

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL

DANIELE MARZARI POSSATTI

**O Território e o Corpo: Cura, Mediações e Circulações na comunidade
quilombola da Timbaúva, Formigueiro/RS**

Porto Alegre

2013

DANIELE MARZARI POSSATTI

**O Território e o Corpo: Cura, Mediações e Circulações na comunidade
quilombola da Timbaúva, Formigueiro/RS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

Série PGDR – Dissertação 164

Porto Alegre

2013

CIP - Catalogação na Publicação

Possatti, Daniele Marzari

O território e o corpo: cura, mediações e circulações na comunidade quilombola da Timbaúva, Formigueiro/RS / Daniele Marzari Possatti. -- 2013. 126 f.

Orientador: José Carlos Gomes dos Anjos.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, BR-RS, 2013.

1. Território. 2. Corpos. 3. Agenciamentos de cura. 4. Redes. 5. Mediações. I. Anjos, José Carlos Gomes dos, orient. II. Título.

DANIELE MARZARI POSSATTI

**O Território e o Corpo: Cura, Mediações e Circulações na comunidade
quilombola da Timbaúva, Formigueiro/RS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Desenvolvimento Rural.

Aprovada em: Porto Alegre, 25 de agosto de 2011.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos – Orientador
Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Rural/Programa de Pós
Graduação em Sociologia/UFRGS

Prof.^a Dr.^a Mirian Steffen Vieira
Universidade de Cabo Verde (UNICV)/Núcleo de Antropologia e Cidadania/UFRGS

Prof.^a Dr.^a Laura Cecília López
Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva UNISINOS

Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/Núcleo de Antropologia das
Sociedades Indígenas e Tradicionais/UFRGS



Dissertação de Mestrado dedicada à Anaurelina Soares do Nascimento – a tia Naura – moradora da comunidade quilombola da Timbaúva. Afável jardineira deste trabalho, desta minha vida...

AGRADECIMENTOS

É preciso tornar público meu singelo e sincero agradecimento às pessoas que fizeram minha vida *valer a pena* em mais de dois anos de curso de mestrado. Nesta estação, sublinho de imediato meu agradecimento ao Prof. Dr. José Carlos dos Anjos, por ter aceitado me orientar quando decidi trocar de professor orientador. Tive a feliz sorte de contar com sua orientação nesta minha primeira pesquisa junto a quilombolas. Admiro sua postura, pois mesmo sendo autoridade, jamais manifestou em seu modo de orientar, autoritarismos. Agradeço aos encontros de orientação por terem sido simplesmente tonificantes.

Agradeço ao apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CNPq) que propiciou vinte meses para eu viver tranquila em termos de finanças em Porto Alegre durante o mestrado. Agradeço aos funcionários e professores do curso de Pós Graduação em Desenvolvimento Rural/PGDR, em especial à funcionária Carla Raymundo pela sua alegria contagiante em seu labor e a Prof.^a Marta Júlia Lopes Marques que iniciou o trabalho de orientação. A Carolina dos Anjos Borba, Ieda Ramos e ao grupo de orientação. Agradeço também a disposição de Rosane Aparecida Rubert. Agradeço aos membros da banca avaliadora pela oportunidade ímpar de escutá-los e aprender com eles.

Aos amigos distantes e que nem por isso se fizeram ausentes: Rojane Nunes, Rogério Rosa, Francine Nunes, Daiane Amaral, Flávia Costa, Carla Delavechia, Suzana Bianchini, Carolina Appel, Cleiton Barcellos e Daiana Aparecida Flores. À Everton Luís Pereira, amigo inspirador. Aos *roommates* Bethânia, Ricardo Zanatta e Carolina Baiotto. À querida e conversadeira dona Celi. Agradeço a Porto Alegre, lugar onde aconteceram intensos encontros graças a turma de mestrado e doutorado de 2009. *Cidade dos meus versos, dos sonhos e dos meus amigos* singulares: Patrícia Binkowski, Lorena Fleury, Patrícia Pinheiro, Felipe Vili, Joaninha Bassi, Marcela Baptista, Alejandra Osejo, Igor de Biarzi, Marcia Cristina Alves-Eduardo Ruppenthal-Tiago Moraes (antes atrasados nesta vida, que adiantados na outra, *let's go!*). Dentre esses encontros da turma de 2009, agradeço ao meu namorado Fabiano Escher. Para contrariar as “estatísticas acadêmicas” de que a “maioria” dos estudantes se separam durante cursos de pós-graduação, nós

concluimos nossas dissertações, mas não concluimos nossa relação! Mesmo em tempos sob tensões, buscamos aprender o bem viver e o bem querer...

Aos meus pais Elisâne e José Roque e meus irmãos Carolina e Angelo; a irmã Fabiane, pelo asilo prestado coberto de afeto e dedicação, a irmã Giovana pelo seu incentivo ainda nos tempos de seleção de mestrado, e ainda agradeço aos auxílios de Frederico.

Agradeço ao avô Nido pela acolhida em sua casa na cidade de Formigueiro, aos meus tios Lôle e Maneco pela intercessão em campo, e as amigas formigueirenses Mariza Soares e Jurema Weber.

E finalmente, meu profundo e impagável agradecimento aos moradores da comunidade quilombola da Timbaúva. Somente graças à tia Naura, Helena, dona Maria de Lurdes, Zizi, Miriane, Lília, Gelcinho, Cleonice, China Véia, dona Eleodora, seu Batista é que esta dissertação foi possível de acontecer. O principal incentivo para o fechamento desta estação, sem dúvida alguma, deve-se à memória de cada um dos encontros, das atenções dispensadas, pela acolhida em suas casas e pela confiança depositada de que essa pesquisa se preste para alguma coisa...

SEM GRAVIDADE

Otto

A gravidade é o mistério do corpo

Tão somente corpo

Tão somente corpo

Como poema belo o ar

Tem que virar

Ausência de corpo

Meu coração aliviado sonhar

Estalo solto

Quem mostra

a pele, cura

Sob a luz do luar

De um dia para o outro

A preciosa rocha que habita

O amarelo do teu corpo é luz

Tem de fiar

Tem de entender

Compreender

Só pode ser voando

RESUMO

Este trabalho é o resultado da pesquisa etnográfica realizada junto a afro-brasileiros e afro-brasileiras da comunidade quilombola da Timbaúva, situada no município de Formigueiro - RS. Tem como objetivo esboçar as relações entre corpo e território pela perspectiva das imbricações entre ambos, para versar sobre como os corpos quilombolas articulam e acionam mundos. Forjam-se, desse modo, as distintas esferas de ação postas em funcionamento pelos corpos quilombolas, a saber, a luta corporal como modalidade de resistência frente a segregação étnico-racial; os agenciamentos de cura engendrados; os atores da pesquisa e as relações de mediação estabelecidas com os agentes técnicos da política e com os agentes técnicos da biomedicina; e ainda as circulações em redes de cura, sociabilidade e reciprocidade.

Palavras-chave: Território. Corpos. Agenciamentos de cura. Redes. Mediações.

ABSTRACT

This work is the result of ethnographic research made along the AfroBrazilian community of Timbaúva Quilombo, located in the municipality of Formigueiro - RS. It aims to outline the relationships between body and territory from the perspective of the relationship between both, to discuss about how quilombo bodies articulate and trigger worlds. Forge is thus the different spheres of action put in place by quilombo bodies, namely the wrestling as a form of resistance against the ethnic and racial segregation; assemblages healing engendered, actors of research and relations mediation established agents with technical policy and technical officials of biomedicine, and the circulations in networks still healing, sociability and reciprocity.

Keywords: Territory. Bodies. Healing assemblages. Networks. Mediations.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O TERRITÓRIO COMO METONÍMIA DO CORPO E O CORPO COMO METONÍMIA DO TERRITÓRIO	19
2.1	A COMUNIDADE QUILOMBOLA DA TIMBAÚVA: DESCRIÇÕES EM PRIMEIRA PESSOA DO SINGULAR E TERCEIRA PESSOA DO PLURAL...	19
2.2	OS ATORES: ARTICULAÇÕES ENTRE AS NARRATIVAS E AS CONFORMAÇÕES DE TERRITÓRIOS NEGROS EM FORMIGUEIRO	23
2.2.1	Ilha de Histórias	24
2.2.2	Retorno à Timbaúva	26
2.2.3	“Moram todos aqui, aqui é a favela do Juvenal”	28
2.3	FESTAS: SOCIABILIDADES, SEGREGAÇÃO E RESISTÊNCIA.....	34
2.4	AS LAVOURAS VERDES: O DOMÍNIO DA PRODUÇÃO DE EUCALIPTOS.	42
3	OS QUILOMBOLAS E OS AGENCIAMENTOS DE DOENÇA E CURA	45
3.1	O TERRITÓRIO: RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS NA CURA.....	45
3.2	ADOCIMENTO DO TERRITÓRIO, ADOCIMENTO DOS CORPOS	51
3.3	ENGENDRAMENTOS DE CURA EM AÇÃO	54
3.3.1	A biomedicina como máquina de produção social e máquina técnica	57
3.3.2	A benzedura e autobenedura: as produções desejanter	63
3.3.3	A produção ritual: a conexão das máquinas	69
4	AS MEDIAÇÕES CODIFICADAS: OS AGENTES DA POLÍTICA E DA BIOMEDICINA	72
4.1	AS RELAÇÕES ENTRE ATUANTES E OS AGENTES DA BIOMEDICINA	72
4.1.1	Com os agentes da biomedicina, as mediações acontecem na base “dos trocos”	81
4.2	<i>NA ESTRADA</i> : MEDIAÇÕES E O PLEITO REIVINDICATÓRIO QUILOMBOLA	87
4.2.1	Impasses entre Associação Quilombola da Timbaúva e os agentes externos	97
4.2.2	Mediador político local no campo dos constrangimentos em redes de vizinhança e de parentesco	102
5	CIRCULAÇÕES: QUILOMBOLAS A TECER REDES	108
5.1	CIRCULAÇÕES TANGÍVEIS: IDAS E VINDAS DA <i>CIDADE</i>	108
5.2	QUILOMBOLAS EM REDES RELIGIOSAS DE CURA: VIAJAR É PRECISO, <i>SE CURAR NÃO É PRECISO?</i>	112
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
	REFERÊNCIAS	123

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação foi produzida a partir do trabalho de campo na comunidade negra rural da Timbaúva, no município de Formigueiro, região central do Rio Grande do Sul, com idas e vindas descontínuas ao campo entre os meses de março a dezembro de 2010. Como ponto de partida, o recorte da pesquisa se encaminhava para problematizar os processos de cura em grupos situados no contexto rural, tendo como referência os saberes embasados no regime biomédico. O propósito era analisar o consumo de medicamentos, como fenômeno-chave para a compreensão das relações sociais, de processos culturais e simbólicos bem como as múltiplas motivações que levam a esse consumo, uma vez que existem escolhas de cunho valorativo e moral, que são estabelecidas culturalmente, carregadas de significados sociais de extrema relevância e que dizem respeito a discursos vigentes (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004; MILLER, 2007).

Contudo, parodiando Bronislaw Malinowski, os “imponderáveis da vida acadêmica” desvelaram novos interstícios epistemológicos. Dado o meu interesse pela troca de professor orientador, quando já havia se passado quase um ano de curso de mestrado e ainda pela participação no grupo de orientandos e colegas com afinidades vazadas pelo professor José Carlos. A entrada nesse fascinante grupo propiciou o aprendizado coletivo e ainda funcionou para mim como *linha de fuga*, no qual saía dos encontros me sentindo mais viva e modificada em alguns sentidos. Com isso, atravessada pelas discussões, foi modificado também o universo de pesquisa, onde passaria a pesquisar junto a afro-brasileiros.

