o Estado e os coletivos sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia e Estado, remanescentes de quilombos, políticas públicas.

Introdução

Já há algum tempo o caráter conflituoso, tenso e muitas vezes contraditório da relação entre a Antropologia e o Estado tem sido alvo de reflexões e discussões pela própria disciplina, fazendo parte, até mesmo, do que se pode chamar de História da Antropologia. Episódios como a destituição de Boas da presidência da American Anthropological Association (AAA), em 1919, em razão de sua crítica à participação dos antropólogos em políticas de Estado, são emblemáticos da ambiguidade da área acerca da histórica e constitutiva relação entre Antropologia e Estado (Mattos, 2008). No caso da Antropologia no Brasil, se a tensão não é menor, ela é, ao menos em parte, diferente, dado que o engajamento político (Ibidem) na defesa dos grupos estudados, marca da consolidação e da institucionalização da disciplina aqui, fez dela uma eterna crítica ao Estado, mesmo quando por ele foi chamada a emitir sua opinião sobre a situação de seus “objetos” de estudo. Em outras palavras, se na história da Antropologia como um todo há momentos de intensa e efetiva participação dos antropólogos (renomados, diga-se de passagem) na formulação e/ou aplicação de políticas estatais, no caso do Brasil essa relação é marcada pela crítica e pela defesa dos grupos sociais alvo dos estudos antropológicos. Em resumo, não resta dúvida de que a relação entre Antropologia, Estado e os coletivos sociais é complexa, conflituosa e ambígua.

O texto aqui proposto, entretanto, não pretende fazer a denúncia, pela milionésima vez, da desigualdade que marca a relação entre o Estado¹ e os coletivos sociais “objetos” das reflexões e pesquisas antropológicas. Há muito se sabe que variados e sutis são os modos do Estado desconsiderar a diversidade das formas de existir e de tentar lhes impor formas mais homogêneas, mais palatáveis. Há muito não embalamos ilusões sobre os fundamentos da relação entre Estado e a sociedade civil.

Também não pretendo discutir o que resulta do contato entre concepções e lógicas sociais e culturalmente distintas, e politicamente desiguais. São igualmente poucas as ilusões sobre essa questão e muita tinta já foi gasta na discussão sobre o que do contato deriva: permanências, mudanças, permanências/mudanças, sobrecodificações etc. Como sempre, a realidade histórica dos coletivos sociais é pouco dócil e se conforma mal às inúmeras e variadas tentativas de estabilizá-las. Este texto também não pretende entrar na espinhosa e pouco frutífera discussão sobre se a Antropologia é teórica, aplicada, acadêmica, prática etc. Essa é, me parece, mais uma das intermináveis e estéreis discussões da área, que apenas criam e reforçam posições que falam mais das disputas institucionais do campo, no sentido “bourdiano” do termo (Bourdieu, 1968), do que propriamente de Antropologia. O objetivo aqui é bem mais simples: pretendo, tão somente, tomar a situação de elaboração de um relatório antropológico, solicitado pelo Estado, para discutir os pressupostos político-teórico-metodológicos da Antropologia nesta triangulação com o Estado e com os coletivos sociais.

Variações de uma mesma inquietação

Uma primeira versão deste texto foi escrita em 2008 para um dos encontros dos Diálogos Transversais, organizados pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. O nome que demos à mesa foi *Das formas fluídas à literalização: a Antropologia nos relatórios antropológicos*, que incluiu também os textos de Rafael Palermo Buti e Tiago Moreira dos Santos, alunos do PPGAS e que participaram da elaboração do relatório objeto desta reflexão². Desde lá, este texto circulou entre vários colegas e alunos, que me incentivaram a publicá-lo. Em 2009, apresentei versões modificadas na *Reunião de Antropologia do*

Mercosul e no *Encontro Anual da Anpocs*³. Por várias razões, entretanto, adiei a publicação do texto original. Talvez, a demora se deva a uma sensação muito bem descrita por Lévi-Strauss: o término de um texto é sempre como ele se estivesse “morto, acabado, transformado num corpo estranho.” (Eribon, 1990, p. 119) Além dessa razão, há também o risco da redução que inevitavelmente a escrita produz nos processos sociais que buscamos restituir. Mas, malgrado o longo tempo que separa a primeira versão desse artigo e a decisão de publicá-lo, e a despeito dessas inquietações, a reflexão sobre o posicionamento da Antropologia no diálogo com Estado continua premente. Neste sentido, acredito que a experiência de elaboração do relatório antropológico para a situação da comunidade negra Invernada Paiol de Telha poderá contribuir para este debate, na medida em que acrescenta outros elementos e pode nos ajudar a fundamentar melhor o lugar da Antropologia neste intenso e confuso campo.

Gostaria também de ressaltar que nestes anos que separam a escrita deste texto, a apresentação de versões e a decisão de publicá-lo, se a questão discutida é em si a mesma, algumas formulações foram refeitas e outras acrescentadas em função das discussões e reflexões possíveis a partir dos encontros que participei, das leituras feitas e dos cursos ministrados, assim como do diálogo com colegas⁴. Em outras palavras, se a questão tratada continua a mesma, a reflexão foi se modificando na medida das discussões e dos diálogos realizados.

A questão discutida, entretanto e como já se disse, continua a mesma de 2008: refletir sobre o posicionamento da Antropologia neste seu atual contato com o Estado – no caso em particular, o INCRA – quando este lhe solicita a elaboração de um relatório em razão das reivindicações territoriais de comunidades negras. O relatório antropológico é o primeiro documento do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID – que faz parte do processo administrativo que visa à “identifi-

cação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003”⁵.

A comunidade e o Estado

As pessoas da comunidade Invernada Paiol de Telha atribuem sua formação e origem a libertos que em meados do século XIX herdaram de sua senhora a área de terras de mesmo nome, que era um dos vários campos da Fazenda Capão Grande⁶. Localizada no município de Reserva do Iguaçu, região de Guarapuava, centro-sul paranaense, este campo é também conhecido como Fundão.

No Fundão teriam vivido alguns dos ex-escravos herdeiros da Invernada e seus descendentes. A partir de 1967, os direitos e a posse sobre aquelas terras foram adquiridos pelo então delegado da cidade, que os revendeu, em 1974, à Cooperativa Agrária Mista. Em 1974 o Fundão não abrigaria mais descendentes dos ex-escravos, mas, sim, os “Suábios do Danúbio”, imigrantes de origem germânica, oriundos da Iugoslávia, chegados ao Brasil entre 1951 e 1952. A Agrária, como é chamada localmente, foi criada em 1951 para representar os interesses dos imigrantes recém-chegados⁷.

A transferência dos direitos sobre as terras do Fundão não transcorreu da forma pacífica como os registros oficiais da transação poderiam sugerir⁸. Pelo contrário, as informações são e uma negociação marcada pela violência que historicamente caracteriza as questões de terra no Brasil. A expropriação, entretanto, não se deu sem a oposição dos então moradores do Fundão, embora raras tenham sido às vezes em que foram

ouvidos. Já em 1938, um filho do ex-escravo Heleodoro Ferreira dos Santos e o marido de uma de suas netas, contratavam um advogado para representá-los em “acção ou acções possessórias para a defesa dos direitos dos outorgantes”. Do outro lado da ação estavam descendentes de Pedro de Lustosa de Siqueira, sobrinho herdeiro de Balbina no restante da fazenda Capão Grande. Na década de 1940, há notícias sobre uma ação judicial movida pela comunidade contra a ocupação e anexação de parte de suas terras por descendentes de Pedro Lustosa de Siqueira. Pelas datas, é bastante provável que se trate da ação de 1938, cujo desfecho se deu em 1940, aparentemente arquivada sem solução e sem qualquer pronunciamento oficial. Em 18 de setembro de 1968, dois anos após a primeira transferência de direitos sobre as terras da Invernada, um recibo de alguns descendentes dos ex-escravos Manoel Ferreira e Heleodoro Ferreira dos Santos a um advogado indica que estava em curso outra ação judicial envolvendo as terras da Invernada. Em 1983, mais uma vez descendentes dos ex-escravos herdeiros objetaram as negociações com as terras do Fundão. Nesse momento, a contestação era em relação à ação de usucapião movida pela Agrária sobre as terras que adquiriu em 1974. Os descendentes alegavam jamais terem vendido ou transferido seus direitos. Inexplicavelmente, entretanto, desistiram da ação. Na maior parte do tempo, as ações e denúncias sobre os vícios e a violência das transações foram simplesmente ignoradas⁹.

A partir de 1975, no Fundão não haveria mais descendentes dos ex-escravos herdeiros da Invernada. Expulsos, em sua maioria passaram a residir nos arredores da cidade e do município de Guarapuava, onde atualmente encontram-se organizados em quatro núcleos residenciais: na cidade de Guarapuava; no município de Pinhão; num acampamento às margens do Fundão; e na Colônia Socorro, esta última criada pelo INCRA, em 1998, para acomodar e fazer frente à situação das quase quatrocentas famílias acampadas durante dezoito meses às margens das

terras da Invernada. Cada um desses núcleos conta com uma liderança própria que participa de processo mais amplo de reivindicação pelas terras do Fundão, organizado mais formalmente na década de 1990.

Em 1996, a comunidade era representada por uma única associação, que levava o nome de um dos ex-escravos herdeiros – a Associação Heleodoro – e em Janeiro de 2007 já contava com três associações. Esta proliferação de núcleos, associações e lideranças resulta também das exigências e dos encaminhamentos do próprio processo de reconhecimento da comunidade pelo Estado, que só existe se institucionalizada nos termos definidos por este. A criação de uma segunda associação, por exemplo, resultou também do modo como o Estado encaminhou a solução para o acampamento de dezoito meses às margens da área do Fundão. Deixar ou não o acampamento, ir ou não para a área designada pelo INCRA, foi motivo de acirrados debates na comunidade. Se, de um lado, estavam os que entendiam que o acampamento objetivava reaver as terras ancestrais e não outras quaisquer, de outro, havia aqueles para quem a crítica situação do acampamento exigia alguma solução, mesmo que não fosse o retorno imediato às terras do Fundão. Uma vez na colônia Socorro, as dissensões internas se acentuaram, continuando em torno, sobretudo, do posicionamento diante das propostas e políticas governamentais.