De antemão, cabe expor que nos anos 2000 começaram a serem maquinados na comunidade negra rural da Timbaúva, os processos de organização política do pleito reivindicatório de reconhecimento como comunidade quilombola. As relações desses processos se atrelam ao apelo do movimento negro no Brasil e a construção de uma demanda quilombola pelas instituições públicas de Estado. Embora tenha sido eleito tratar sob o termo de *comunidade* para seguir as narrativas dos atores é importante notar que tal noção é posta em questão por Anjos e Silva (2008), uma vez que os atributos à *comunidade* no sentido tomado aqui, começaram a tomar forma por meio de captações de uma ampla rede de

elaboração e aplicação de políticas públicas (ANJOS; SILVA, 2008, p.4). Tais processos foram construídos na esteira dos dispositivos jurídicos abertos pelo marco legal da Constituição Federal de 1988, quando o artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias (ADCT) reconheceu o direito aos remanescentes das comunidades dos quilombos as terras ocupadas e definiu como dever do Estado a emissão formal desse direito. O que se efetivou em caráter pleno de direito foi o artigo 2º do Decreto Federal nº.4887/034 de 20 de novembro de 2003, no qual determinou como quilombolas:

[...] grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (BRASIL, 2003)¹.

Como implicações, novas relações foram construídas por mediadores políticos locais e moradores afro-brasileiros da Timbaúva, conectados a outras comunidades negras em Formigueiro, São Sepé e Restinga Sêca. É neste bojo que emana a reivindicação da pertença quilombola e dos direitos territoriais e sociais sobrevividos desse pertencimento, onde os moradores dessa localidade estabelecem em suas falas o uso da adjetivação Comunidade Quilombola da Timbaúva e a autoidentificação enquanto quilombolas. O imperativo de reparos não só teóricos, com relação ao conceito de quilombo, mas, sobretudo, implicados com a realidade vívida por sujeições, espoliações e invisibilidade de afrodescendentes no Brasil, de certa forma converge com problematizações e atualizações do conceito de quilombo, constantemente alvejado por várias frentes, e que sob uma perspectiva antropológica se constrói a partir da autoatribuição, identidade étnica e legado ancestral.

Os engendramentos históricos, sociais e econômicos aos quais as comunidades quilombolas vivenciam no mundo rural, trazem especificidades no tocante aos regimes de ação e resistência desse modo de organização social. As exigências concretas e urgentes dessas comunidades – nas quais

¹ Documento eletrônico. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 27 jan. 2010.

arqueologicamente, nos deslocamentos *no* tempo e *para* o tempo e em distintas escalas, suportam disparates e lesões em múltiplos pontos de vista irreversíveis – articulam-se neste estudo a conferir no mínimo, visibilidade acadêmica à comunidade quilombola da Timbaúva. A noção de *visibilidade* diante das instituições públicas de pesquisa foi posta como uma exigência por seu Batista, importante mediador político da Timbaúva. É assim que entendo deveras pertinente apreender junto desses agentes, o que eles têm a dizer e fazer, como forma de no mínimo, comprometer-se em referenciá-los.

Ao seguir a linha de descrever e problematizar as gramáticas de cura acionadas em processos de saúde e doença entre quilombolas, a ideia pareceu concernente pelo reconhecimento prévio de que nesse grupo étnico-racial o território assume extrema importância, onde as relações com o seu entorno são vividas de modo proeminente como fonte de recursos de cura. Embalada pela redefinição do campo de pesquisa, a abertura ao trabalho de campo etnográfico provocou uma *afetação* no sentido empregado por Favret-Saada (1990), em que a modalidade de *ser afetada* ocupou uma dimensão central no trabalho de pesquisa. Quero dizer que o problema e os objetivos foram reconstruídos, uma vez que a ida a campo afetou a antropóloga.

Seguir o campo implica uma adaptação na ficção antropológica que se pretende compor, com alterações, tanto no discurso do antropólogo em campo como na escrita etnográfica. Ao contrário de uma restrição imposta pelo campo ou pelo problema de pesquisa pré-definido pela pesquisadora, o que se privilegiou foi justamente a abertura de olhares e possibilidades provocados pelo campo e pelas relações estabelecidas com os atores. Desta maneira, a pesquisa tendeu a aliar em alguma medida o interesse da pesquisadora em saber de que modo os quilombolas agenciavam a cura e ao mesmo tempo se incorporou as inquietações dos atores frente ao que eles postavam enquanto problemas. A repercussão disso foi a impossibilidade de se deter somente sobre os corpos quilombolas e seus agenciamentos de cura frente aos processos de saúde e doença. Ateu ao entendimento sobre os corpos quilombolas em abertura a outras dimensões inscritas na vida coletiva, como territórios, circulações, mediações e políticas.

Ervas, pedaços de terra, remédios, cura, eucaliptos, seca, exames médicos, benzedura, saúde, corpo, fé, doença, veneno. Estes conceitos germinaram no trabalho de campo entre afrodescendentes da comunidade quilombola da Timbaúva. Desse modo é possível pensar e problematizar que tais noções singularizariam as construções de corpo e de território neste lugar?

Sendo assim, desejo expor que a inquietação e a problemática central desta pesquisa emergem dos questionamentos relacionados aos corpos dos quilombolas. Como os atores dessa pesquisa (porque não, coautores?) descrevem a si próprios seus entendimentos sobre o corpo? Como agenciamentos são colocados em ação pelos corpos dos quilombolas? Ou ainda entendimentos e ações outrem², que extrapolaram ou se entrecruzaram e que ainda assim se fizeram surpreender e ouvir durante o trabalho de campo, afetando por sua vez ambos os discursos *a priori* da antropóloga? Qual a abertura possível a deslocamentos e encruzilhadas do que pode ser encarado enquanto controverso? Pode-se dizer que o corpo está à deriva do território e o território está à deriva do corpo? Ao acoplar essas questões, de que forma os corpos quilombolas articulam, constroem e acionam mundos, ainda que ao extravasar o território, lançam-se a partir desse?

É com base na afetação provocada que se objetivou *seguir o campo* e as questões que foram levantadas pelos próprios atores, de forma a conferir dignidade de presença e respeito à sensibilidade da filosofia política dos interlocutores (GOLDMAN, 1998, p.16). Como tal, o objetivo central constituiu em descrever e discutir as relações dos corpos e suas atuações em distintas esferas de ação. Ao passo que os objetivos específicos versam à: cartografar os agenciamentos de cura frente aos processos de saúde e doença; descrever os corpos quilombolas e suas inscrições no campo das mediações políticas e mediações da biomedicina; esboçar as circulações dos quilombolas em redes de cura e idas à *cidade*. Para além do consumo de medicamentos e de ervas medicinais, os corpos dos quilombolas

² Viveiros de Castro (2002) evoca o conceito de outrem como “o invisível para mim subsiste como real por sua visibilidade para outrem” (2002, p.118), é a possibilidade do ponto de vista imperceptível e que existe realmente, “a condição de passagem de um mundo possível a outro” (2002, p.119). Tal conceito é tomado de Gilles Deleuze (1969a): “Outrem para mim introduz o signo do não percebido naquilo que percebo, determinando-me a apreender o que não percebo como perceptível para outrem” (DELEUZE, 1969a *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002). DELEUZE, Gilles. **Logique du Sens**. Paris: Minuit, 1969a.

alcançam as ameaças do território, as redes de mediações vinculadas à ação política, as relações com os agentes da biomedicina, os agenciamentos e as circulações em redes de cura e políticas.

A apreensão de mundos é quase que um lugar-comum no universo acadêmico das ciências sociais, em especial na antropologia. Embora este exercício não consista em um predicado exclusivo ao *homo academicus*³, faz parte do seu *métier*. Isto porque *nativo* e *antropólogo* pensam e problematizam questões, “mas, muito provavelmente, ele [o nativo] não pensa como o antropólogo” e vice-versa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.119), ainda que o distanciamento entre mundos não seja assim tão distante em múltiplas dimensões. Esta diferença entre *naturezas* é exposta por Viveiros de Castro (2002), na qual o nativo pensa e faz e o antropólogo pensa e descreve o que o nativo pensa e faz. Este movimento constitui dois pensamentos e/ou fazeres, que em confronto, pode emergir uma mútua implicação entre *naturezas*, a fim de ser construída uma alteração comum dos discursos em jogo. O propósito nessa antropologia, portanto, não é o de produzir consensos entre os discursos e as práticas díspares, mas sim a preocupação em construir conceitos.

Neste desígnio, o exercício é se desimpregnar de uma ciência positivista, pelo entendimento de que é possível fazer outras ciências vinculadas a outros projetos do que venha a ser ciência. A própria antropologia parece permitir desconstruir pressupostos como o do distanciamento radical e objetivo da realidade estudada (do *objeto*). Estamos como que liberados a, no mínimo, problematizar um tanto a experiência de campo etnográfica. Sem deslizar em simples experiências, entendo que problematizar o que algumas vertentes antropológicas definem como o *encontro etnográfico*, implica em termos científicos, estabelecer relações mais dignas entre “pesquisador e pesquisados”, entre a instituição ao qual se filia de algum modo e o que se pretende construir. Não há como não tomar certos golpes com o acontecimento do encontro etnográfico, inclusive porque a própria produção de conhecimento está implicada e imbricada conforme terminologias diversas, com o sujeito, grupo, interlocutores, coletivo, atores, atuantes, ou mais classicamente com

³ BOURDIEU, Pierre. **Homo academicus**. Tradução: Ione Ribeiro Valle; Nilton Valle; revisão técnica: Maria Tereza de Queiróz Piacentini. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

os *nativos*, de forma que o pesquisador não está sozinho, nem em campo, tampouco no contexto da escrita no “gabinete”. É pertinente destacar Goldman (1998) quando escreve sobre o jogo de desterritorialização sofrida no campo pelos atores envolvidos no processo e a possibilidade de se poder encontrar no momento da escrita etnográfica, “novo solo onde se reterritorializar”:

Isso, por um lado, poderia servir para colocar em seu devido lugar a hipótese, hoje na moda, de uma distância quase infranqueável entre a experiência do trabalho de campo e a escrita etnográfica. Essa hipótese, derivada de uma concepção tímida e positivista da escrita, oculta o que qualquer escritor sabe: que o ato de escrever modifica aquele que escreve. Na antropologia, a leitura das notas e dos cadernos de campo, a imersão no material coletado e, principalmente, a própria escrita etnográfica revive o trabalho de campo, fazem com que sejamos afetados de novo. (GOLDMAN, 1998, p.20).

É nesse jogo de desterritorialização e reterritorialização no qual a antropóloga se abre às afetações – em campo e durante a escrita etnográfica – que cabe questionar sobre como fazer *funcionar* as possibilidades de se estabelecer relações simétricas entre “antropóloga e nativos”. Ao aproximar o ponto de vista em que aponta Anjos (2008), uma saída para uma relação simétrica é a que se distancia de que agora somos todos nativos como afirmou Clifford Geertz⁴ e que caminha a “[...] permitir a emergência da dimensão epistêmica da concepção nativa”. Isso em termos de validar até as últimas consequências essa dimensão, “[...] deslocar a vantagem estratégica do antropólogo sobre o discurso nativo de modo a fazer com que este último funcione dentro do texto antropológico.” (ANJOS, 2008, p. 79). Ao passo que esse exercício encarece a episteme nativa em posição de simetria, o que compromete que se faça emergir as possibilidades de articular a polifonia de vozes no interior do discurso antropológico, e desse modo estabelecer outra relação junto do discurso e das práticas nativas à própria escrita etnográfica.

Quais as possibilidades que este trabalho faça *funcionar* uma subversão epistemológica a ponto de imunizar as relações assimétricas e de poder e não deixar que essas tomem vida na escrita etnográfica? Embora isso não deixe de ser

⁴ GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução: Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997.

vislumbrado, permito-me dizer até aqui que não passa de um *devir-simétrico*⁵ se é que posso me referir sob esse termo, no qual tocaria aos próprios *nativos* e também aos leitores considerar. De certo modo, concebo o encontro etnográfico como a fresta possível ao *devir-simétrico*. Quando há a presença da ausência de vidas de “carne e sangue” a falar sobre si e sobre suas relações, desconfio não existir potencial simétrico.

A contar que, a inserção em campo do pesquisador se inscreve muito aquém ou além da pretensa apreensão de mundos. Atravessam-se o aprender, as trocas, as reciprocidades suscitadas e construídas, sobretudo a troca de afetos, do qual deixo claro, não se procurou suspender. Processo afetivo que se arriscou vivenciar, como compartilhar da mesma mesa em jogos de bingo em noite de festa das no salão do *coleginho*, dividir a mesa no jantar ou ainda brindar e dançar no baile da capela de Santo Afonso.

Relações de amizade e afeto que levaram certo tempo para serem desenhadas, de certo modo pelo motivo da minha ida até lá, uma pessoa estranha e com interesses declarados a respeito da vida daquelas pessoas. No limite o certo “desconforto” inicial das famílias e pessoas que conheci, com aquela expressão de desconfiança sobre mim e ao que levaria aquela pesquisa, ainda que eu tenha sido bem acolhida. Receios de experiências anteriores de algumas pessoas da comunidade com outros grupos de pesquisadores que já passaram por ali. Impressões intrínsecas que partem dos “outros” quando se trata de estabelecer as primeiras interações em pesquisa, quando mais abrir as suas histórias, que muitas vezes não são tão agradáveis de serem lembradas. Pauta radicada sobre a vida dura, sobre pedaços de terra, as ervas, as curas, os remédios, o trabalho, a seca, as enchentes, as festas, as disputas, os parentes, os amores (confissões sobre desamores também), os males, as dores, os corpos e em mesma medida as almas, doenças, benzedura, sobre “ter” saúde. Haja vista, a pesquisadora confiava objetivar na medida do possível, vidas práticas e, sobretudo, teoricamente muito diferentes.

⁵ Sobre o conceito de *devir* cunhado por Gilles Deleuze, Guattari (1986b) define como “[...] termo relativo à economia do desejo. Os fluxos de desejo procedem por afetos e devires, independentemente do fato de poderem ser ou não rebatidos sobre pessoas, imagens, identificações. Assim, um indivíduo antropologicamente etiquetado masculino pode ser atravessado por devires múltiplos e, em aparência, contraditórios: devir feminino coexistindo com um devir criança, um devir animal, um devir invisível, etc” (GUATTARI, 1986b *apud* GOLDMAN, 1998, p.31).

João Guimarães Rosa no clássico *Grande Sertão Veredas* escreve que “despedir, dá febre”. Reconhecer a tardia contaminação do campo (do encontro etnográfico) e das novas relações aparecidas dá febre. Despedir-se do campo em momento que se sabe que ele poderia causar densidades outras, dá febre. Interromper temporalidades singulares do grupo, da pesquisadora e da academia dá febre. Dá febre, realizar que, tanto os “papéis” de pesquisador e pesquisados se “contundem” quanto à esfera da produção do conhecimento que é afetada pela entrada de múltiplas vozes, na tentativa de que todas possuam o *status* de autorizadas na construção da dissertação. Dá febre ainda, a exigência pelo “rigor” científico de que o campo tenha produzido muitas discussões “profícuas” para a dissertação, sendo que pesquisador e pesquisado são vozes igualmente válidas na produção do conhecimento. Por fim dá febre, colocar a ciência ao qual conjunturalmente me insiro – a acadêmica – no seu devido lugar: o de apenas mais uma forma de conhecimento sobre o mundo.

De modo a estabelecer relações com os atuantes nesta pesquisa, ativou-se o exercício etnográfico, centrado nas experiências, narrativas, ações e relações sociais. O principal recurso de pesquisa lançado mão foram os diários de campo, e de modo complementar as entrevistas semiestruturadas. O trabalho de campo foi marcado em sua forma e conteúdo de modo segmentar (GOLDMAN, 1998, p.25), ou seja, devo reconhecer que as descrições foram matizadas por tipos diferentes de relações construídas com os atores da pesquisa. Alguns dos quais me relacionei mais densamente estendendo as suas redes de relações; e outros atores, as relações foram limitadas a poucos ou únicos encontros. Isso tem como uma de suas implicações propositivas não se posicionar a construir o que circunda sob o escudo “das ações e entendimentos dos quilombolas da Timbaúva” no viés de totalizações e reificações. Ao avesso, prevalece o posicionamento de encarar as personagens desta ficção histórica e coletiva como singulares em suas diferenças, agências e multiplicidades.

Os nomes e apelidos empregados são próprios dos *nativos*, pelo entendimento filiado ao exposto por Goldman (1998) em que “o procedimento dos nomes falsos, no limite, ameaça eliminar qualquer contribuição etnográfica de um texto” (GOLDMAN, 1998, p.46). Mesmo me valendo disso, algumas narrativas que

avalei conjuntamente com atores enquanto complicadas, foram de algum modo filtradas.

Como forma de apresentar o trabalho, o primeiro capítulo consiste nesta introdução para expor a proposta da pesquisa realizada. O segundo capítulo é o esforço de evocar a problemática do território enquanto metonímia do corpo, e inversamente, os corpos quilombolas povoados pelo território. Com descrições da comunidade quilombola da Timbaúva compostas pelo meu olhar em primeira pessoa do singular a partir das relações sociais em campo em conjugação com as descrições e ações em terceira pessoa do singular e plural – feitas pelos atuantes envolvidos no trabalho de campo. É nesse capítulo de abertura que aproveito as descrições dos atores para estabelecer um diálogo com a literatura escrita sobre a conformação de territórios negros na região central do Rio Grande do Sul.

No capítulo 3, o intento é tecer articulações entre território, corpos e agenciamentos de doença e cura, com o suporte do conceito de *máquina* em Gilles Deleuze e Félix Guattari. No quarto capítulo abordo as relações dos atuantes com os agentes da biomedicina e com os agentes políticos internos e externos à comunidade, capturados através das mediações. E como desfecho, o quinto capítulo versa sobre os corpos quilombolas em circulações – a ida à *cidade* e a conexão com redes de cura. As considerações finais se convertem em uma retomada de alguns pontos cruciais com relação à problemática da dissertação, com alguma alusão para um *dever-desenvolvimento rural* para as comunidades quilombolas.

2 O TERRITÓRIO COMO METONÍMIA DO CORPO E O CORPO COMO METONÍMIA DO TERRITÓRIO

Neste segundo capítulo da escrita etnográfica o objetivo é situar e discutir alguns conceitos que irão atravessar teoricamente o presente trabalho. Não menos importante que as teias conceituais consolidadas, confiarei ao mesmo tempo inserir os conceitos nativos, apresentando o campo e os atuantes da pesquisa ao versar sobre a comunidade quilombola da Timbaúva. Composto por descrições feitas em primeira pessoa do singular – pelo meu olhar de “pesquisadora” e em terceira pessoa do plural – o olhar construído por “eles”, os atuantes envolvidos no trabalho de campo.

A trama problematizada aposta em tecer as relações entre território e corpo através do domínio da metonímia. Cabe expor que enquanto jogo de linguagem, a metonímia funcionará para construir pontos de interpelação, devido à estreita relação de sentido entre os dois termos. Ao se referir como metonímia na escrita, entende-se que, ao enunciar territórios quilombolas, enunciam-se também corpos quilombolas, o que auxilia para olhar o fluxo intenso de relações nas construções de ambos.

2.1 A COMUNIDADE QUILOMBOLA DA TIMBAÚVA: DESCRIÇÕES EM PRIMEIRA PESSOA DO SINGULAR E TERCEIRA PESSOA DO PLURAL

A comunidade negra rural da Timbaúva⁶ está inscrita no domínio geopolítico do município de Formigueiro, região central do Rio Grande do Sul, distante a 283 km de Porto Alegre. Formigueiro possui como contornos as seguintes municipalidades: São Sepé, Restinga Sêca e Santa Maria. Possui como um de seus pontos extremos o rio Vacacaí, delimitação geopolítica que divide o município de Formigueiro de Santa Maria e de Restinga Sêca. Outra baliza é um afluente do rio Vacacaí que reparte o município de Formigueiro e de São Sepé, onde se situa a Timbaúva.

⁶ Timbaúva é o mesmo nome empregado para identificar a comunidade rural. O mesmo acontece com as demais comunidades quilombolas rurais citadas no contexto de Formigueiro.

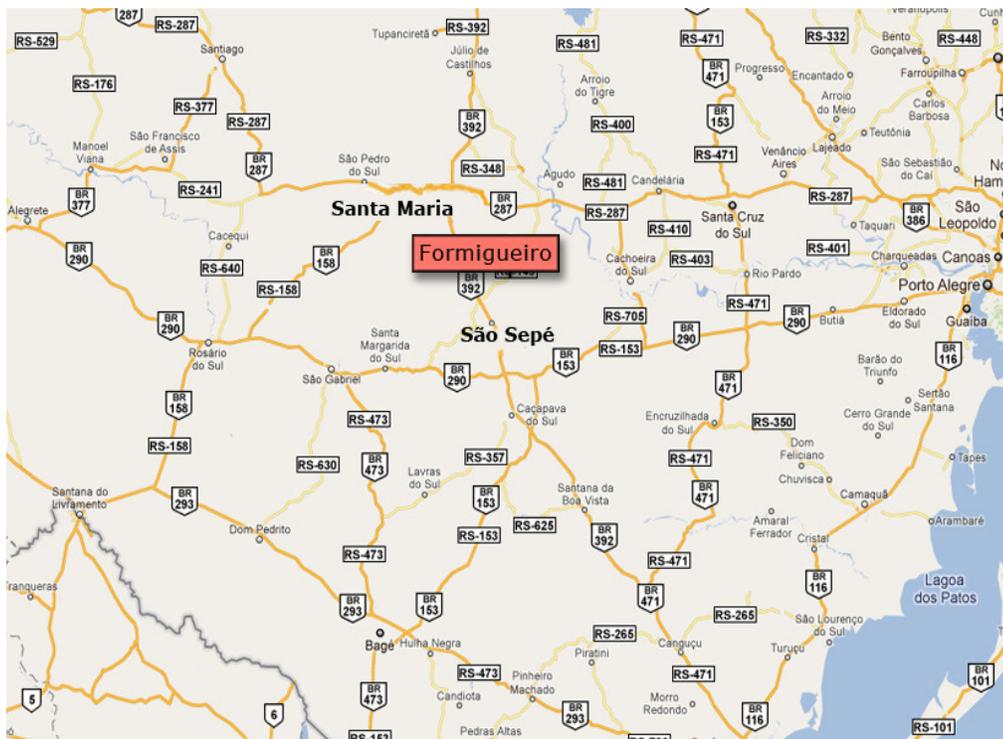


Figura 1- Recorte do mapa do Rio Grande do Sul com ênfase no município de Formigueiro.

Fonte: Google Mapas (2011)

A apresentação da figura acima se presta para um ligeiro sobrevoo para visualizar afinal, onde se situa o município de Formigueiro? No que concerne a Formigueiro, a Timbaúva se localiza entre três outras comunidades rurais: a do Cerro do Louro, Cerro do Formigueiro, e ainda tem como um de seus limites a comunidade Estância do Meio. Do mesmo modo que na Timbaúva, nessas outras comunidades há significativos agrupamentos de famílias afro-brasileiras disseminadas em pequenos núcleos. Embora eu tenha andado em outros espaços com o intuito de seguir territorialidades, a escolha deste “espaço artificialmente delimitado” (ANJOS, 2008, p. 55) com algumas fronteiras demarcadas se deve, sinceramente, pela vantagem da pesquisadora para realizar os deslocamentos entre as famílias. Pelos movimentos realizados na comunidade quilombola da Timbaúva moram cerca de 30 famílias afro-brasileiras em pequenos núcleos bastante fragmentados e distanciados fisicamente. Os contornos destas quatro comunidades de fato extrapolam os limites de representação gráfica, pois as redes de relações de

parentesco, de afinidade, de reciprocidade, políticas e de compadrio se estendem a essas comunidades. E não somente, visto que essas redes acabam por interligar todas elas distantes espacialmente da *cidade* de Formigueiro e de outras comunidades quilombolas que se situam em lado geograficamente oposto a essas. São relações que interligam Formigueiro, São Sepé e Restinga Sêca através das comunidades quilombolas Passo dos Maias, Bairro Scherer, Faxinal da Eugênia, Passo dos Brum (Formigueiro e São Sepé), 3º Distrito (São Sepé) ou ainda São Miguel e Rincão dos Martimianos (Restinga Sêca).