Muitas foram as questões ao redor das quais as pessoas da comunidade apresentaram opiniões distintas, resultando, como já mencionado, na proliferação de associações, cujo objetivo mais imediato e aparente era assegurar a representação de cada grupo em particular, seus entendimentos, participação e projetos específicos relativos à reivindicação pelas terras do Fundão. Numa tentativa de retomar a unidade inicialmente representada pela Associação Heleodoro, criou-se um conselho de lideranças, integrado pelos “mais velhos” da comunidade e no processo de reivindicação, com o objetivo de discutir e avaliar as propostas de cada

núcleo e associação, numa tentativa de acomodar as diferenças internas. O êxito de tal empreita foi sempre relativo e circunstancial, e as opiniões do conselho também foram alvo de discussão pelos outros núcleos e associações e suas respectivas lideranças.

Em 2004, depois de um complexo processo, a comunidade foi finalmente reconhecida pela Fundação Palmares como Comunidade Remanescente de Quilombo. Em 2006, a Invernada foi incluída na lista do INCRA das situações no estado do Paraná a serem verificadas objetivando à regularização territorial.

Como já indicado acima, o relatório antropológico é a primeira “peça” de um processo que deve proceder à “caracterização histórica, econômica e sócio-cultural do território quilombola”. O projeto para a elaboração de relatórios antropológicos sobre a situação de comunidades negras no Paraná foi elaborado e coordenado pelo Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Tendo em vista meu conhecimento acerca da situação da Invernada, elaborei o projeto e coordenei a realização do relatório dessa situação em particular¹⁰.

Antropólogos, comunidade e Estado: demandas diversas

Em janeiro de 2007 fomos à área pela primeira vez¹¹, tendo o trabalho de campo propriamente dito sido realizado conjuntamente pelos pesquisadores que constituíram a equipe de pesquisa. Das conversas e discussões com pessoas dos vários núcleos da comunidade da Invernada, duas são exemplares, pois nortearam o nosso posicionamento durante a elaboração do relatório antropológico.

Alguns dias após nossa chegada à Guarapuava fomos chamados a participar de uma reunião com lideranças daquele núcleo. Durante toda a tarde, discutiram-se a solicitação do INCRA de elaboração de uma lista

dos membros da comunidade, com vistas ao recadastramento familiar, caso as terras do Fundão retornassem ao grupo. Tal demanda gerou apreensão entre os diferentes núcleos, visto que até aquele momento aparentemente aquelas pessoas não tinham tido a necessidade de proceder à distinção entre quem pertencia ou não à comunidade. Não que a discussão sobre pertencimento lhes seja indiferente. Pelo contrário, apreciam discutir e tecer considerações e hipóteses sobre os vínculos entre as pessoas. Na verdade, gostam muito de conversas sobre famílias, nascimentos, casamentos, adoções, compadrios, falecimentos etc. O incômodo com a solicitação era de outra ordem. Preocupava-lhes, sobretudo, a exclusão de pessoas, que a tal lista necessariamente implicaria.

Foi em vista dessa suspeita que fomos chamados a participar da reunião que discutiria a proposta imaginada por uma jovem liderança de uma das associações. A jovem estudante de Direito sugeria a realização de testes de DNA como forma de proceder à distinção exigida pelo Estado. A precisão e a objetividade atribuídas ao método não deixariam, segundo ela, dúvidas sobre quem seriam os descendentes dos herdeiros originais e, portanto, segundo essa lógica, os verdadeiros “membros do grupo”.

A efetividade, a factibilidade e a exequibilidade ou não da proposta têm muito pouca importância aqui. O relevante é que ela indica, claramente, como demandas desta ordem podem colocar em funcionamento dispositivos de objetificação que são, ao mesmo tempo, mecanismos de instituir e legitimar processos de exclusão. E, é sobre isso que os presentes à reunião, conhecedores ou não do teste de DNA, não tinham dúvidas. Nos seus termos – e que mais tarde se mostraria opinião comum a outras pessoas da comunidade – a elaboração de uma lista de “membros” geraria uma verdadeira “guerra” entre eles, justamente porque, independentemente do critério que poderia ser escolhido para definir o pertencimento, produziria exclusões. E era isso que buscavam evitar. Diante da exigência de comprovação do pertencimento pretendi-

do, que poderia ser feita por meio de carteira de identidade, certidão de nascimento e/ou CPF, as pessoas da Invernada se perguntavam sobre o destino de filhos adotivos, noras, genros, afilhados, compadres, cônjuges e seus parentes, bem como sobre outros tantos que, certamente, eram da comunidade, mas que aos ex-escravos ancestrais não se ligavam por vínculos de consanguinidade. O que dizer aos compadres, amigos de muitos anos de convivência, que juntos construíram casas e lavouras, casaram e batizaram filhos, rezaram novenas e lutaram pelo retorno às terras expropriadas? Dizer que da comunidade não faziam mais parte? Que ao Fundão não poderiam voltar a residir? Essa era uma guerra que todos não queriam lutar. A demanda pela distinção entre categorias de pessoas, que uma lista supõe, tencionou as relações, extraiu lágrimas, gerou suspeitas e franziu as frentes de todos, inclusive da própria estudante de Direito que lançou a possibilidade do teste de DNA.

Poucos dias antes desse ocorrido, havíamos participado de outra reunião, agora com representantes do INCRA (regional e nacional), dos poderes estaduais e municipais (gabinete do prefeito, secretarias de Agricultura, Educação, Cultura e Assistência Social), e ONGs. Nesse encontro se instalou oficialmente o processo administrativo do INCRA sobre a situação da comunidade Invernada Paiol de Telha. Aqui e nos outros encontros, os termos das Instruções Normativas (IN) vigentes na época e que regulamentavam os conteúdos que, necessariamente, deveriam ser aportados pelo relatório antropológico, foram incansavelmente lembrados. A “peça” antropológica deveria, segundo as normativas, “conter *a descrição e informações*” que permitam elaborar “*planta e memorial descritivo do perímetro do território*” e o “*cadastro das famílias remanescentes dos antigos quilombo*” (grifos meus). É verdade que nas Instruções Normativas não cabe ao relatório antropológico a incumbência da elaboração da planta da área, do memorial descritivo do perímetro do território ou da lista dos membros da comunidade

para o cadastramento. Estas são outras tantas “peças” de um RTID, cuja elaboração é competência e responsabilidade do próprio INCRA¹². No caso aqui tratado, entretanto, em diversas oportunidades a demanda do INCRA foi claramente esta, tendo sido tema de acaloradas discussões entre a equipe responsável pela elaboração do relatório antropológico e o INCRA. Além disso, pelo que vai regulamentado nas Instruções Normativas¹³ fica sugerido, com maior ou menor clareza, que caberia ao relatório antropológico o levantamento de subsídios tanto para a elaboração da lista dos membros do grupo” para efeitos de credenciamento, quanto da “planta e memorial descritivo do perímetro da área”.

Este foi o cenário maior em que iniciamos a investigação para o relatório e a situação em que se forjaram os problemas mais interessantes para a pesquisa. Munidos de mapas atualizados, partimos para longas conversas com pessoas da comunidade a fim de tentar produzir a tal “caracterização da ocupação atual das terras utilizadas para moradia, atividade econômica, caminhos e percursos, uso dos recursos naturais, realização dos cultos religiosos e festividades, entre outras manifestações culturais”¹⁴. Uma tarefa um tanto mais complexa em se tratando de uma comunidade há mais de trinta anos fora de seu território. Neste caso, a dificuldade era fazer do passado um certo tipo de presente e transmutar em “elementos objetivos” as memórias e as recordações sobre moradas, rios, lavouras, igrejas, capelas, trajetos, percursos, eventos e experiências. Aos nossos fixos mapas e perguntas, as pessoas contrapunham a fluidez de suas memórias e existências que, não sendo menos reais, eram, porém, insuficientemente “objetivas” para elaborar diretamente uma “planta” da ocupação daquelas terras.

A impressão inicial de inexatidão e divergência nas informações sobre o Fundão nos pareceu, de saída, resultado da idade dos informantes e do longo tempo passado desde que deixaram suas terras. Às nossas demandas por fixação de suas memórias e experiências sugeriram que procurás-

semos os mais velhos, o que nos parecia tão lógico quanto promissor, até nosso encontro com Sr. Silva¹⁵, um dos “antigos”, cuja idade, na época, rondava a casa dos 90. Diante de mapas atualizados e de questões sobre a localização de uma determinada igreja nas terras do Fundão, a resposta que recebemos foi desestabilizadora: “está *E* não está”. Ora, como entender uma tal formulação para além de ideias de “imprecisão”, “falha da memória”, “incapacidade” em reconhecer e identificar os limites geográficos? Para um mapa a ser apresentado ao INCRA, afinal, a possibilidade de localizar e fixar coisas no espaço, e vinculá-las ao tempo, era crucial.

Formulação equivalente receberíamos quando tentamos circunscrever a “comunidade” ou “grupo” Invernada Paiol de Telha, não mais em termos de seu perímetro espacial, mas em relação a sua extensão demográfica e os laços que unem os membros daquele contingente populacional, que é algo também previsto no solicitado pelo RTID.