A pequena cidade⁷ de Formigueiro faz parte de minha vida principalmente afetiva, pois em Formigueiro vivem algumas pessoas pertencentes às minhas próprias redes de parentesco e amizade. Deste modo quando tive a licença de escolher o campo empírico de meu estudo, não hesitei em escolher uma das comunidades negras rurais em Formigueiro. Tendo em vista que havia acessado pouco tempo antes da definição do campo, o estudo feito sob o termo de um levantamento sócio-antropológico preliminar realizado no Rio Grande do Sul no ano de 2005, por meio do Programa RS-Rural (RUBERT, 2005). Nesse levantamento foi diagnosticado que dentro dos limites geopolíticos do município de Formigueiro, existem em torno de oito comunidades consideradas como comunidades potencialmente quilombolas. Dentre essas, o Passo dos Brum, Passo dos Maias, Faxinal da Eugênia, Cerro do Louro, Cerro do Formigueiro, Estância do Meio, Timbaúva, além do bairro Scherer na sede do município.

Referências e atributos aos “quilombolas do Formigueiro” foram evidenciados a mim ainda no ano de 2007, quando fui recenseadora urbana na Contagem da População no Censo IBGE/2007 do município. Havia ouvido uma amiga e sua mãe (moradora do bairro Scherer), mãe e filha afro-brasileiras, contarem-me que poucos meses antes do Censo, tinham participado de outra pesquisa, sobre os “quilombolas

⁷ No Censo 2010 da Contagem Populacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE a população de Formigueiro aponta aproximadamente 7.014 habitantes, predominantemente rural (4.245 da população considerada rural e 2.769 da população considerada urbana). Vale situar que tais dados estão apresentados apenas em nota de rodapé, pois não considero de tamanha relevância ao estudo. De certo modo esses dados são coniventes ao que diz respeito à macroeconomia do município, em torno principalmente da produção de arroz. O milho, fumo, cana-de-açúcar, soja e feijão também fazem parte da produção, porém em menores proporções. A farinha de mandioca “Tio Faustino” é o produto industrializado mais comercializado e somado a aguardente confeccionada de forma artesanal a base de cana-de-açúcar, fomentam um mercado local e regional.

do Formigueiro”, com uma pesquisadora vinda de Porto Alegre⁸. Sob outras formas também realizei minhas construções a respeito de quem eram os moradores daqueles lugares. No contexto urbano, e particularmente no bairro Scherer no qual também fui recenseadora, tocava muito meu olhar à intensa presença de afro-brasileiros, pois compunha quase a totalidade das famílias desse bairro. Hoje, sabidamente, o bairro Scherer é cenário de reivindicação política enquanto quilombo urbano.

Estabeleci parada fixa na casa de meu avô na cidade de Formigueiro e fluxos entre a cidade e a comunidade quilombola da Timbaúva. Entre as saídas para campo, concebo o processo de experiência do campo enquanto campo meio descampado mesmo. Em um ritmo descontínuo e diacrônico que marcam muitas das pesquisas de campo empreendidas por antropólogos brasileiros como assinala Ramos (1990)⁹ *apud* Goldman (1998), com idas e vindas a campo relativamente curtas, a permanecer no limite uma semana em campo. Assim, não caracterizo o trabalho de campo como extensivamente contínuo/linear e sim como um campo intenso fragmentado/pulsão do momento. O campo como mosaico de coisas dispersas, assim como a própria vida o é, que vislumbra repousar de modo mais ou menos conectado nesta escrita etnográfica.

A porta de entrada ao encontro com a comunidade foi forjada pela minha própria rede de relações, onde contei com uma preciosa sugestão. Ao falar sucintamente sobre a pesquisa aos meus tios Maneco e Lóle, ambos moradores na cidade de Formigueiro, indicaram-me a tia Naura, como é chamada a moradora da comunidade quilombola da Timbaúva. Haviam antecipado de que ela era quilombola e uma pessoa bastante falante.

Da mesma forma, nesta primeira ida a campo, tive o apoio de Maneco que me deu uma carona de carro até a casa de tia Naura. Um dos motivos da carona foi a

⁸ Esta pesquisa foi realizada densamente nas comunidades quilombolas do Passo dos Brum de São Sepé e de Formigueiro por Rosane Aparecida Rubert (2007) e teve como resultado a tese de doutorado intitulada *A construção da territorialidade: um estudo sobre comunidades negras rurais da região central do RS*.

⁹ RAMOS, Alcida Rita. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. **Anuário Antropológico**, n°87/117-43, 1990.

própria precariedade de acesso via transporte público à Timbaúva, assim como a outras comunidades rurais no município de Formigueiro. O outro motivo para que eu aceitasse a carona é que Maneco havia me alertado que seria muito arriscado eu chegar sozinha até a casa de tia Naura. Mencionou-me ele, “ela mora no fundão da fazenda”, pois para quem desce do ônibus na parada mais próxima, até se deslocar a casa de tia Naura, é preciso necessariamente atravessar os campos da fazenda do falecido *patrão*¹⁰, onde tia Naura vive com sua família como agregada. A ameaça são os cachorros pertencentes à família proprietária das terras que reside na fazenda, pois têm a fama de serem muito bravos e por estarem sempre soltos já atacaram pessoas que tentavam chegar até a casa de Naura. Embora não tenham atacado tia Naura, seu filho Gelcinho, morador da comunidade quilombola do Cerro do Louro, em uma das visitas dominicais a sua mãe fora atacado por um dos cães.

O risco provocado pela presença dos cachorros da fazenda dificulta a acessibilidade, ao que sugere, deslegitima presenças outras nas terras, que não as próprias agregadas tia Naura e sua filha Helena. Sob essa forma, os cachorros expressam a permissividade ou não para se chegar até lá, no “fundão da fazenda”. O lugar da *morada* de tia Naura parece ser acessível para poucos e para quem os cachorros e seus donos permitem transitar. Os cachorros operam como emblema da posse da terra e da própria segregação, ao que sugerem por antecipação a experiência de espoliação territorial sofrida pela família de tia Naura, inibem e impõem certos limites aos fluxos de seus parentes e vizinhos até a sua *morada*, bem como a entrada de uma estranha pesquisadora...

2.2 OS ATORES: ARTICULAÇÕES ENTRE AS NARRATIVAS E AS CONFORMAÇÕES DE TERRITÓRIOS NEGROS EM FORMIGUEIRO

A seguir, recorro às narrativas dos atores da pesquisa para articular a conformação dos territórios negros na comunidade quilombola da Timbaúva com a situação presente, no qual as famílias experienciam novas relações de espoliação territorial.

¹⁰ A partir daqui, as denominações em itálico se referem aos termos dos atuantes e entre aspas as suas falas.

2.2.1 Ilha de Histórias

Disponho aqui a memória e narrativa de Anaurelina Soares do Nascimento – a tia Naura. Após ter sido “liberto” o ex-escravo e avô materno junto de sua avó compraram sua terra com quatro hectares, trabalharam pesados anos, “praticamente em escravidão, com muito custo, muito trabalho”. Dessa forma, conseguiram comprar o pedaço de terra no Faxinal da Eugênia (comunidade quilombola no Formigueiro) onde a mãe de tia Naura permaneceu morando após o casamento com seu pai. A casa no Faxinal da Eugênia onde Naura passou sua vida até o seu casamento “já virou tapera”. Neste lugar onde seu ancestral escravo se estabeleceu com sua família, ainda moram o irmão de Naura, a cunhada e um sobrinho.

Assim que casou, tia Naura foi morar em Caçapava do Sul, terra natal do marido, já falecido. Porém, passados dois anos eles retornaram para Formigueiro em busca de oportunidade de trabalho. Sua família permaneceu como agregada na fazenda, onde ocuparam uma estreita faixa de terra que tia Naura denomina de *ilha*. Isso porque é uma pequeníssima área de terra, menos que um hectare, rodeada pelas cercas que delimitam os *campos* dos quatro herdeiros do antigo patrão, hoje sob o comando da *patroa*. Desde que ocuparam o atual local de moradia, tia Naura e o marido trabalharam na *empresa*, como denominavam o trabalho nas lavouras de arroz do patrão. Além de lidar na lavoura, ela também trabalhava na casa da fazenda, onde ajudou a criar os quatro filhos do casal de fazendeiros. Trabalhavam em troca desse pequeno pedaço de terra, eram nas palavras de Naura “escravos agregados”, já que trabalhavam em troca da comida que eles próprios produziam e do pedaço de terra que ocupavam.

A família nuclear de tia Naura é constituída por dois casais de filhos: Joceli que mora há mais de dez anos na cidade de Cachoeirinha com o filho, e que largou a vida da roça em busca de oportunidades na região metropolitana; a filha Carmem que após o casamento, há vinte anos, foi morar com seu marido em Porto Alegre, mãe de um casal de filhos; o caçula Gelcinho, casado com Ziléia e pai de Eduardo e Letícia, moradores no *ranchinho* na comunidade quilombola vizinha do Cerro do Louro; e a filha Helena, que mora com tia Naura, mulher de meia idade e solteira,

que trabalha como empregada doméstica na casa da fazenda sem vínculos trabalhistas.

Os filhos que moram longe de Formigueiro tentam vir ao menos uma vez por ano. No fim do ano passado a filha Carmem estivera com a família por quinze dias na casa da mãe para comemorar as festas de final de ano e passar uns dias de férias. A festa foi grande nos dias em que a filha de tia Naura esteve ali. A modesta casa de madeira que é composta por dois quartos, uma cozinha, banheiro, dispensa e sala ficou cheia de gente. Durante as refeições tia Naura e as filhas postavam as mesas no pátio da casa, assim todos conseguiam se acomodar, mais especificamente embaixo do *arvoredo*, lugar esse em que há bancos e mochinhas de madeira formando uma roda ou círculo, onde existem algumas árvores, muitos pés de cinamomo, limoeiros e laranjeiras.

A morte do marido de tia Naura foi marcada tragicamente. O caminho da viuvez iniciou com o grave acidente de trabalho de seu marido, há aproximadamente quarenta anos, quando ele estava trabalhando na fazenda. O acidente provocado pelo manuseio de uma nova máquina agrícola no trabalho fez com que ficasse de *cama* por dois anos. Faleceu quando seus quatro filhos ainda eram crianças. Acidente que, além de fatal, não houve indenização, o próprio sepultamento do *falecido* foi todo pago pela própria Naura. Seu antigo patrão emprestou-lhe o dinheiro para pagar desde o caixão até o sepultamento e anotava tudo isso em uma caderneta, para que ao longo dos anos, Naura e seu filho mais velho que já estava na *lida*, pagassem monetariamente.

Após o falecimento do seu companheiro, teve que se virar sozinha para dar *roupa e comida* para os seus quatro filhos. Para estudar, os filhos usavam papel de embrulho como caderno. Tempos de muita miséria e muito trabalho como ela relembra. Embora considerada como agregada da família dos fazendeiros, tanto patrões como atualmente os herdeiros nunca deram absolutamente nada para a família de Naura. Não “recebiam nada” nem quando participavam dos dias de *marcação* na fazenda. Tal evento consiste na prática coletiva no qual se registra nos animais para corte o distintivo da procedência. Na maior parte das vezes, a *marcação* é seguida da prática da *carneação*, aonde os animais selecionados são abatidos. Ambos os eventos implicam uma intensa rede de reciprocidades, com o

encerramento marcado pelo compartilhamento do almoço entre os envolvidos no trabalho, com direito de levarem as suas dádivas para casa, como por exemplo, pedaços de carne. No entanto há “exceções”, pois tia Naura conta que nesses dias festivos, mesmo com toda a sua família empenhada no trabalho coletivo, não recebiam nem “uma miudeza ou pata de porco”, relação desigual em comparação aos outros vizinhos que vinham prestar seus dons ao *seu patrão*.

Tudo era negociado financeiramente, qualquer quilo de sal que fosse pedido emprestado na casa da fazenda, teria que ser devolvido do mesmo modo. Mesmo com isso tudo, manifesta um “sentimento de resignação”, ainda que afirme ter a noção de que não ocupa aquela *ilha* gratuitamente. A terra em que vive com sua filha Helena não se encontra no nome de tia Naura, nem de seus filhos e filhas. Os quatro herdeiros das terras do proprietário podem estar prestes a realizar algum negócio, já que a matriarca deles é uma senhora de 90 anos de idade. Assim que ela vier a falecer, tia Naura não sabe o que irá acontecer, “para que lado vão tocar eu e a minha filha?” ou se permanecerão onde estão. Situação que é demonstrada por ela com bastante desconforto e preocupação, pois a coloca em risco quanto ao pedaço de terra ocupado pela sua família há 53 anos. Hoje em dia, tia Naura vive da sua aposentadoria, além de comercializações esparsas de sua pequena criação de porcos para banha e galinha ou das produções de sua horta.