Pela segunda vez uma resposta de natureza idêntica nos causaria impacto, com desdobramentos para todo o relatório. Como resposta às questões sobre o pertencimento de tal ou qual pessoa à “comunidade” também nos era dito, e com igual contundência: “é *E* não é”. Assim como os limites espaciais, em que as construções, as propriedades, os rios, as casas, as roças, os trajetos e os acontecimentos podem estar *E* não estar no território do Fundão, também as pessoas são tomadas segundo o mesmo princípio. Ao que pese essa formulação, parece que do ponto de vista dos “nativos” uma pessoa pode, ao mesmo tempo, ser *E* não ser membro de uma mesma comunidade. Como dar conta dessa situação em que as coisas podem estar *E* não estar dentro de determinado espaço, e as pessoas podem pertencer *E* não pertencer a um coletivo com alguma continuidade histórica, era a questão que passávamos a enfrentar na elaboração do relatório antropológico.

Uma certa chave de compreensão surgiu a partir dos levantamentos genealógicos feitos em boa parte dos grupos residenciais.

“De dentro” E “de fora”: uma classificação não exclusiva

O levantamento genealógico realizado mostrou que as pessoas da Invernada Paiol de Telha buscam seus cônjuges fora do círculo ampliado de seus consanguíneos. Tal tendência, corroborada pela genealogia, também se expressa num dito corrente sobre o “apreço das moças do Fundão pelos moços “de fora”. O levantamento mostrou que isto ocorre desde as primeiras gerações dos ex-escravos fundadores da comunidade. Esta primeira, mais aparente e englobante classificação, distingue os que descendem dos ancestrais – que são aqueles ditos como os “de dentro” – de todos os demais, ditos “de fora”: é na genealogia, mais que no espaço, que reside o princípio desta diferença. “De fora” designa tanto pessoas desconhecidas, quanto velhos amigos e vizinhos, compadres, comadres, afilhados, padrinhos, madrinhas. E, ao contrário do que a nossa lógica poderia deduzir, na categoria “de fora” também estão incluídos os parentes por afinidade, isto é, todos aqueles ligados entre si por meio de vínculos resultantes do casamento.

Nesta primeira acepção, ser “de fora”, portanto, não significa, necessariamente, ausência de relações sociais, mas, sim, um conjunto de relações diferenciadas daquelas que se incluem por relações consanguíneas na genealogia que remontaria diretamente aos ex-escravos herdeiros das terras do Fundão. De todo modo, o termo expressa menos um não pertencimento dos “de fora” do que a existência de um coletivo maior, constituído por meio de vários tipos de vínculos. A categoria “de fora” indica, portanto, um princípio lógico que opera por diferenciação e não por exclusão. Classificar alguém como “de fora” não resulta de qualquer forma de exclusão da comunidade, mas, apenas indica que uma determinada pessoa dela faz parte desde outros vínculos que não os resultantes da consanguinidade. Assim, do ponto de vista das relações sociais que constituem a comunidade, os designados como “de fora”

são também, num outro sentido, “de dentro”, o que aparece nas tantas conversas sobre o pertencimento desta ou daquela pessoa à comunidade e que acabam por enfatizar a possibilidade de vinculação por meio de diferentes laços. É o caso, por exemplo, de “seu França”, um “antigo”, referido como alguém que “não era do Fundão”, mas, que como “era casado com família do Fundão”, “era do Fundão”. Do mesmo modo a família Luz, “acolhida” no Fundão, logo, integrante da comunidade. Como mostra Buti (2009), o Sr. Luz não era do Fundão, mas, como neto do irmão de criação de uma descendente dos ex-escravos herdeiros, pertence à comunidade.

Esta dupla aceção das expressões “de dentro” e “de fora” dilui, portanto, a suposta oposição entre categorias que, numa extensão de sentidos, poderiam acionar outras tantas oposições como “parente”/“não parente”, “herdeiro”/“não herdeiro”, resultando em exclusões. Pelo contrário, as categorias “de dentro” e “de fora” remetem aos tipos de vínculos que ligam as pessoas entre si, a partir dos quais a comunidade Invernada Paiol de Telha se constitui e efetiva.

No plano da ideia de comunidade, esses vínculos podem ser resultantes tanto da consanguinidade, quanto da afinidade, do parentesco espiritual e da amizade. É, portanto, desde este ponto de vista que se pode apreender o sentido das formulações nativas sobre as pessoas serem “de fora” *E* “de dentro” da comunidade, a esta “pertencerem” *E* “não pertencerem”.

Destaque-se que no contexto de reivindicação de terras, é frequente a distinção feita pelas pessoas da comunidade (sobretudo por aqueles com contato mais direto com os representantes do Estado, como é o caso das lideranças) entre “de dentro” ou “de fora”, como modo de se referir aos que descendem diretamente dos ex-escravos herdeiros da Invernada. Não é raro ouvir que fulano de tal não era “do Fundão”, “herdeiro” ou “descendente”. Entretanto, tal distinção não implica em questionamento

sobre o pertencimento à comunidade. Indica, apenas, a inexistência de vínculos de consanguinidade com os ex-escravos ancestrais e que nem só de consanguíneos é feita a Invernada.

Pobres e morféticos

Mas, quem são, afinal, estes ditos “de fora”? São vários. A categoria designa, por um lado, os indivíduos *originários* de outras localidades e famílias, mas, que por razões variadas viveram no Fundão. Por outro, “de fora” também se refere aos parentes por afinidade e os parentes destes (tanto seus consanguíneos quanto seus afins), e também, em certos casos, seus amigos e conhecidos mais próximos. A proximidade ou distância entre estes é dada pelo grau de conhecimento e convivência. Entretanto, todos estes “de fora” são originários quase sempre das mesmas localidades, quando não das mesmas famílias. Ou seja, se são “de fora”, são também antigos conhecidos dos “de dentro”, com vínculos históricos profundos, feitos e refeitos continuamente através de casamentos, compadrio, amizade e também de simples convívio prolongado. Por exemplo, quando alguém “de fora” se casa com alguém “de dentro” ou simplesmente é convidado a residir no Fundão, é comum se fazer acompanhar por algum parente (consanguíneo e/ou afim), conhecido ou amigo. Estes, dada a vivência no lugar, terminam por se casar (ou apenas ter filhos) com outros “de fora” ou “de dentro”, constituindo redes localmente referidas como “angu”.

Das situações conhecidas em campo duas podem deixar mais evidente o modo como no Fundão se criam redes de sociabilidade.

Maria Izabel, já falecida, era uma mulher importante no Fundão. Benzedeira, parteira e também comadre de São João Maria¹⁶ (padrinho de um de seus filhos), esta mulher não era nem “descendente”, nem “her-

deira” dos ex-escravos ancestrais. Apesar de ser “de fora”, no Fundão residiu, tendo sido acompanhada de seus filhos, noras, irmãos, cunhados, netos, entre outros parentes, e com eles constituiu um dos vários núcleos residenciais e familiares que constituem a comunidade Invernada Paiol de Telha. Como isso foi possível?

Acontece que a mãe de Maria Izabel, Dona Mariana, “uma índia” originária do Brejo das Almas¹⁷, era irmã da mulher de um dos ex-escravos herdeiros da Invernada, seu tio por “consideração”. Sinônimo de respeito e deferência, a “consideração” diz sobre os vínculos criados pela afinidade. O marido da tia (irmã do pai ou da mãe) é tio também, mas, por consideração. Do mesmo modo, são parentes todos os parentes dele, consanguíneos e afins, visto que o vínculo é extensivo, ou melhor, inclusivo. Assim, os parentes (afins e consanguíneos) dos afins são também parentes. Dado o vínculo com um consanguíneo, defere-se ao afim o estatuto de parente. Assim, se Maria Izabel foi para o Fundão acompanhando a tia ou se sua mãe lá residiu, ninguém saberia precisar dado o tempo transcorrido. Uma coisa, entretanto, é certa: seus filhos, noras, netos e bisnetos residiram nas terras do Fundão, alguns lá se casaram, construíram suas casas, criaram seus filhos, repetindo, eles próprios, o ciclo da vida familiar¹⁸. Foi, portanto, por meio do casamento de um consanguíneo com alguém da Invernada que Maria Izabel e seus familiares, que não eram descendentes dos ex-escravos herdeiros do Fundão, constituíram um dos vários núcleos residenciais, e são considerados da comunidade. Uma união matrimonial que engendra outras tantas relações de parentesco, compadrio, amizade e conhecimento.

A segunda situação é a de Francisco André, que também integrava o núcleo familiar e residencial de Maria Izabel. Francisco e seu irmão Eduardo eram da família dos Andrés, referidos como “índios da Reserva”. A mãe dos irmãos André teria tido um relacionamento amoroso com Osório, o filho de um dos ex-escravos herdeiros da Invernada. Já

Eduardo André teria sido casado com a enteada de Osório, isto é, a filha da esposa. As informações que dispomos sugerem que a família dos Andrés andaria pelo Fundão e, dada a relação próxima entre eles e a família de Osório – o caso amoroso entre a mãe dos irmãos André com Osório e o casamento de um deles com a enteada deste último – é possível que residissem nas proximidades. Até aí, nada de novo, já que é evidente que relações engendram mais relações. Mas, o que realmente importa é saber que havia muito tempo que os Andrés andavam pela Invernada e que suas relações passavam também pelos proprietários da fazenda Capão Grande.

Em 1860, em seu testamento, além de legar a Invernada a antigos escravos, Dona Albina, num ato de caridade e ciosa do eventual destino de sua alma, reservava a quantia de mil réis para ser doada aos “pobres e aos morféuticos” de sua paróquia. Conforme a vontade da falecida, as doações foram feitas em 1868, por seu já mencionado sobrinho, Pedro Lustosa de Siqueira. Não foi sem surpresa que às tantas páginas do inventário da proprietária, dentre uma grande quantidade de recibos das doações aos pobres, encontramos um em nome e assinado por ninguém menos que Francisco André, irmão de Eduardo André.

Tudo indica que a família dos Andrés fosse conhecida dos proprietários da fazenda Capão Grande, inclusive de Pedro Lustosa de Siqueira, que residia na “Reserva de Cima”, próximo à fazenda de sua tia, Dona Albina. Não foi possível saber se Reserva de Cima referia-se à propriedade de Pedro Lustosa ou à localidade onde se situava. Seja como for, não seria demais levantar a hipótese de que os Andrés eram originários da “Reserva” (de Cima?), haja vista sua designação como “índios da Reserva”. Se são ou não indígenas, se Reserva era o nome da fazenda de Pedro Lustosa ou de uma área indígena reconhecida ou não, é algo difícil de precisar. Aqui o que nos interessa é que o recibo de meados do século XIX nos possibilita, no mínimo, sugerir a existência de relações

prévias entre a família dos Andrés e os moradores da Capão Grande, sejam eles senhores, escravos ou os libertos que, em 1860, se tornaram herdeiros de um campo da fazenda. É provável que a história dessa família seja a mesma dos caboclos, “brasileiros” e “agregados” residentes nas margens das fazendas e cuja dependência dos proprietários relevava de vínculos afetivos, inclusive aqueles resultantes do compadrio¹⁹. Tudo sugere que os Andrés circulavam pela Reserva e também pela Fazenda Capão Grande, talvez nesta fossem “agregados”. Mas, certo mesmo é que conheciam “o povo” do Fundão, confirmando o que há muito se sabe: escravos, libertos e agregados, estes quase sempre brancos pobres, costumavam compartilhar as franjas das terras das grandes fazendas, onde plantavam seu próprio sustento, construía casas e famílias. Tudo isso sob o olhar supostamente benevolente dos “homens de bem”, os senhores e proprietários de gentes e de terras, a quem pessoas como “o povo” do Fundão ou a família dos Andrés retribuía com parte de sua produção e com trabalho.

Nominação e múltiplo pertencimento

Desde há muito sabemos que os nomes e os prenomes são bens transmissíveis e funcionam como marcadores sociais, classificando os indivíduos, indicando e constituindo seus pertencimentos (Zonabend, 1977, 1978). Neste sentido, o nome de Eduardo André parece indicativo do modo como o “povo” da Invernada pensa a constituição dos homens e seus coletivos. O primeiro nome de Eduardo André pode ser pensado como indicativo da ligação de sua família com os ex-escravos herdeiros da Invernada, mais particularmente, com o liberto Eduardo, pai de Osório, com quem a mãe dos irmãos Andrés teria tido um relacionamento amoroso. Assim, do ponto de vista das relações sociais, Eduardo

André é, pode-se sugerir, “de dentro” ou, ao menos, parece ter sido esta a intenção de sua mãe quando deu ao filho o nome de um dos herdeiros do Fundão²⁰. O segundo nome de Eduardo, André, parece marcar seu vínculo e pertencimento à “gente” dos “índios da Reserva”, essa “gente de fora” do Fundão. No nome estaria, sugiro, explicitado o princípio de múltiplos pertencimentos: desde seu nome, Eduardo André é “de fora” *E* “de dentro”, ao mesmo tempo. Um caso exemplar, em que um nome já expressa e representa princípios de constituição do coletivo de onde ele, o nome, emerge.

É indiscutível que Maria Izabel, seus filhos e outras pessoas da família dos Andrés, estes “estranhos conhecidos” da Invernada, faziam parte da teia de relações de consanguinidade, compadrio, vizinhança, amizade, conhecimento e consideração que dava forma à vida nas terras do Fundão. O que interessa aqui é, sobretudo, destacar o modo como se constitui a “comunidade Invernada Paiol de Telha”: por meio de um princípio em que estranhos – a “gente de fora” – podem ser “gente de dentro”, isto é, podem ser parentes. O princípio desta classificação anula a possibilidade de se produzir exclusões, pois se classifica e, portanto, distingue, não exclui. Ao contrário, por permitir aos sujeitos serem ao mesmo tempo “de fora” *E* “de dentro”, não produz nem resulta em exclusões. Interessante notar que Eduardo André não deixou de ser “de fora”, mas, as relações de afinidade com os consanguíneos dos ex-escravos herdeiros da Invernada abriram a ele e à sua família a possibilidade de serem também “de dentro”. À situação de ser “de fora” acresceu-se a de ser “de dentro”, permitindo-lhes transitar entre vários pertencimentos sem serem em um único classificados e aprisionados. Num processo de contínuo “aparentamento”, que ocorre sobretudo por meio da afinização de pessoas originárias de localidades e famílias não tão diversas (lembrando que os cônjuges são quase sempre procedentes de um conjunto bastante finito de famílias e localidades), a comunidade Invernada Paiol

de Telha se constituiu, ganhou profundidade histórica e permaneceu como um coletivo com certa coesão e coerência, e diferenciado do seu meio social envolvente. Enfim, pessoas que se ligaram por meio de diferentes laços, inclusive os de parentesco, tramaram, juntas, as teias de um coletivo que opera por diferenciação e inclusão, jamais por exclusão.

A possibilidade de transitar entre vários pertencimentos poderia ser apreendida por meio do amplo e exaustivamente discutido e aplicado conceito de transformação. Entretanto, a situação aqui descrita parece não se acomodar exatamente a tal perspectiva, pois pouco há de transformado de fato. Ao menos neste caso, ninguém deixou de ser “de fora” e se transformou em “de dentro”, ou vice-versa. O que ocorre é que as relações que os sujeitos são capazes de estabelecer lhes possibilitam transitar entre várias classificações e, conseqüentemente, terem múltiplos pertencimentos. Tratam-se de processos cuja principal característica é justamente a possibilidade de um contínuo deslocamento entre diferentes estados, situações, posições, classificações, como se queira chamar, ao que se pode acrescentar o qualificativo contextual, dado que variam a depender de quem e do que esteja em questão. Toda classificação seria, portanto, provisória. É por isso, a meu ver, que para as pessoas da Invernada é logicamente possível ser de dentro *E* ser de fora, ao mesmo tempo. A comparação entre processos semelhantes em distintas situações etnográficas, dentre as quais a dos coletivos negros é apenas uma, sugere a necessidade de ampliação dos instrumentos analíticos para sua compreensão. Em debate sobre como apreender melhor tais processos, Anne-Marie Lozonski²¹ propôs pensarmos em termos de reversibilidade ao invés de transformação. Da minha parte, às ideias de transformação ou de reversibilidade continuo preferindo a de transitividade, de processos sociais transitivos, e de acúmulo de posições, seja porque o termo transitivo remete à possibilidade de um deslocamento entre lugares, sem em nenhum deles se estabelecer ou fixar (como ocorre com as ideias de

transformação e de reversibilidade); seja porque, assim como os verbos transitivos, o seu sentido exige sempre complementos, os quais não são nem conhecidos, nem previsíveis.

Iguais, mas distintos: ser descendente

O princípio que possibilita a uma mesma pessoa ser *E* não ser, a alguma coisa estar *E* não estar, também opera distinções no conjunto dos “de dentro”, isto é, no interior do próprio grupo de consanguíneos dos ex-escravos herdeiros. Assim, a depender do ponto de vista, os “de dentro” são também “de fora”, como tentarei descrever em seguida.

É o tipo de relação com os, por assim dizer, “ancestrais” fundadores – o que configura outros agrupamentos, partes da “comunidade”, que dela se distinguem sem a ela jamais se oporem. Quando alguém se refere a si próprio ou a alguém outro como “herdeiro” ou “descendente”, pretende, tão somente, indicar que compartilham uma determinada situação na comunidade: a de descendentes dos ex-escravos. O termo “herdeiro” ou “descendente” remete a pessoas relacionadas entre si por meio da consanguinidade, uma relação afirmada de descendência dos ex-escravos herdeiros e que cria entre eles uma identificação. Os indivíduos que compartilham dessa “qualidade” – termo que, na falta de outro melhor, não pretende remeter a qualquer ideia de “essência”, mas única e exclusivamente a um tipo de vínculo – designam-se assim, identificam-se entre si, sentem-se relacionados uns aos outros e constituem um conjunto ao mesmo tempo distinto e igual daquele denominado comunidade, esta virtualidade que só parcialmente se efetiva.

Mesmo correndo o risco de repetir o óbvio, já dito e redito num extenuante, histórico e infundável debate na Antropologia, lembro que as configurações sociais aqui referidas não são unidades perenes, nem

fixas, nem estanques, nem contam com limites nítidos e definitivos, e nem podem ser apreensíveis fora das relações eleitas e privilegiadas pelas pessoas. Essas são qualidades dos conceitos do Estado e advém daí a dificuldade de, nos relatórios antropológicos, proceder à identificação, localização, levantamento, caracterização, etc., etc., conforme a demanda Estatal. No caso da Invernada, insisto que se trata de configurações sociais constituídas nas relações estabelecidas e eleitas pelas pessoas. O agrupamento formado pelos consanguíneos dos ancestrais herdeiros da Invernada só existe e importa em determinadas situações. Trata-se mais de uma possibilidade, do que uma efetividade. Ou seja, são unidades cuja existência além de transitória, depende do contexto e das relações selecionadas pelas pessoas. A comunidade Invernada Paiol de Telha encerra, portanto, outras tantas e diversas comunidades, igualmente virtuais e que se efetivam segundo os vínculos estabelecidos e eleitos. Nenhuma destas, entretanto, se opõe ou se exclui, são apenas possibilidades de pertencimento, cuja somatória virtual (ou imaginada, como já se disse...) seria a comunidade da Invernada como um todo.