2.2.2 Regresso à Timbaúva

Em outro núcleo familiar que estive presente estabeleci de outro modo as relações de campo devido à abordagem direta. Bati palmas na beira da estrada em frente ao núcleo familiar sem cercados onde mora dona Maria de Lurdes Lima. Dona Maria de Lurdes atende pelo apelido de Mãe Véia e vive com sua família em uma pequena porção de terra. Apresentei-me e falei que gostaria de fazer uma pesquisa caso aceitasse participar, ao que ela receosamente afirma que sim. Recepciona-me junto de sua filha mais jovem Lília de 25 anos. Havia brinquedos pelo pátio e uma criança brincava, eram Giovana de três anos de idade, Paulo Henrique por volta de 10 anos e Felipe com oito anos, todos netos de Mãe Véia.

Já ao entrarmos na sala da casa de Mãe Veia, em seguida chega casa adentro Ziziane, a filha mais velha de dona Maria de Lurdes, com seu filho de colo Léo. O núcleo é composto por duas casas de madeira, uma de alvenaria e um galpão. A casa de madeira da matriarca fica no centro das outras duas casas, onde mora Mãe Véia, Lília e sua neta Giovana. A casa da direita é onde mora a família de Ziziane e do marido Antônio, pais de Eduarda, Paulo Henrique e de Léo. Fazia três meses que Zizi havia retornado para Timbaúva, pois havia acompanhado o trabalho de Antônio em lavouras de arroz na fronteira do estado, no interior de Bagé. Sazonalmente, a família de Zizi se desloca até onde há oportunidades de trabalho, e assim que se completa a temporada, regressam à Timbaúva para junto de sua família. Na casa da esquerda mora André filho de Mãe Véia, chamado de Bolão, que é capataz na lavoura de arroz dos Silveira na própria Timbaúva. André é casado com Janice, que trabalha como diarista na cidade de Formigueiro, pais de Bruno e Felipe. Mãe Véia teve um quarto filho, o Giovani, que faleceu muito jovem próximo aos dezoito anos de idade. Neste primeiro encontro, Lília se ofereceu gentilmente para que quando eu retornasse a Timbaúva, acompanhasse-me até outro núcleo familiar onde residem seus tios Babado e Cleonice e seus descendentes.

Os encontros com a família de Mãe Véia foram marcados pela presença das mulheres das casas, pois Antônio e Bolão estavam no trabalho na roça. Em uma tarde estávamos na casa de Mãe Véia, ao que propus às mulheres para fazermos uma espécie de “mapa genealógico”, a fim de eu entender quem morava ali naquele núcleo e como foram morar naquele lugar. Zizi se empolgou e tomou frente, ofereceu uma folha de ofício e saiu em busca da folha em sua casa. Ela retorna com a exata uma folha e eu tinha a responsabilidade de não errar. Começo a perguntar a Mãe Véia o seu nome e onde nasceu, e assim construímos o mapa, com participação mais ativa de Zizi.

Dona Maria de Lurdes tem 58 anos de idade, filha de João Vicente e Marieta, já falecidos. Mora na Timbaúva desde criança, quando chegou para morar junto de seus pais e irmãos. Seus pais tiveram outros onze filhos e antes de ser mudarem para a Timbaúva moravam no 3º distrito de São Sepé, onde nasceu Mãe Veia e lá viveu enquanto criança. Herdou dos pais o estreito de terra que está registrada em seu nome, assim como os outros irmãos que herdaram pequenos pedaços de terra. Dois irmãos dela moram nas proximidades: Vanderli – o Babado e José Luiz,

conhecido como Sapecado. No Cerro do Formigueiro mora a irmã Maria Aydê – a tia Dedê, casada com Seu Edã, com quem teve doze filhos, quatro deles moram na cidade de Formigueiro, os demais foram embora para outras cidades. Na Estância do Meio mora a irmã Marina casada com seu Vilmar. Seu Darcy Prado marido de Mãe Véia faleceu a aproximadamente vinte anos de câncer de estômago. Toda família e seus parentes conseguem se reunir ao menos uma vez por ano, na festa de Ano Novo onde se encontram na casa do Babado e de Cleonice, onde levam pratos e bebidas para compartilharem e fazerem o baile.

2.2.3 “Moram todos aqui, aqui é a favela do Juvenal”

Numa tarde de sol Lília me levou até a casa de seus tios. A caminhada na estrada entre o núcleo familiar de Mãe Véia até o núcleo familiar dos tios de Lília durou em torno de 20 minutos. Ao chegar ao núcleo familiar de seus tios Babado e Cleonice, há sete casas pequenas e feitas de tijolos sem reboco dentro de um cercado de dois hectares de terra. Ao entrarmos na porteira crianças brincavam com a terra e Lília cumprimenta seus primos. Entramos na casa maior e central comparada às demais, construída parte com tijolos e parte com madeira.

Nesta casa moram somente Cleonice e o marido Babado. Ao chegarmos à entrada da sala e cozinha a família estava reunida. A televisão estava ligada e passava os jogos da copa do mundo de futebol. Quem nos recebeu foi dona Cleonice, mulher de aproximadamente cinquenta anos de idade, traços de *bugre*, como se referem para definir pessoas com ascendência indígena. Babado é capataz em uma lavoura de arroz na Timbaúva e estava no trabalho. Sentada em uma poltrona estava a mãe de Cleonice, a dona China Véia como é chamada essa senhora, uma idosa com os cabelos bem escabelados, e que embora tivesse poucos dentes na boca, sorria muito a ponto de seus olhos quase nem abrirem. China Véia mora em uma das casas, ao lado da casa da filha, praticamente uma casa conjugada, para facilitar o cuidado de Cleonice com a sua mãe. Também se encontravam sentados entre cadeiras e sofás uma das filhas de Cleonice, Cleusa com seu filho de colo, e o marido dela, o *gringo* Balderatti, e também uma senhora vizinha, a água já estava no fogo para o chimarrão.

Balderatti bastante expansivo conta que todos os dias no meio da tarde o horário é sagrado, ele pára o que estiver fazendo, onde quer que esteja e se *aprochega* na casa da sogra para tomar um *amargo* com a família e jogar conversa fora. Nesta tarde, trabalhava na reforma da casa da família do cunhado, irmão de Cleusa. Balderatti e Cleusa criam vacas leiteiras e recentemente contam com o auxílio de uma ordenhadeira. Diariamente acordam ainda no escuro, antes das cinco da manhã para iniciar o longo dia de trabalho. A parte mais complicada diz Balderatti, é acertar o encaixe da máquina nos úberes da vaca, além de terem que levantar da cama ainda quando escuro, pois de resto, a ordenhadeira facilitou muito o trabalho do casal. Cleonice e a vizinha, uma senhora de idade, contornaram dizendo que não sabiam tirar leite com a nova tecnologia, quando necessário elas tiram com as mãos, mesmo havendo a máquina. Balderatti tenta convencer a sogra (e todas as mulheres presentes) de que era fácil usar a ordenhadeira, mais vantajoso e prático do que fazer o serviço à mão, Cleusa concordava com o marido. Já dona Cleonice seguia firme em preferir tirar o leite da vaca à mão. As duas senhoras se mostravam cientes da eficácia máquina, mesmo assim optavam pelo modo manual, à moda antiga de trabalho, em divergência aos jovens que aderiram e divulgavam o uso da tecnologia.

Ao perguntar para Cleonice se todos os seus filhos moravam na mesma terra, ela responde com uma gargalhada a procurar os olhares cúmplices da roda de chimarrão pra que concordassem com ela “*moram todos aqui, aqui é a favela do Juvenal*”. Juvenal foi uma personagem de uma novela da Rede Globo, líder da comunidade fictícia da Portelinha, ao passo que dona Cleonice realiza o jogo de autoidentificação entre o produto cultural da telenovela e as disposições da arquitetura do seu núcleo familiar. É interessante que os seis filhos de Babado e Cleonice, com as famílias, assim que casaram, construíram suas casas no mesmo lugar ocupado pelos pais e pela avó e ali também se fixaram, numa composição com sete residências.

É com estes três enunciados, ***Ilha de Histórias, Regresso à Timbaúva e “Moram todos aqui, aqui é a favela do Juvenal”*** que construo como acontece uma primeira intersecção entre as descrições feitas sobre esses três núcleos familiares afro-brasileiros rurais moradores da comunidade quilombola da Timbaúva

a partir da experiência de campo com a conformação de territórios negros em Formigueiro. Indico que daqui em diante, o conceito de território no qual se pauta esta escrita é o conceito forjado por Deleuze e Guattari (2005), com o intento de adensar as relações em que o território é operador de reordenamentos de funções e de forças, com presunção às expressividades:

O território não é primeiro em relação à marca qualitativa, é a marca que faz o território. As funções num território não são primeiras, elas supõem antes uma expressividade que faz território. É bem nesse sentido que o território e as funções que nele se exercem são produtos da territorialização. A territorialização é o ato do ritmo tornado expressivo, ou dos componentes de meios tornados qualitativos. A marcação de um território é dimensional, mas não é uma medida, é um ritmo. (DELEUZE; GUATTARI, 2005, p.122).

As descrições dos enunciados cadenciam e os processos de territorialização tracejam e preenchem o território, que ritmicamente, inscrevem suas vivências e memórias. Na narrativa de tia Naura, a memória da escravidão é vívida em relação à ancestralidade e ao cotidiano de sua própria existência e da sua família enquanto “escravos agregados” e na intimidação concreta, constante e atualizada da perda da fração de terras que ocupa com sua filha Helena há mais de 53 anos e que funciona como elo de sociabilidades e vetor territorializador.

Os outros filhos de tia Naura, que moram na região metropolitana do estado ou mesmo Gelcinho que mora na comunidade quilombola do Cerro do Louro, abriram canais à reprodução social, e se configuram como nós inseridos em redes de diásporas. As narrativas em torno das vidas de Ziziane e do marido Antônio, explicitam suas vivências circunscritas em um trânsito contínuo entre a Timbaúva e a fronteira do estado. É a estratégia conquistada para se estabelecerem temporariamente em serviços informais, já que a pequena porção de terra herdada pela Mãe Véia é tida como insuficiente para gerar a renda à reprodução social e econômica da família. É sentindo na pele que deixam os dois filhos junto da avó na Timbaúva, para não perderem o ano letivo escolar. As disposições para a permanência das famílias que pertencem a esses territórios não se relacionam somente aos fortes vínculos com as origens e com a terra. Nem mesmo a casa própria construída junto à área de terra marcada pela sua ancestralidade assegura à Zizi e Antônio que estejam com toda sua família o ano inteiro. Os arranjos para as

circulações são impostos conforme a conjuntura socioeconômica de cada uma dessas famílias. Ao realizar jogos de autoidentificação, Cleonice inclui a composição e organização das muitas pequenas casas de madeira e alvenaria sem reboco como uma situação de pobreza material, em que o pequeno pedaço de terra com o aglomerado de casas se torna comparável à *favela do Juvenal*.

Tais enunciações não são meras coincidências. Corporificam-se aos próprios engendramentos históricos, políticos e sociais de uma nação brasileira com dividendos em aberto para com as populações afro-brasileiras. Entendo que neste momento a linha étnica e racial tenha algo a dizer de proeminente sobre a configuração destes territórios, como escreve Anjos (2008), é preciso desviar o olhar da configuração étnica como uma categoria substancializada, porém é preciso perceber como “resultante do reconhecimento por parte dos grupos em confronto de que essa é uma linha a partir da qual se estabelecem relações de segregação e estratégias de resistência” (ANJOS, 2008, p.56).