Sou Heleodoro: ainda a consaguinidade

Dentre todos os da Invernada, para ser reconhecido como parte do agrupamento dos consanguíneos, isto é, dos descendentes dos antepassados herdeiros do Fundão – não basta apenas postular o pertencimento. Faz-se necessário demonstrá-lo, sobretudo, se tal posição não for de amplo e indiscutível reconhecimento por outras pessoas da comunidade. Não é incomum que alguém se identifique, ou seja mesmo identificado, como “Isídio”, “Heleodoro” ou “Manoel” e, ao tomar o nome de um dos herdeiros como rótulo, indique sua posição de descendente de algum dos

antepassados ex-escravos²². Sendo um conjunto dentro dos outros dois já descritos (o dos descendentes de todos os ancestrais e o daqueles que pertencem à comunidade) o agrupamento a partir da vinculação a um ex-escravo em particular é também uma possibilidade de firmar o pertencimento à comunidade, a depender da necessidade de acionamento dessa distinção. Quer dizer, como os outros agrupamentos referidos, este é também uma virtualidade e não uma realidade em si, pronta para ser identificada, levantada, caracterizada e descrita, pois sua existência é relativa a alguém, alguma coisa ou algum evento.

Dizer isso não significa pensar em termos de uma combinatória ideal, das inúmeras possibilidades que as relações podem configurar. Não estamos falando de possibilidades que não se realizam. Pelo contrário. O que se tenta restituir são as possibilidades efetivadas por princípios classificatórios e de pertencimento e, sobretudo, seu agenciamento e sua operacionalidade na ordem das práticas políticas. Ser “descendente” pode configurar um grupo distinto, mas que não implica precedência sobre os demais. Quer dizer, aqueles que compartilham da condição de descendentes dos ex-escravos antepassados ou de um único antepassado herdeiro da Invernada não constituem um grupo de privilégio, visto que se a classificação diferencia, não hierarquiza e nem, portanto, opera exclusões. Retome-se, por exemplo, a discussão sobre a solicitação do INCRA de uma lista para o credenciamento. Os descendentes, cujos vínculos de consanguinidade com os ex-escravos herdeiros da Invernada lhes asseguravam presença certa na tal lista, foram os primeiros a chamar a atenção sobre o perigo da exclusão resultante de procedimentos como este, mostrando claramente que, a seu juízo, a “comunidade” inclui e é sempre maior que o grupo dos “descendentes” dos ex-escravos herdeiros.

A lista do cadastramento: um sistema exclusivo

De tudo o que se pode compreender da situação descrita, parece haver pouca compatibilidade entre as concepções dos sujeitos da Invernada sobre como definem o pertencimento à comunidade e aquelas do Estado, quando demanda uma lista, clara e objetiva, dos membros da comunidade, o que tem reflexo direto sobre o direito de retorno à terra ancestral. Se, para os primeiros, a comunidade resulta de um complexo de relações, o tal do “angu” como costumam dizer (e isso não significa a inexistência de distinções internas, como visto), para os segundos – o Estado e seus representantes – a “comunidade” seria apenas o conjunto traçável dos descendentes dos ex-escravos herdeiros, a ser atestado por documentos oficiais²³.

Se as pessoas da comunidade operam a partir de concepções que tornam possível pensar que algo ou alguém pode ter múltiplas inscrições não excludentes, para o Estado, ao contrário, coisas e pessoas deveriam ser únicas e invariáveis, de modo a permitir sua identificação e localização precisas. Um pouco como a proposta do exame de DNA (mesmo que esse não seja o seu fundamento, já que ele próprio sinaliza apenas compatibilidades, que é o mesmo que dizer possibilidades), como se a cada coisa ou pessoa houvesse apenas uma única possibilidade de realização, de existência, de vínculo, de relação. Este é o pressuposto implícito na ideia mesma de uma lista: distinguir, através da adoção de algum critério externo, entre os que seriam *OU* não da comunidade. Deste ponto de vista, uma pessoa é *OU* não é da comunidade; como as coisas e as benfeitorias que devem estar *OU* não nas terras da comunidade.

A distinção operada pela lista pode levar à outra, a saber, aquela entre quilombolas e não quilombolas. Colocada no contexto político de reivindicação por terras, essa possível extensão de sentido preocupa, dado que poderia desencadear, como temem as pessoas da comunidade, um

processo de exclusão de direitos de algumas pessoas. A lógica que sustenta a lista e o cadastramento define de antemão quem seriam as pessoas da comunidade e, portanto, a quem caberiam os direitos sobre as terras em que viviam, e como este é o mesmo direito que emanaria do reconhecimento como quilombola, excluir da terra seria excluir dos direitos. O desconhecimento deste efeito pode produzir consequências inesperadas do ponto de vista das articulações e das relações internas à própria comunidade. E é isto que já se antevê nos mecanismos que preveem a ideia de inventários e listas como identificação dos detentores dos direitos. A implantação das políticas pró-diversidade se faz, portanto, independentemente da diversidade daqueles a quem pretensamente se dirigem, o que nos leva de volta à discussão sobre os critérios, os modos e os fins dessas políticas. A quem se dirigem, o que pretendem constituir e formatar? Ou, talvez, melhor seria perguntar que sujeitos imaginam e pretendem criar? O mesmo, o conhecido, o outro imaginado? Esse é e continua sendo um dos principais problemas a ser enfrentado pelo Estado quando o assunto são as políticas públicas pró-diversidade.

As muitas listas

É interessante notar o modo como a comunidade reagiu à demanda do INCRA por uma listagem. Os núcleos referidos procederam recenseamentos, elaborando fichas em que além de suas informações pessoais, registravam também os nomes de seus familiares e o nome do(s) ex-escravo(s) de quem descenderiam. O resultado foram fichas e mais fichas acompanhadas de longas listas contendo nomes de parentes, relacionando-os entre si por meio dos laços os mais diversos, dentre os quais, em alguns casos, a vinculação postulada com o ancestral já se tornava difusa e pouco identificável. Mas, todos, recenseados e recenseadores tinham

uma grande e central preocupação: não esquecer nenhum parente. E assim às fichas entregues adicionavam-se outros tantos pedaços de papel, folhas de cadernos, constando os nomes de parentes esquecidos. Ou seja, o levantamento dos nomes para a elaboração da lista para o cadastramento não se finalizava nunca. Assunto de todas as conversas, a cada dia o nome de outros familiares era acrescentado e assim certificavam-se de que ninguém havia sido deixado de fora. Aqueles a quem coube a tarefa de reunir e sintetizar as fichas em uma única lista fizeram, de forma muito interessante, o papel de memória suplementar, lembrando aos recenseados os parentes esquecidos. Resumindo, as listagens produzidas pelas famílias tanto registravam um conjunto de parentes, como também funcionavam como estímulo à lembrança de outros parentes, inicialmente esquecidos.

O resultado, concreto, da demanda do INCRA à comunidade foi que levantamentos foram feitos e refeitos muitas vezes e, de tanto se multiplicarem, acabaram como por anularem-se, ou ao menos embaralhar, o objetivo final, a saber, uma única lista. Havia sempre muitas listas, cada qual resultando de outras tantas listas, que pareciam mais como possibilidade de se continuar listando, mas, jamais de terminar, impondo um limite às listagens – o que significaria o princípio do excluir conhecidos. Tudo se passou como se a cada ficha preenchida, a cada lista iniciada, outras tantas devessem ser elaboradas, não para dar conta de um conjunto total e finito de pessoas, uma comunidade ou um grupo final, mas, sobretudo para se expressar coerentemente com uma forma transitiva de pensar e constituir o mundo e a própria existência. Foi assim que as fichas iniciais, forjadas por espíritos afetos às classificações unívocas, não puderam comportar tantas relações, tantas afinidades, troca e reciprocidade e, ao invés de uma lista, a comunidade da Invernada elaborou várias. Ou melhor, neste fazer expressou e reafirmou suas concepções sobre um mundo feito pela inclusão, jamais pela exclusão; um mundo em constante fazimento.

Em nome dos Outros

A pesquisa para a elaboração do relatório antropológico sobre a situação da comunidade Invernada Paiol de Telha seguiu a premissa básica da Antropologia de que o trabalho de campo é a nossa principal possibilidade de tentar uma maior aproximação dos modos diversos de estar no mundo, os quais inicialmente quase sempre nos aparecem como destituídos de lógica e razão. A experiência de campo, como bem lembra Goldman (2009), nos possibilita ultrapassar a necessidade de estabelecer conceitos gerais e observar os fenômenos sociais do “ponto de vista do nativo”. É no trabalho de campo, escreve o autor, que talvez resida alguma possibilidade de “desestabilização das categorias dominantes entre nós”, tais como identidade, política, religião e, portanto, de conhecimento de categorias relativas à “singularidade dos processos” estudados (Idem, pp. 12-13). O desafio dessa perspectiva teórica-metodológica que nos propõe levar a sério as formulações nativas me parece ainda maior na situação de elaboração de um relatório antropológico para o Estado, cujas categorias são quase sempre estranhas àqueles a quem supostamente se dirigem seus projetos e ações. Certamente, o problema das categorias prévias também se apresenta para outras situações de pesquisa, como as classificadas como mais “acadêmicas”, como gostam de dizer os mais afetos a polarizações e binarismos impostos às práticas dos antropólogos. Seja como for, a elaboração de um relatório antropológico para o Estado parece se distinguir de outras situações de pesquisa, sobretudo, pelo caráter impositivo das questões que deve, obrigatoriamente, a investigação investigar e o relatório relatar. Aqui não só as questões são dadas na largada da pesquisa, mas, devem, necessariamente, ser contempladas pela pesquisa e no relatório. Tal demanda revela, no mínimo, uma certeza: a de que haveria, como bem lembra Viveiros de Castro (2002), um “mundo pronto para ser visto, um mundo antes da visão”.

É assim que o relatório antropológico deverá, por um lado, proceder à “*identificação e caracterização dos sinais diacríticos da identidade étnica do grupo*” e das “*obras e empreendimentos existentes ou apontado como planejados, com influência na área proposta*” e, por outro, apresentar, à guisa de conclusão, “*proposta de delimitação da terra*” (INCRA, 2005; 2008, grifos meus). O caráter indubitável, inequívoco e supostamente universal destas questões, categorias e procedimentos pode, equivocadamente, ser tomado como indício de “erro”, “equívoco”, “confusão” ou “esquecimento” da parte dos nativos. Quer dizer, diante de questões supostamente objetivas, as respostas a partir de outras categorias e lógicas correm o risco de serem tomadas como sinal de confusão, desconhecimento ou falta de memória dos sujeitos, ou, ainda, como resultante de um suposto desconhecimento acerca dos referenciais cartográficos e geográficos.

A suposição de um mundo pré-existente – explícito nas categorias e questões colocadas para o relatório pelas Instruções Normativas – também está presente em ideias, inquietantemente bem aceitas e difundidas, sobre a multiplicidade e a diversidade dos códigos culturais. Me explico. Na base deste aparente multiculturalismo dorme a comportada ideia sobre a variabilidade das interpretações culturais acerca de um mundo naturalmente dado, que, por essa razão, é igualmente óbvio e evidentemente invariável. São concepções que, como bem nota Viveiros de Castro (2002) a propósito dos conceitos antropológicos, imaginam “cada cultura ou sociedade como encarnando uma solução específica de um problema genérico”. As culturas, segundo o autor, seriam vistas como conteúdos particulares que preenchem formas universais (Idem, p. 117). O resultado desse tipo de enquadramento da diferença parece se aproximar bastante daquilo que escreveu Lévi-Strauss (1976) a propósito da diversidade possível na teoria evolucionista: uma diversidade “apenas aparente”.

Poderíamos assim ter explicado as inquietantes formulações das pessoas da Invernada sobre coisas e pessoas: interpretações resultantes de suas “visões de mundo” ou das “lentes” por meio das quais percebem esse mesmo dado mundo. Mais adequado, este é, sem sombra de dúvida, um recurso discursivo que não constitui o Outro pela negativa, quer dizer, a ele não atribui equívoco, esquecimento, confusão ou desconhecimento. O Outro desta diversidade bem comportada teria tão somente uma visão diferente sobre um mundo sempre igual. Podemos pensar que a popularidade dessa ideia (não apenas na Antropologia) deve-se ao seu caráter apaziguador, visto que a suposição de um mundo para além e acima da diferença é algo que nos assegura sobre a nossa própria existência. É como dizer: tudo bem, ocorra o que ocorrer, divirjam quanto quiserem as formas de significar o mundo, o que importa é que ele continue lá, sempre o mesmo e pronto a nos servir de referência neste verdadeiro abismo que a variação cultural significa.

No caso da Invernada, o problema, entretanto, é que, para utilizar as palavras de Viveiros de Castro (2002), o “mundo possível que seus conceitos projetam” é efetivamente outro e, no nosso caso, não coincide, nem se equivale aquele referido pelo Estado ou pelas categorias antropológicas contidas nas muitas Instruções Normativas do INCRA. As suas concepções não são variações de uma mesma realidade, pelo contrário, constituem, como propõe Viveiros de Castro (Idem), realidades distintas. Na situação aqui tratada, constituem coletivos e territórios bastante distintos daqueles que resultam das categorias do Estado.

Assim, enquanto as pessoas da comunidade operam por inclusão, a Antropologia e o Estado raciocinam em termos de exclusão: *ser* OU *não ser*, eis [a nossa verdadeira] *questão*. Resultam daquelas concepções pessoais, conjuntos sociais e espaciais bem diferentes que, ao contrário do que efetivam nossas categorias, resistem à identificação, à caracterização, à delimitação, à descrição. Diferente de nós, para

“a gente” do Fundão o casamento com alguém de outra localidade e de outra família, por exemplo, amplia o território da comunidade e abre possibilidades de residência, trabalho, colaboração, sociabilidade. Assim, afirmar que uma determinada igreja está *E* não está nas terras da comunidade não é equívoco, confusão, esquecimento ou falta de conhecimentos geográficos e cartográficos: é resultado de pensar o espaço como constituído pelas próprias formas que a sociabilidade local assume. Da mesma forma, o que sustenta a possibilidade de afirmar que uma pessoa é *E* não é da comunidade é a concepção de que os conjuntos sociais são constituídos pelas relações, e pelas relações entre relações e não por indivíduos particulares, e por assim serem, não são apreensíveis por categorias que fixam coisas e pessoas em lugares e identidades permanentes.

É como virtualidade, portanto, que o afilhado pode ser dito da família e que o cônjuge vindo de outra localidade e família pode integrar a comunidade. Toda essa multiplicidade de existências é dada pelas relações sociais entre os sujeitos. É, portanto, nas relações que se abre a possibilidade de ser e estar no mundo enquanto multiplicidade, variabilidade, transitividade. É no casamento realizado, no batizado celebrado, na terra cultivada, na luta travada que se constitui a possibilidade de ser daqui *E* de lá; de ser este *E* também Outro. É a partir destas categorias que é possível ser *E* não ser da Invernada; ser *E* não ser parente; ser *E* não ser quilombola. A multiplicidade como modo de pensar a existência dos seres e das coisas resulta, neste caso, das relações sociais estabelecidas e a estabelecer. Porque, como se viu com o exemplo do casamento, um único vínculo abre múltiplas relações como possibilidade.

O incômodo como método

A perspectiva pela qual conduzimos a elaboração do relatório em questão tem origem no desafio teórico e político que representam, por um lado, as formulações nativas sobre pessoas, coisas, lugares e coletivos e, por outro, proposições como a de Viveiros de Castro (2002) sobre “o que acontece se o tradutor trair sua própria língua?” A pergunta incontornável foi “o que acontece se” os levarmos, efetivamente, a sério, quer dizer, quais os efeitos sobre os conhecimentos e práticas da Antropologia e do Estado de se tentar apreender a diferença nos seus próprios termos? E, como fica a proposta teórico-política de trair a própria língua em situações como a aqui tratada, quando o que está em jogo são direitos territoriais e a relação das comunidades com o Estado? O que ocorre se os discursos – o dos “nativos”, o antropológico e do Estado – forem, como propõe Viveiros de Castro (2002), tomados como simétricos? O que fazer quando a “língua” a ser traída, as categorias a serem renunciadas são as do Estado (e também as da Antropologia) que nos demanda a participação em processos de reconhecimento de direitos diferenciados, para o que a Antropologia sempre teve participação importante? Quais os efeitos sobre as teorias antropológicas e as políticas públicas de um posicionamento que recusa reduzir as categorias nativas aos esquemas interpretativos do Estado e da própria Antropologia?

Para ser coerente com seus pressupostos, toda investigação antropológica deveria tomar como método o incômodo e a desestabilização que as concepções nativas provocam sobre as nossas categorias, interpretações e teorias, sejam as do Estado ou as da Antropologia (que muitas vezes coincidem). Foi o que tentamos fazer, mas, é preciso assinalar que a produção de um texto antropológico no contexto de um processo de reivindicação de terras e de intenso contato com o Estado torna um pouco mais difícil a tarefa de “pensar o outro pensamento [...] como uma

atualização de virtualidades insuspeitas do pensar” (Viveiros de Castro, 2002, p. 129). Primeiro, e mais evidentemente, porque a agenda do Estado (sobretudo das políticas públicas) é praticamente incompatível com o tempo da pesquisa e da reflexão que exige a compreensão de modos diferentes de significação e constituição do mundo. O tempo da política pública não é o tempo da pesquisa, dado que aquele, diferentemente deste, está marcado pelas pressões tanto das agendas e metas das políticas governamentais em todos os seus níveis, quanto da sociedade civil organizada (que inclui as comunidades) que exige do Estado resolução para suas demandas, no caso, das comunidades quilombolas. Segundo, e mais importante, na situação de elaboração de um relatório antropológico solicitado pelo Estado, a pesquisa é informada, desde o início, por um conjunto bastante positivo de problemas, conceitos, metodologias e também de teorias antropológicas. Discutir a propriedade desse arsenal teórico-metodológico de múltipla origem foi entendido, no caso aqui tratado, quase como uma negativa à solicitação do Estado, tensionando e dificultando a colaboração entre este e a equipe de pesquisa. A recusa a uma pauta pré-estabelecida de questões e de conceitos pode resultar em uma situação bastante complexa para aqueles antropólogos que se aventuram em projetos como este.

Seja como for, optamos pela perspectiva de que se equívoco havia, ele era, sobretudo, nosso e das nossas concepções e chaves teóricas, do que propriamente dos nativos, suas categorias e formulações. Foi, portanto, a disposição em seguir uma das premissas mais elementares da Antropologia o que nos possibilitou, por um lado, a reflexão sobre o lugar da Antropologia num relatório antropológico solicitado pelo Estado e, por outro, conhecer um pouco mais sobre a multiplicidade dos modos de conceber pessoas, coletivos humanos e territórios.

A partir das instruções normativas do INCRA e na perspectiva pragmática dos resultados, é provável que o relatório antropológico a ser

produzido devesse responder em termos de estar *OU* não estar; ser *OU* não ser. Nosso desafio foi, pois, de nos perguntarmos sobre como dar conta das solicitações estatais de identificação de pessoas e delimitação de territórios diante de coletividades para as quais a existência é marcada pela multiplicidade, variabilidade e transitividade. Como apresentar uma “planta da área proposta, que inclua *informações e indicação* cartográfica de *localização* dos elementos anteriormente referidos” (grifos meus), como solicita a IN 49, quando estamos tratando com concepções sobre territórios abertos e elásticos, que por isso mesmo podem incluir *E* não incluir edificações, lugares, etc.? Como apresentar uma lista das pessoas e famílias do “grupo autoatribuído como remanescente das comunidades dos quilombos”, conforme determina a normativa, quando a existência do coletivo em questão é marcada pela virtualidade?²⁴ Eis a questão que o modo de existir das pessoas da Invernada nos apresentou: Antropologia do relatório antropológico seria do *E* ou do *OU*?