Nada mais do que vocifera as realidades experienciadas por afro-brasileiros e por seus ancestrais escravos e pós-escravos no presente-passado. Operam e operaram em processos movediços de espoliação e subjugação e algumas formas de alianças, desiguais, dos dias de meu trabalho de campo aos primeiros tempos de inscrição de seus territórios no interior de Formigueiro. Como bem situa Anjos (2004) as relações escravistas devem ser pensadas muito além dos marcos oficiais abolicionistas, a contar dos anos de 1884 com o movimento emancipatório e 1888 com a Lei Áurea. Essas relações foram processualmente reinventadas historicamente e são atualizadas nas entranhas cotidianas com outros dispositivos de controle inscritos nos afrodescendentes, como explica tia Naura em sua narrativa, a trajetória de sua família se deu como escravos agregados da fazenda.

As evidências históricas de outras modalidades de aprisionamento do trabalho escravo são apuradas por Anjos (2004) no estudo sobre São Miguel dos Pretos em Restinga Sêca. Estrategicamente, ao serem libertos formalmente, a maior parte dos negros rurais da região foi surpreendida com outras modalidades de trabalho forçado, desde o século XIX distendendo pelo século XX (ou mesmo XXI), onde ex-escravos foram mantidos como agregados às antigas fazendas (ANJOS,

2004, p.34). Ou seja, as relações escravistas foram afeiçoadas sob outros modos e se desdobram no decorrer dos séculos.

E não é gratuito que o lugar em que ocupa a comunidade quilombola da Timbaúva tenha construído uma arena crucial no processo de configuração de territórios negros. Isso porque em 1780 a Vila de Formigueiro teve como um de seus primeiros estabelecimentos a fazenda São João. Localizada onde hoje se denomina a comunidade de Estância do Meio, geograficamente vizinha da comunidade Timbaúva, na qual uma robusta casa de alvenaria foi edificada por volta do ano de 1780, ostentando o complexo estancieiro colonial local. Em 1815 a estância São João sob forma de concessão, foi repassada ao sesmeiro Matheus Simões Pires, terras deste latifúndio foram repassadas através de heranças e acordos para as gerações seguintes da família estancieira da qual pertence até hoje aos descendentes da família Simões Pires. A casa da fazenda São João recentemente no ano de 2009 foi eleita vencedora no “Concurso Patrimônio Histórico”, promovido pela RBST TV, em minhas palavras, monumento em memória às truculências do regime escravocrata regional.

Algumas das famílias das comunidades quilombolas da Timbaúva, do Cerro do Formigueiro, do Cerro do Louro e da Estância do Meio são descendentes diretos de escravos que trabalhavam na fazenda São João. De acordo com Rubert (2005) um dos troncos fundadores do território negro da Timbaúva faz referência ao ancestral comum chamado Lisbão Gonçalves, filho de uma escrava com um dos estancieiros da família Simões Pires. Por este motivo teria recebido uma deixa de herança, e assim Lisbão Gonçalves casou com a escrava Maria Paula (RUBERT, 2005). Também cativos nas estâncias da família Simões Pires, Marcos, Maria Seberina e Lino Paula são ancestrais escravos que configuraram o tronco familiar dos Câmara. As terras foram compradas através do trabalho em fazendas da região como capataz e com a venda de cabeças de gado. A Chácara dos Faria é uma pequena porção de terra que foi doada por parte do Capitão Afonso Faria ao seu ex-escravo Manuel, que seguiu trabalhando de capataz na estância do senhor Faria. Aí vivem os netos do ex-escravo Manuel, e que carregam o sobrenome do estancieiro Faria. A ex-escrava da Estância do Meio Ambrosina da Silva teve quatro filhos, ascendentes diretos de alguns moradores mais velhos nesse território negro mais

amplo, formado pela Timbaúva, Estância do Meio, Cerro do Louro, Cerro do Formigueiro. Com o pós-abolição, Ambrosina trabalhou nas casas e roças de colonos alemães e italianos que se fixaram em algumas dessas fazendas com incentivos estatais sob a forma de loteamento. Seus filhos estabeleceram alianças matrimoniais com os descendentes dos troncos de Lisbão Gonçalves e dos Faria (RUBERT, 2005). Uma das filhas de Ambrosina casou com Valdomiro Machado Santos, filho de Manuel e filho de criação de um grande fazendeiro do Cerro do Louro, onde recebeu como herança uma pequena porção de terra aonde residem seus descendentes.

Na esteira do processo de dismantelamento do regime escravocrata (não das relações, mas sim do regime) ancestrais pós-escravos constituíram picadas partindo além da já menciona estância da família Simões Pires, de localidades relativamente próximas ao atual município de Formigueiro, como Cachoeira do Sul, Caçapava do Sul, Restinga Sêca e São Sepé. Conforme Rubert (2007) tanto Formigueiro como São Sepé foram atravessados por processos de ocupação coloniais próximos, pois a Vila de Formigueiro era distrito sob os domínios de São Sepé¹¹ até a sua emancipação política no ano de 1963, ou seja, ambos os municípios se instituíram a partir da unidade político-administrativa de Cachoeira do Sul.

O acesso à terra das famílias se deu principalmente através da compra de terras, com aquisição paga em dinheiro e/ou outros bens e também pagamento em forma de trabalho. Ou ainda através de heranças e doações (chamadas de dádivas ou deixas) e em fração menor, pelo apossamento em terras devolutas improdutivas do ponto de vista das atividades dominantes (RUBERT, 2007). Assim foram arranjados os territórios negros, onde descendentes de ex-escravos aí ainda vivem. Impetraram sua vivência e arranjaram estratégias de apropriação, consolidação territorial e resistência às expropriações múltiplas em pequenas porções de terras. Portanto, segundo Rubert (2005) as terras de mato, encostas de rios e as coxilhas no Formigueiro funcionaram como uma referência territorial para ex-cativos e para bugres (referência aos descendentes indígenas que estabeleceram alianças matrimoniais com ex-escravos ou filhos de ex-escravos) oriundos de várias

¹¹ São Sepé havia se desmembrado das municipalidades que competiam tanto à Cachoeira do Sul quanto à Caçapava do Sul, termo que se consolidou com a emancipação política no ano de 1876.

estâncias da região central. É com este nomadismo empreendido por ancestrais escravos, no qual percursos foram cursados, que em inconstantes temporalidades, confluíram territórios negros como um modo alternativo de organização social e resistência frente às relações escravistas. Nesse sentido, na esteira de Anjos (2004) é importante:

(...) escapar da reificação carregada na leitura clássica da categoria quilombos, isto é, aquela formulada no seio do regime escravista brasileiro, e que se conforma aos padrões da repressão, da marginalização e exotização das organizações sociais e culturais negras. (ANJOS, 2004, p.37-38).

Em consideração as terras que ocupam ou ainda ocupadas em algum momento da vivência das famílias dos atores da pesquisa, entende-se que as relações com os ancestrais escravos são uma das marcas reivindicatórias enquanto comunidade quilombola. Aos ancestrais da comunidade quilombola da Timbaúva, o compartilhamento de territórios negros foi entrecruzado por diferentes grupos em jogos de interesses. Incidiram enquanto territórios sobrepostos historicamente, onde os ex-escravos impeliram-se a jogar com “remanescentes indígenas missionários, estancieiros-militares dedicados, sobretudo à pecuária, lavradores nacionais e soldados rasos e, finalmente, imigrantes de origem europeia, que passaram a disputar as áreas de mato desde os idos de 1870” (RUBERT, 2007, p.22).

2.3 FESTAS: SOCIABILIDADES, SEGREGAÇÃO E RESISTÊNCIA

Uma das festas importantes no calendário local é a Festa de Santo Afonso na comunidade Estância do Meio e que reúne centenas de pessoas vindas de várias comunidades e da cidade. Esse evento homenageia o padroeiro todos os anos com o tríduo em honra a Santo Afonso, com festa no sábado à tarde e à noite com jantar e rodadas de bingo com prêmios sortidos, e no domingo além do dia de festa, à noite acontece o baile de Santo Afonso. Participei na noite de sábado e de domingo da festa em julho de 2010.

Na noite de domingo no baile em frente ao palco da banda, estava a família do Babado e da Cleonice, Balderatti, a Cleusa, o filho deles de colo, a irmã de Fiapo, Mãe Véia, Lília e a Giovana. Esse grupo estava animado, bebiam e dançavam muito em uma roda. Dançavam entre eles, e com outras pessoas de fora da roda. As mulheres dançavam de par no meio do salão, como Cleonice e sua cunhada Mãe Véia. Transitei entre os dois principais grupos de minhas relações no salão. Na outra ponta do salão, estava o grupo de tia Naura. Conheci a jovem Miriane, quem me apresentou foi tia Naura, pois Miriane é irmã de Ziléia (nora da tia Naura, casada com Gelcinho). Junto dela estava a sua filha Natália ainda de colo. Disse-me que fazia um ano que tinha ido embora da Timbaúva para Bagé e viera justamente para aproveitar o fim de semana da festa de Santo Afonso. Estavam sentados todos juntos: tia Naura, Helena, Gelcinho, Ziléia, os netos Letícia e Dudu, Miriane com o marido Alexandre, Nathália, e ainda mãe de Miriane e Ziléia, a dona Eleodora e seu filho Maicon.

Enquanto eu conversava com tia Naura, ambas sentadas nas cadeiras de pália, uma das festeiras nos interrompeu e ofereceu uma carona para tia Naura caso ela quisesse ir embora. Porém ela achou cedo para ir embora, e disse pra festeira que depois dava um jeito de conseguir outra carona, e permaneceu no salão até o fim do baile. Depois que a festeira saiu de perto de nós, disse que a carona da festeira custaria no mínimo R\$10,00 para levá-la até em casa, e que no seu entendimento isso não consistia uma carona. Disse que tinha avistado Andriele, outra vizinha que possui carro e que quando desse vontade de ir embora ela iria pedir carona. Isso porque seguidamente Andriele leva até a casa de tia Naura laranjas para que Helena cozinhe no fogão a lenha até dar o ponto do doce de laranja-azedada. Além da lenha toda que é gasta e que custa dinheiro, dá trabalho para Helena mexer uma manhã inteira o tacho, sem cobrar monetariamente de Andriele. Outras relações de reciprocidades e camaradagem são mencionadas por tia Naura, numa narrativa em que realiza um jogo argumentativo entre contra-reciprocidades e reciprocidades. Ao mesmo tempo em que lamenta os herdeiros da fazenda não doarem para ela e Helena nem sequer um saco de arroz, já que possuem tantos hectares de arroz plantado no entorno de sua casa, tia Naura conta-me muito satisfeita que tem muitas amizades e que em outra ocasião, graças as suas

amizades, havia ganhado de presente 20 kg de arroz de um rapaz que trabalha na COTRISEL (Cooperativa Triticola Sepeense de Arroz).

O que muito me chamou atenção foram as disposições dos lugares ocupados pelos afrodescendentes na noite de sábado no salão de Santo Afonso, como no croqui abaixo:

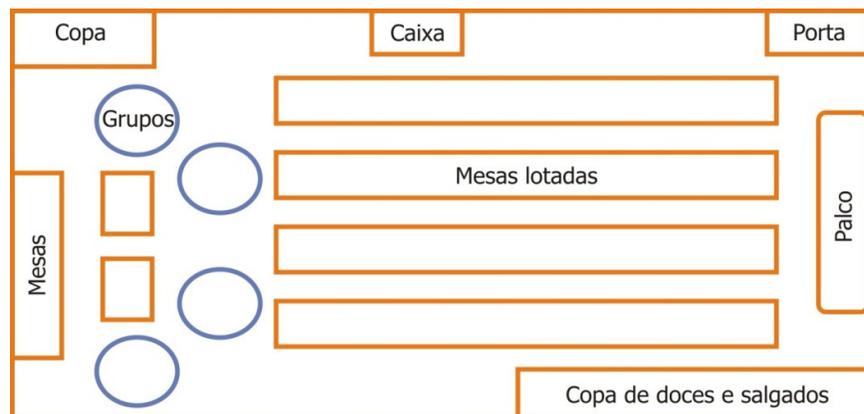


Figura 2: Território quilombola representado em azul na Festa de Santo Afonso

No palco havia alguns dos festeiros que cantavam os números do jogo de bingo, narravam os prêmios entre esses um *capão* (ovelha) e um par de galo e galinha. Nenhum dos ocupantes do palco era afro-brasileiro. O mesmo acontecia na caixa onde se comprava as fichas. Ao lançar um olhar panorâmico, visualizei que as mesas centrais compridas e cheias de gente não tinham presença de afro-brasileiros, apenas algum isoladamente. Em contrapartida, havia uma intensa presença desse grupo étnico-racial nas mesas ao fundo do salão e outros grupos menores se posicionavam ali perto da mesa do fundo. Eram vários pequenos grupos em pé, em rodas de conversa e não sentados marcando números de bingo, homens, mulheres, crianças, jovens. Visualmente havia um território com fronteiras bem definidas em relação aos outros grupos de participantes da festa. Nesta noite conheci a Raquel, uma menina de 15 anos de idade, conhecida como Fiapo. A irmã de Raquel é casada com um dos filhos de Babado e junto do marido eram um dos casais de festeiros. Não sei se conveio para embaralhar as observações anteriores ou se

justamente para apreender a multiplicidade de acontecimentos, mas Fiapo ocupou lugar singular durante o baile do domingo: a Rainha do Baile de Santo Afonso.