Escolhemos a primeira porque a Antropologia é (ou deveria ser), antes de tudo, uma disposição para não fazer reduções e para tomar a diferença nos seus próprios termos, sem que para compreendê-la seja necessário seu sacrifício às nossas categorias. Escolhemos a Antropologia dos Outros, estes com quem conversamos e vivenciamos infinitas experiências, cujas vidas e histórias, como bem mostra Favret-Saada (1997), modificam a nós e às nossas formas de pensar. Na verdade, a esperança é que tenhamos sido capturados, não pelas categorias, conceitos e teorias da nossa própria forma de pensar, seja ela a Antropologia e/ou o Estado, de quem já somos suficientemente cativos. Mas, sim, pelas concepções da “gente do Fundão” para quem os seres e as coisas são múltiplos, variáveis e reversíveis e que, por esse modo de existir, podem, efetivamente, incluir na diversidade. No fundo, foram estas pessoas e suas histórias que não permitiram que as encarcerássemos e reduzíssemos às nossas lógicas unívocas, a lógica do *OU*, que pressupõe e ensaja a exclusão.

Mas, tudo isso não faz desaparecer a questão do Estado e de suas demandas por listas, perímetros, identificações, delimitações e coisas do gênero. E para isso só temos como resposta a esperança de que o Estado seja capaz de incorporar a diversidade em seus próprios termos e não nos termos atuais em que opera, isto é, a partir de categorias e princípios unívocos, instrumentos de exclusão e de redução da diversidade que significam estes coletivos. Resta saber, portanto, se o Estado conseguirá abrir-se efetivamente a outras lógicas, às existências “projetadas” por outras concepções sobre os homens, a vida e o mundo. É só desse modo que, efetivamente, se pode incluir a diversidade, aquela das “experiências humanas completamente independentes da nossa”, como escreveu Lévi-Strauss (1998). E, ainda de acordo com o que nos ensinou Lévi-Strauss (Idem), é isso que “interessa apaixonadamente” à Antropologia.

Notas

- ¹ Como enfatizei em 2009, no artigo em que, a partir desta reflexão, trato mais particularmente da relação entre as comunidades e os poderes estatais, a referência ao Estado não supõe um poder central, um Estado à moda Leviatã, mas, pelo contrário, uma instituição que se efetiva localmente, por meio de sujeitos particulares.
- ² Para esta mesa Tiago Moreira dos Santos apresentou o texto intitulado “Dos 3 aos 15: com quantas antropologias se faz um hectare?” O texto de Rafael Palermo Buti chamou-se “Diário de duas viagens: reflexões sobre as diferentes demandas ao exercício antropológico”. O debate esteve a cargo dos colegas Rafael José de Menezes Bastos e Vânia Zikan Cardoso, também do Departamento de Antropologia da UFSC.
- ³ Priorizando a discussão do contato entre saberes distintos, apresentei parte deste texto na *VIII Reunião de Antropologia do Mercosul*, em Buenos Aires, em 2009, com o título “Saberes reversos, ou o difícil diálogo entre saberes ‘tradicionais’ e poderes estatais: o processo de identificação e delimitação do território da comunidade negra Invernada Paiol de Telha (Paraná, Brasil)”. O texto apresentado naquele encontro foi publicado no número 115 dos cadernos *Antropologia em Primeira Mão*, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, em 2009. Uma

outra versão, intitulada “Sobre ‘ser e não ser’, ‘estar e não estar’: ensaio sobre a natureza das coisas e dos seres humanos”, foi apresentada no 33º *Encontro Anual da ANPOCS*, em Caxambu, também em 2009.

- ⁴ Agradeço especialmente a Márnio Teixeira Pinto, Marta Magda Antunes e Vânia Zikán Cardoso a leitura, os comentários e as sugestões, fundamentais para tornar mais clara a reflexão aqui proposta.
- ⁵ Instrução Normativa n. 49. Ministério do Desenvolvimento Agrário, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). No momento em que iniciamos a pesquisa, a realização de um RTID estava regulada pela Instrução Normativa (IN) n. 20, de 19 de Setembro de 2005, substituída pela n. 49, de 29 de Setembro de 2008. O objetivo da IN n. 49 continuou, entretanto, o mesmo: “Estabelecer procedimentos do processo administrativo para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinversão, titulação e registro das terras ocupadas pelos remanescentes de comunidades dos quilombos”. Em 2009 o INCRA editou duas outras Instruções Normativas, a 56, de 7 out. 2009, e a 57, de 20 out. 2009, esta última vigente atualmente. Os objetivos continuaram os mesmos das anteriores.
- ⁶ Testamento de Balbina Francisca Siqueira. Arquivo de Notas do Cartório Gouveia. Autos findos e arquivados de inventário sob nº 50. Vila de Guarapuava, 2 de julho de 1860.
- ⁷ Helm, 1967; Entre Rios, 1996.
- ⁸ Nos próprios autos da ação de usucapião movida pela Cooperativa Agraria Mista Entre Rios Ltda. sobre a área designada Invernada Paiol de Telhas, há depoimentos, de moradores e vizinhos, informando sobre o clima em que se desenrolou a negociação das terras do Fundão. Estas informações constam dos autos do processo no 136/86, ação de usucapião movida pela Cooperativa Agrária Mista Entre Rios Ltda.
- ⁹ Além dos relatos dos membros da comunidade, o próprio processo de usucapião movido pela Agrária contém denúncias sobre o modo como se deu a suposta aquisição. Advogados e pessoas da comunidade, que depõem no processo, denunciam a situação de desmando e de violência que ocorria no Fundão. O processo contém até mesmo uma carta endereçada ao então Presidente da República. As informações localizadas não indicam que as autoridades locais tenham tomado alguma medida em relação ao denunciado.
- ¹⁰ A minha indicação para coordenar a equipe de pesquisa para o relatório se deveu ao fato de que desde 1996, através do Nuer/UFSC, participei de projetos que apoiaram as demandas desta comunidade em relação a seu território.

- ¹¹ O relatório, Intitulado Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural: Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha, foi finalizado e entregue ao Incra/PR em Junho de 2008. A equipe de pesquisa responsável pela sua realização foi integrada por Tiago Moreira e Rafael Palermo Buti, alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. A pesquisa documental/histórica foi realizada por uma equipe de pesquisadores coordenada pelo prof. Luiz Geraldo Silva, do Departamento de História da UFPR.
- ¹² Nas Instruções Normativas n. 20 e n. 49, lê-se no Artigo 9º: “A identificação dos limites das terras das comunidades remanescentes de quilombos a que se refere o art. 4º, a ser feita a partir de indicações da própria comunidade, bem como a partir de estudos técnicos e científicos, inclusive relatórios antropológicos, consistirá na caracterização espacial, econômica, ambiental e sociocultural da terra ocupada pela comunidade, mediante Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID, com elaboração a cargo da Superintendência Regional do INCRA”.
- ¹³ Na Instrução Normativa n. 20 (de 2005) ao relatório antropológico caberia fornecer informações históricas, econômicas e socioculturais sobre “o território quilombola” com vistas a proceder à “identificação dos limites das terras das comunidades remanescentes de quilombos”, não estando aí explicitada a demanda pela elaboração seja da lista dos membros da comunidade, seja da “planta e memorial descritivo do perímetro do território”. A Instrução Normativa n. 49 (de 2008), pelo contrário, prevê que o relatório, além de dar conta de mais de sessenta tipos diferentes de informações sobre os campos antropológicos clássicos, a saber, referencial teórico-metodológico, geografia, história, cultura material e imaterial, organização social, parentesco, cosmologia organização política e economia, também deveria, a título de conclusão, trazer “proposta de delimitação da terra” e “planta da área proposta, que incluía informações e indicação cartográfica de localização dos elementos anteriormente referidos”.

As Instruções Normativas mais recentes, incluindo a vigente, variaram pouco em relação as de 2005 e 2008. A n. 56, de 7 out. 2009, exibiu uma redação mais econômica dos itens a serem cobertos pelo relatório antropológico, aproximando-se, assim, da n. 20, que também previa uma caracterização mais geral da vida social do coletivo quilombola, com informações sobre sua historicidade, etnicidade, organização social, produção econômica, relação com o meio ambiente. A esta caracterização mais geral, a Instrução Normativa n. 56 acrescentou “a proposta de território a ser titulado”. Treze dias mais tarde, a Instrução Normativa n. 57,

atualmente em vigência, retomou a fórmula totalizante da n. 49, discriminando uma infindável e diversa gama de informações a serem providas pelo relatório antropológico. A esta hercúlea tarefa deve o relatório acrescer, a título de conclusão, a apresentação de “planta da área proposta, que incluía informações e indicação cartográfica de localização dos elementos anteriormente referidos”, isto é, como já indicado, em 2008, na Instrução Normativa n. 49.

¹⁴ Instrução Normativa n. 49, de 29 de Setembro de 2008.

¹⁵ Nunca é demais lembrar que os nomes são sempre fictícios, de modo a preservar aqueles que gentilmente e pacientemente nos receberam em suas casas e vidas, e responderam às nossas questões.

¹⁶ São João Maria é um dos monges que fazem parte da história do movimento popular do Contestado, conflito relativo aos limites territoriais entre os Estados de Santa Catarina e Paraná, ocorrido entre os anos de 1912 a 1916. São João Maria e São José Maria aparecem na literatura histórica como monges e importantes líderes populares na região da guerra do Contestado. Para maiores detalhes ver, entre outros, o excelente trabalho de Paulo Pinheiro Machado (2004).