Ainda assim os indícios de segregação étnico-racial percebidos na noite da festa fizeram com que eu associasse a dois outros fatos significativos anteriores em campo. Um deles foi quando segui tia Naura ao transitarmos em vários pontos do centro da cidade, e onde nós passávamos, as pessoas perguntavam quem era que estava com ela. Ela dava várias respostas, como a amiga que estava ajudando ela a carregar as sacolas ou a *filha preta* dela. Ao que realiza a seguinte fala: “o que devem estar pensando, uma italianinha andando com a negrada?”, fazendo uma indicação aos olhares que as pessoas remetiam a nós, o que pensariam de nós duas juntas no centro da cidade? E caiu numa risada.

Anteriormente eu já havia me preocupado se minha origem assim como a de meu avô ao qual estabeleci a estadia (ambos descendentes de italianos) causaria certos constrangimentos para a minha socialização com os interlocutores do estudo. Não pelas diferenças, mas pela relação que historicamente se construiu em Formigueiro: relações de fricção interétnicas e raciais entre negros e colonos italianos, quando esses ocuparam posteriormente as colônias¹².

As relações interétnica e raciais forjadas em Formigueiro foram marcadas pela segregação entre “mundo dos brancos” e “mundo dos negros”, na qual a materialidade dessas relações é evidenciada pela existência na cidade do Clube Princesa Isabel, conhecido como o Clube dos Negros ou o Dezessete. Espaço muito frequentado especialmente por famílias negras (mas não somente) e que até o contexto do campo só abre suas portas esporadicamente e sob condições irregulares. Era considerado o “reduto dos negros” em Formigueiro, assim que tia Naura se referiu ao clube para me contar como eram os bailes de antigamente, e como fazia para que a Helena e Carmem pudessem ir aos carnavais, pois iam todos os anos. As duas filhas mulheres não podiam ir sozinhas no carnaval, então ela que as acompanhava. Cada rapaz que vinha tirá-las para dançar tinha que pedir permissão para ela, senão nada feito. Iam famílias inteiras se divertir e dançar no Clube Princesa Isabel, “o Clube dos Negros... era bom demais, não é como esse carnaval

¹² Sobre as relações históricas de fricção interétnica em Formigueiro e São Sepé ver Rubert (2007).

aí de rua que tem no Formigueiro”, relembra tia Naura. A música Jardineira é a sua preferida, quando era tocada, dançava e brincava, ao que tia Naura canta a mim:

*Ô jardineira por que estás tão triste
Mas o que foi que te aconteceu
Foi a Camélia que caiu do galho
Deu dois suspiros e depois morreu
Foi a Camélia que caiu do galho
Deu dois suspiros e depois morreu*

*Vem jardineira
Vem meu amor
Não fique triste
Que este mundo é todo teu
Tu és muito mais bonita
Que a camélia que morreu¹³*

Mesmo com disposições racistas e segregacionistas em Formigueiro, a memória dos bons tempos de bailes e carnavais do Clube dos Negros e as articulações políticas e presentes pela reabertura do Clube se impõem à forma como essa sociedade se organizou, na qual os mesmos negros não deixaram solapar suas manifestações culturais e a autonomia de suas festas. As danças e as brincadeiras de bailes de carnaval inscrevem o corpo como o lugar de um pensamento lúdico de resistência. É no corpo que é encarnada a dimensão simbólica da resistência como forma de se reapropriar do mesmo corpo, que durante as relações escravistas foi posto ao trabalho forçado, segundo Anjos (2004) o corpo é o primeiro território a ser conquistado pelos escravos (ANJOS, 2004, p.109) e estende-se aos descendentes.

O acontecimento mais marcante da noite do Baile de Santo Afonso estava porvir. O baile acabou antecipadamente. Eu conversava com Dona Eleodora e sua filha Miriane, quando para minha surpresa, iniciou um corre-corre e uma gritaria que se espalhava pelo salão. Começava uma briga! Fiquei tensa e quase me joguei pra debaixo do balcão de doces e cucas com medo de bala perdida, porque a equipe de segurança estava muito armada. Mas Miriane ria de mim por eu estar apavorada, e dona Eleodora dizia para que não me preocupasse, pois já tinham posto “os morenos dos Faria” para fora do salão. Na maior das serenidades me contou que é comum

¹³ Canção *Jardineira*, do intérprete Orlando Silva.

nas festas acontecer brigas entre “os morenos dos Faria” e outros grupos ou pessoas que são de fora da comunidade. São famosos pelas brigas causadas em todo o Formigueiro e região, na cidade ou no interior. A luta corporal não tencionava Miriane nem a dona Eleodora, e sim a mim, já que os morenos dos Faria me eram estranhos. Assim como elas duas, os outros participantes do baile manifestavam jocosidades sobre a briga ou ainda acompanharam a luta com aguçada curiosidade no pátio do salão.

Esta disposição de serenidade pode ser vista pela própria memória acionada pelo corpo social, através de mãe e filha, e que tem força territorializante sob dois pontos. Um primeiro diz respeito a memória de que os morenos dos Faria não causam grandes estragos e, portanto, não precisam ser percebidos como “perigosos”. E um segundo ponto e que se relaciona ao primeiro, de que a memória das moradoras as vincula aos morenos dos Faria compactuado no “nós, daqui de fora”, são seus conhecidos e compartilham a localidade de origem, no caso a comunidade quilombola da Timbaúva e comunidades vizinhas. Isto é o que pode ser chamado de memória que se solidifica em determinados pontos, no caso em festas, e que configuram referenciais territoriais do grupo (ANJOS, 2008, p.54).

A luta corporal entre os morenos dos Faria com os “outros” – grupo de fora da comunidade – foi cortada pela equipe de segurança que contava com um forte esquema vindo da cidade de Santa Maria, já de sobreaviso de que os morenos dos Faria estavam no baile. A luta foi distendida para o pátio do salão e modificados eram os envolvidos, agora era a equipe de segurança *versus* os morenos dos Faria.

A emergência dos morenos dos Faria adveio com a composição de integrantes da família dos Faria que moram ou moravam na Chácara dos Faria¹⁴ e da rede de parentesco e vizinhança das proximidades na Timbaúva. Não somente os homens, mas muitas vezes as mulheres também “entram na briga”. Nessa noite do baile sua composição contava com cinco homens que lutavam com pessoas aleatórias, mas de fora da Timbaúva. Muitas vezes foram criminalizados e tiveram que prestar esclarecimentos na delegacia da cidade. Atualmente nem todos moram em Formigueiro, um dos integrantes do grupo veio passar apenas o final de semana

¹⁴ Descendentes do ex-escravo Manuel que vivem na Chácara dos Faria.

da festa de Santo Afonso, pois reside em Caxias do Sul onde cumpre liberdade condicional vinculado ao presídio regional de Caxias do Sul.

Deste modo, embora exista a configuração familiar como origem, os morenos dos Faria também se configuram instantaneamente enquanto grupo. Provocam um jogo em que ora se territorializam – em festas, bailes e carnavais – ora se desterritorializam, dissolvem-se e não atuam nesse sentido, para na sequência dos calendários festivos tornarem a se territorializar. Acionam uma identidade de grupo, mesmo que a sua fonte constitutiva seja o tronco familiar dos Faria.

A presença marcada dos morenos dos Faria em muitas festas inscreve de forma dramática uma modalidade de resistência aplicada violentamente de forma física como estratégia de não viver silenciosamente ou passivamente a segregação que também é violenta e expressiva em Formigueiro. Em certa medida é uma forma de exercitar através da luta corporal o controle do território. Poderia fazer a leitura de que os morenos dos Faria provocam a “apropriação nômade do território?” (ANJOS, 2008, p.39). E ainda que os morenos dos Faria funcionam como máquina de guerra nômade (DELEUZE; GUATTARI, 1980 *apud* ANJOS, 2008)¹⁵? Pode-se dizer nesse sentido, que enquanto máquina de guerra nômade funciona como outra modalidade de organização, resistência e enfrentamento a centralização do Estado, e que no jogo de forças vivenciado pelo grupo, essa modalidade mira à segregação e a passividade diante das situações sociais cotidianas. Ao pensar com Anjos (2008), afirmativamente o grupo funciona enquanto nômades cavando territorialização. A disposição nômade configura a própria raça em desterritorialização desde a sua chegada ao Brasil:

Essa opção por um dispositivo móvel é reforçado pelas carências materiais resultantes da diminuição significativa das chances de ascensão social para os grupos com as características biológicas marcadamente afastadas da definição padrão. Estabelece-se a circularidade: disposição cultural nômade, localização espacial marginalizada, reconhecimento social do caráter sociocultural marginalizado, reforço da exclusão pelo reconhecimento da marginalização. (ANJOS, 2008, p.60).

¹⁵ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mille plateaux**: capitalismo et schizophrénie. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.

Os morenos dos Faria carregam o estigma pela referência étnico-racial e que se multiplica sob outras formas, como pela sexualidade, e ainda pela vinculação ao alcoolismo. Inclusive houve um episódio que envolveu um dos integrantes em atropelamento fatal na BR 290, e teve como justificativa dada pelo acidente o fato do rapaz estar alcoolizado.

A classificação atribuída enquanto “morenos” é deveras complexa para adensar a esse respeito, pois somente “um mergulho no ethos do grupo em questão permitiria chegar ao arcabouço das disposições de reconhecimento étnico” (ANJOS, 2008, p.57). O que se pode perceber partiu de como os próprios quilombolas narram sobre “os morenos dos Faria”.

Em uma rasteira comparação, sobretudo durante o Brasil Colônia, a capoeira como prática expressiva e corporal que intercambiava jogo, dança e luta deixava temente os senhores e as autoridades coloniais. Haja vista que os capoeiristas operavam como soldados da linha de frente da luta por transformações políticas e sociais. Adorno (1999) associa que a luta contra o sistema os tornava como o exército de libertação em defesa de suas comunidades. As desigualdades sociais, privações econômicas e segregações étnico-raciais sugerem que também os morenos dos Faria engendram dispositivos de resistência, pela luta corporal e violência coletiva como tentativa de alguma mudança social e territorial. Sob este aspecto, o corpo do capoeirista e o corpo dos morenos dos Faria é território de identidades, de lutas e de resistências. Mesmo com a dissolução diacrônica do grupo, a estratégia de resistência dos morenos dos Faria solidificada a ponto da violência física e corporal, assevera a segregação em sua intensidade e nestas situações festivas demarcam seu território e deixam em quimera a dimensão simbólica da violência.

2.4 AS LAVOURAS VERDES: O DOMÍNIO DA PRODUÇÃO DE EUCALIPTOS

Os usos da terra na comunidade rural da Timbaúva são marcados por fazendas em sua maior parte com rizicultura, açudes próprios para irrigação dessas lavouras e rebanho de gados pelos campos. Em contraste, nas fissuras e beiradas das expansões agropecuárias, desenha-se pequenas porções de terras, com pequenos núcleos familiares quilombolas, fragmentados e esparsos uns dos outros. Inexiste um sentido linear de núcleos conglomerados, por contiguidade, resultado de um processo de expropriação territorial constante.