¹⁷ Brejo das Almas é um local *a priori* nas proximidades da Invernada, de onde vieram muitos dos cônjuges dos descendentes dos ex-escravos herdeiros da Invernada, mas, cuja localização mais exata não foi possível determinar.

¹⁸ Até a década de 1970, a organização residencial do Fundão apresentava diferentes unidades às quais chamamos de núcleos familiares residenciais, isto é, diferentes grupos domésticos aparentados entre si por meio de laços de consanguinidade, afinidades, compadrio, amizade e camaradagem. Não raramente, estes núcleos atraíam afins de afins, conhecidos de afins de afins e assim por diante, os quais acabavam ali mesmo se casando, constituindo uma nova unidade familiar e aumentando o número de famílias de cada um dos núcleos residenciais e, consequentemente, adensando a rede que os ligava entre si e constituía a comunidade Invernada Paiol de Telha.

¹⁹ Segundo Ianni (1988), os agregados eram famílias pobres – de brancos e/ou escravos libertos – que trabalhavam nas grandes fazendas, residindo nos limites das propriedades, nas margens das estradas, dos vilarejos. Ali, além da residência, cultivavam suas roças e criavam animais, de modo a assegurar boa parte do sustento familiar. Por este uso da terra costumavam pagar renda, seja na forma de produto ou de trabalho.

²⁰ Bernard Vernier em *La genèse sociale des sentiments: aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos* (1991), um estudo sobre sistema de transmissão de bens na Ilha de

Karpathos, na Grécia, mostra como a ambiguidade sobre a origem dos nomes pode possibilitar ganhos materiais e simbólicos, tanto ao nomeado quanto à sua família, efetiva responsável pela escolha do nome. “Interesse desinteressado”, dar ao filho o nome de um parente, mesmo o mais longínquo, abriria a possibilidade do homenageado retribuir o gesto, lembrando-se do seu xará quando, por exemplo, da partilha de seus bens. O nome, portanto, faria parte de um ciclo de prestações e contraprestações.

- ²¹ A discussão sobre a rentabilidade analítica do conceito de transformação fez parte de seminários de 2011 do Núcleo de Pesquisa em Fundamentos da Antropologia (A-Funda/PPGAS/UFSC), sobretudo quando da comparação entre diferentes situações etnográficas como as da comunidade negra Invernada Paiol de Telha; do grupo indígena Rikbaktsa, estudado por Adriana Romano Áthila; do grupo indígena Yanomami, na Venezuela, estudado por José Antônio Kelly Luciani, ou ainda dos grupos negros e indígena Emberá, na região do Choco da Colômbia, estudados por Anne-Marie Losonczy, para o que esta última propôs a ideia de reversibilidade.
- ²² A configuração que daí resulta se aproxima em muito do que foi chamado na Antropologia de um grupo de descendência, isto é, um conjunto de pessoas que postulam descendência de um mesmo ancestral. Segundo Zonabend (1986) grupos que se constituem “sur la base de la reconnaissance d’une descendance commune” e “leurs membres se réclament tous d’un même ancêtre”, “tels groupes fondés sur la descendance commune sont appelés *groupes de filiation* ou *groupe de descendance*”. (p. 70).
- ²³ A demanda por uma lista dos membros da comunidade veio de par com a necessidade de “comprovação” do pertencimento, o que deveria ser feito por intermédio da apresentação de cópias dos documentos de identidade e/ou certidão de nascimento e CPF. A exigência é, segundo Rafael Palermo Buti (2009), do próprio INCRA que, em documento específico, determina a apresentação da “carteira de identidade do herdeiro ou herdeira que comparecer ao cadastramento” (p. 41). Assim, pilhas de cópias desses documentos acompanharam as fichas cadastrais que serviriam para delimitar o coletivo chamado comunidade Invernada Paiol de Telha. Este, entretanto, não é um problema desta situação em particular, dado que se verifica algo similar em outros contextos. Nas comunidades quilombolas da região de Óbidos (PA), que tive a oportunidade de conhecer em 2005, uma exclusão semelhante se produziu, ao menos enquanto lá estávamos. Na implementação de projetos e programas governamentais específicos para quilombolas exigia-se também a apresentação de

carteira de identidade e CPF, o que resultou na exclusão de várias famílias que, por razões históricas, não dispunham dessa documentação. Interessante notar que dentre os excluídos figuravam não apenas as pessoas que mais necessitavam dos programas, mas, também pessoas que se diziam descendentes das famílias dos antigos mocambos. Este caso ilustra bem como as concepções que embasam as políticas estatais não são apenas contrárias às das comunidades, mas também constituem realidades bastante distintas.

- ²⁴ Relembrando o indicado anteriormente, no tocante à questão da área reivindicada, a Instrução Normativa n. 56, de 2009, prevê que o relatório antropológico apresente “*proposta de território a ser titulado*”, enquanto a n. 57, do mesmo ano, repete os termos da n. 49, de 2008, e determina a apresentação da “*planta da área proposta, que inclua informações e indicação cartográfica de localização dos elementos anteriormente referidos*” (grifos meus). A Instrução Normativa n. 20, de 2005, nada fixa, para o relatório antropológico, em relação à delimitação da área. Quando às informações sobre “as famílias remanescentes de comunidades de quilombo”, as Instruções Normativas n. 56 e n. 57 repetem a fórmula de 2005 e 2008: o “cadastro” será feito “utilizando-se formulários específicos do SIPRA” (Sistema de Informações de Projetos de Reforma Agrária) ou “do INCRA”, respectivamente.

Referências bibliográficas

ATHILA, Adriana Romano

- 2010 “How Are People Made? Gender, difference and ethnography in an Amazonian indigenous society”. In *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*. Brasília, v. 7, n. 1 (jan./dez.), Associação Brasileira de Antropologia.

BOURDIEU, Pierre

- 1968 “Campo intelectual e projeto criador”. In POUILLON, J. (Org.) *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro, Zahar.

BUTI, Rafael Palermo

- 2009 *Acerca do pertencimento: percursos da comunidade Invernada Paiol de Telha em um contexto de reivindicação de terras*. Florianópolis, dissertação, UFSC.

MIRIAM FURTADO HARTUNG. “SER E NÃO SER”, EIS A QUESTÃO...

ERIBON, Didier

1990 *De perto e de longe—Claude Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

FAVRET-SAADA, Jeanne

1977 *Les mots, la mort, le sort*. Paris, Gallimard.

GOLDMAN, Márcio

2007 “Políticas e Subjetividades nos Novos Movimentos Culturais”. In *Ilha. Revista de Antropologia*. Florianópolis, v. 9, n. 1 e 2, PPGAS/UFSC.

HARTUNG, Miriam *et al.*

2008 *Relatório Antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural: comunidade quilombola Invernada Paiol de Telha*. Florianópolis, Relatório, INCRA.

HARTUNG, Miriam

2009 “Saberes reversos, ou o difícil diálogo entre saberes ‘tradicionais’ e poderes estatais: o processo de identificação e delimitação do território da comunidade negra Invernada Paiol de Telha (Paraná, Brasil)”. In *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 115, PPGAS/UFSC.

IANNI, Octávio

1988 *As metamorfoses do escravo*. São Paulo, Hucitec; Curitiba, Sciencia et Labour (UFPR).

LOSONSZY, Anne-Marie

1990 “Cadre rituel et improvisation dans le chamanisme emberà du Choco”. In BLONDEAU, A.-M. & SCHIPPER, Ch. (Org.) *Essais sur le rituel, Actes du Colloque du Centenaire*, Paris, Peeters, Louvain.

LOSONSZY, Anne-Marie

2006 *Viaje y violencia. La paradoja chamánica embera*. Bogota, Universidad Externado de Colombia.

LUCIANI, José Antônio Kelly

2010 “Políticas indigenistas y ‘anti-mestizaje’ indígena en Venezuela”. In *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 118, PPGAS/UFSC.

PINHEIRO MACHADO, Paulo

- 2004 *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)*. Campinas, UNICAMP.

VERNIER, Bernard

- 1991 *La genèse sociale des sentiments: aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*. Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2002 "O nativo relativo". In *Mana. Estudos de antropologia Social*. Rio de Janeiro, v. 8 (1), pp. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1998 "Lévi-Strauss nos 90 a Antropologia de cabeça para baixo". In *Mana. Estudos de antropologia Social*. Rio de Janeiro, v. 4(2), pp. 119-126.

ZONNABEND, Françoise

- 1977 "Pourquoi nommer?" In *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss (1974-1975)*. Paris, Bernard Grasset.

ZONNABEND, Françoise

- 1978 "La parenté baptismale à Minot (Côte-d'Or)". In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 33, n. 3.

ZONNABEND, Françoise

- 1979 "Jeu de noms. Les noms de personne à Minot". In *Études rurales*, v. 74 (avril-juin). Paris, Mouton éditeur.

ZONNABEND, Françoise.

- 1986 *Histoire de la famille*. Paris, Armand Colin.

ABSTRACT: Historically the relationship between Anthropology and State has been marked by moments of intense and effective participation of anthropologists in the formulation and/or application of state policies. In Brazil, the political engagement with studied groups has made the discipline an eternal critique of the State, even when anthropologists are called by the State to report on the situation of its “objects” of study. There is no doubt that the relationship between Anthropology, the State and social collectives is complex, conflictual and ambiguous. In this article I intend to discuss this question from the elaboration of the anthropological report about the situation of the “quilombola” community Invernada Paiol de Telha (PR), demanded by the Brazilian State, in this case represented by the National Institute of Colonization and Agricultural Reform (INCRA). My proposition here is less a criticism of the State’s well known method of interacting with cultural differentiated social collectives and more to bring into light other elements that may enable new reflections, regarding the political theoretical and methodological assumptions of Anthropology in this triangulation with the State and social collectives.

KEYWORDS: Anthropology and State, Descendants of Quilombos, Public Policies.

Recebido em setembro de 2011. Aceito em março de 2012.