Na comunidade quilombola da Timbaúva os núcleos são pequenos e isolados. Mesmo em estreitas faixas de terras, a resistência é expressa na diversidade de plantio que é possível encontrar roças e hortas. Mandioca, milho, cana de açúcar, feijão, batata-doce, batata-inglesa, ervas medicinais, pé-de-algodão, tomates. Também fazem parte da composição os pomares, arvoredos e a criações de animais de pequeno porte, como galinhas e porcos. A maior parte da produção é para autoconsumo, e conta com pequenas comercializações e trocas do excedente, principalmente entre redes de parentesco e vizinhança.

Alguns homens trabalham em lavouras na fronteira sul do Rio Grande do Sul, ou ainda como mão de obra local como capataz e como lavoreiros, demandados principalmente para a época das colheitas de arroz na comunidade e na região, o que implica que a renda muitas vezes é dependente da sazonalidade da oferta de trabalho. As mulheres além da lida doméstica e nos roçados trabalham como diaristas em casas de fazenda, ou ainda na sede do município, que fica a aproximadamente 13 km da cidade. Sem possuírem vínculo empregatício, muitas famílias sobrevivem com auxílio socioassistencial como Bolsa Família e aposentadorias, pois por vezes se torna o principal meio de renda das famílias.

Para quem segue pela estrada de chão no sentido Formigueiro-Timbaúva, praticamente no centro da comunidade há uma bifurcação onde se localiza a Escola Municipal Manuel Simões Veríssimo, para quem dobra à direita na estrada se dirige à comunidade quilombola Estância do Meio e para quem segue reto prossegue na Timbaúva. O *coleginho*, como as mães das crianças costumam chamar a escola,

oferece parte do ensino fundamental até a 4ª série. Após ultrapassarem esse ano de estudo, elas passam a frequentar a Escola Estadual São João Batista que dispõe o ensino fundamental completo e o ensino médio, situada na comunidade do Cerro do Formigueiro. Quando as crianças mudam de escola, o transporte público e gratuito é custeado pela secretaria de transportes do município. Mas mesmo assim elas caminham bastante até as paradas de ônibus, pois essas frequentemente estão posicionadas em pontos muito distantes não só das residências como entre uma parada e outra de ônibus. A estrutura física do *coleginho* é apropriada pelos moradores para diversos eventos que buscam agregar os moradores da comunidade. Entre esses, abriga boa parte das reuniões da Associação Quilombola da Timbaúva e as missas católicas que tem como padroeira Nossa Senhora de Fátima, que acontecem no salão da escola em um sábado de cada mês, assim como outros eventos da vida da comunidade.

O processo que tem se intensificado na Timbaúva é a produção de eucaliptos. São as *lavouras verdes* como me descreveu seu Batista, de aproximadamente 50 anos de idade, morador e importante mediador local e político da comunidade. Um de nossos encontros foi quando estive em campo em um comício eleitoral no mês de setembro de 2010, com o objetivo de seguir os atuantes que se deslocavam até o salão da Igreja dos Alemães, igreja evangélica que se localiza no centro da cidade de Formigueiro. Ao conversar com o seu Batista, ele relata a dinâmica desse processo que é tido como relativamente recente, desenrolando-se não apenas na Timbaúva, mas também em outras comunidades quilombolas de Formigueiro.

As escrituras das terras muito poucos as possuem em mãos, e desses poucos, em um episódio recente, venderam suas terras “a preço de banana” para um importante empresário do ramo madeireiro que reside em Santa Maria para a expansão da produção de eucaliptos. O empreendedor saiu de casa em casa a negociar com os moradores da Timbaúva, muitos deles, inclusive quilombolas, resolveram vender suas terras, esses mesmos poucos que estavam com “as terras em dia”. Após as primeiras investidas do empresário, aqueles que se interessaram na venda das terras informaram que só negociariam o hectare pelo valor de R\$1.000,00, o que é considerado pouco dinheiro para seu Batista para tudo o que aquela terra pode oferecer para aquelas famílias. Caso o empresário se interessasse

pagaria o valor posto pelos moradores. Porém, ele se negou a comprar por esse valor por considerar muito elevado e deu as costas para àquelas pessoas que ele havia seduzido com a “proposta” inicial de compra. Algum tempo depois, ele reapareceu dizendo que pagaria no máximo o valor de R\$700,00 por hectare. Isto se relaciona a fragmentação territorial e a desagregação de territórios negros que foram problematizadas proficuamente por Ramos (2009). O estudo junto ao quilombo Cambará em Cachoeira do Sul, expõe que a capitalização dos territórios negros por empresários por meio de negócios legais e\ou duvidosos funciona para reduzir as terras e conseqüentemente o número de famílias quilombolas, muito embora os quilombolas permaneçam nos pequenos terrenos a resistir (RAMOS, p.26, 2009).

Seu Batista diz que nas condições em que as pessoas se encontram, “sem luta, sem assistência, sem informação fica complicado não se render”. Assim como seu Batista, sua mãe e seus dois irmãos, outras famílias resistiram à negociação “no peito e na raça e não arredaram”. A sua própria situação é exposta para explicar um fator que contribui para sua permanência de forma mais “sossegada”, pois ele é aposentado e recebe benefícios por necessidades visuais.

Assim como o processo das lavouras verdes suscitam atualizadas e controversas relações entre os quilombolas, agentes externos e suas terras, o presente capítulo se esforçou no caminho de descrever os atuantes da pesquisa em correlação com a configuração de territórios negros na comunidade quilombola da Timbaúva. Ao flexionar o território como metonímia do corpo, evidenciou-se a problemática das esfoliações territoriais aturadas pelos corpos quilombolas. Em distintas escalas os corpos quilombolas mediados pela resistência povoam o território.

3 OS QUILOMBOLAS E OS AGENCIAMENTOS DE DOENÇA E CURA

Os engendramentos históricos e sociais que a comunidade quilombola da Timbaúva tem resistido, não somente coloca em xeque o existir no território, mas interfere nas relações entre humanos e não humanos enquanto agenciamentos de doença e cura. Tais relações são mapeadas, onde a proliferação das lavouras de eucaliptos e suas implicações, no entendimento dos interlocutores, provocam a emergência de problemas de saúde e escassez de recursos de cura. Com isso, o presente capítulo versa a respeito do modo como esse processo implica no funcionamento dos agenciamentos de doença e cura pautados no território. Do mesmo modo, é feita a alusão frente à extrema relevância do território como recurso de cura que por interpelação, está em adoecimento.

É importante notar, que tanto as formulações sobre corpo, saúde, doença, cura são constructos sociais que são acionados conforme as diversas culturas (ANJOS, 2004, p.105), sendo assim, os repertórios culturais não ocidentais de afrodescendentes fazem ressoar no seio das categorias e práticas biomédicas ocidentais outras lógicas, entendimentos, ações e ainda explosões diante de tais construtos ocidentais. O que interessa aqui, não é questionar eficácias curativas ou não, mas existindo território adoecido e corpo adoecido, como os agentes lidam com esses processos? Procuo dispor os agenciamentos de cura, pautados em regimes ocidentais e não ocidentais construtos baseados na ancestralidade e no aporte da biomedicina ocidental, que em intersecções, são ativados pelos corpos quilombolas quando se defrontam com problemas de saúde, ritmados em processos de territorialização.

3.1 O TERRITÓRIO: RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS NA CURA

Ao se falar no mundo rural em que os quilombolas vivenciam as suas experiências, levam-se em consideração as relações que estabelecem com o seu entorno, que não são fundamentalmente estabelecidas visando a exploração maximizada do ambiente, calcada na lógica produtiva capitalista. Parece que

entorno não é o termo mais apropriado, uma vez que carrega o significado daquilo que está transbordando (derramando ou ainda expandindo) de dentro para fora, ou aquilo que está ao redor do lugar, para o lado de fora, ou seja, em separação. Isto porque é sabido que a cosmologia afro-brasileira se relaciona tão singularmente com o território a ponto de encará-lo e vivê-lo pragmaticamente como o prolongamento dos próprios corpos individuais e do corpo coletivo e que pela memória compassa a territorialização (BORBA, 2006, p.97; DELEUZE; GUATTARI, 2005, p.125).

Ao caminhar com Latour (1994) em seu estudo dos fluxos, é exposto que nos coletivos natureza-cultura, onde se pode situar os coletivos de afrodescendentes rurais, os não humanos se fazem presentes da mesma forma que os humanos e estão a constituir associações concretas e de sentido no ambiente. Assim irá operar com o conceito de híbrido para se referir aos coletivos que vivem em “íntima fusão” com o ambiente, pois os rastros que remetem às zonas ontológicas originárias separadas são desfigurados. Apreende-se que existem circulações que derivam de distintas matrizes que permeiam os coletivos natureza-cultura. Sobre essa relação, trocando por versos, poder-se-ia dizer:

*Onde eu nasci passa o rio
Que passa no igual sem fim
Igual sem fim minha terra
Passava dentro de mim*¹⁶

Na morada de Cleonice, enquanto a cuia rodava, seu genro Balderatti saiu pela porta afora. Cleusa que estava com o seu filho no colo, participa que a recém mesmo tinha preparado um chazinho para seu bebê, porque ele chorava muito devido ao *andaço* que estava dando ali e em outras famílias das proximidades. O *andaço* foi caracterizado como um *mal* que acomete muitas pessoas ao mesmo tempo por vômitos, febre alta, dores abdominais fortes e diarreia. Logo em seguida, reaparece Balderatti, e solta em cima da pia da cozinha duas ervas, uma extraída da banana do mato e outra o funcho. Quando ouviu a conversa sobre chás, ele já manifestou “olha aí, falando nisso já está na mão o chá”.

¹⁶ Letra de *Onde eu nasci passa um rio* poesia de Fernando Pessoa musicada por Caetano Veloso.

Fazer chás com ervas extraídas do território como método medicinal é uma prática acionada cotidianamente por toda a família de Cleonice. Ela argumenta que ao se tomar o chá, para que esse tenha efeito deve ser acompanhado da fé, e desafia ao dizer que nem mesmo os *remédios* podem fazer com que a pessoa se sinta melhor, se não houver a crença “se não existe a fé, se tu não acreditar que vai melhorar, não adianta tomar chá, remédio ou benzer”.

Na família de dona Lurdes a importância de se fazer e tomar chás a partir de ervas e plantas curativas ocupa lugar central. Ela diz que só toma *remédio* para o seu problema de hipertensão e na sua família é somente o Paracetamol¹⁷ que é frequentemente consumido, ao se “sentir dores”, como falou Lília. Mãe Véia diz: “quase não tem remédio aqui em casa, bom mesmo são os chás né, tudo tem um limite, o chá é muito importante, ainda mais com pouco recurso [financeiro]”.

Na nossa caminhada dialogada na faixa de terras da família, fomos eu, Zizi, Léo e Mãe Véia. Há criação de poucos porcos e galinhas, cultivo de mandioca, abóbora e o pomar com árvores frutíferas. Elas iam apontando para as ervas para explicar seus usos nos chás. Relata Zizi: “Esses dias o Léo pegou um *andaço* que está dando aqui, dor na barriguinha, e dei chá de bergamoteira e funcho”. Apontam-me a melissa, funcho, guaco, cidró, cidrozinho, e as folhas de bergamoteira. A malva é aplicada sob as inflamações, a folha da cana-de-açúcar é usada para fazer chá para pressão alta do qual Mãe Véia seguidamente recorre. A flor-de-nana é usada para bronquite. A inalação a partir da folha do eucalipto é feita para problemas respiratórios e de bronquite.

Mãe Véia diz que hoje em dia não é mais possível encontrar o gervão em sua morada e que isso faz muita falta para cortar quebranto. Na memória de Mãe Véia o gervão é registrado como “a erva braba usada para quebranto”. O quebranto foi classificado como o efeito do mau-olhado e mesmo que manifeste febre, moleza, falta de apetite, suores entre outras manifestações, não há diagnóstico médico e emerge, sobretudo, devido relações sociais e familiares conturbadas. Quando escrevi sobre este dia de campo, consultei um site de busca, para conferir se eu tinha entendido corretamente o nome da erva, ao que aparece uma referência ao

¹⁷ O Paracetamol é um analgésico de fácil aquisição devido ao baixo custo e por não necessitar de receita médica nas farmácias.

estudo de Pierre Verger sobre cultura afro-brasileira. Consta que o gervão é denominado de *Ewé Ìgbolé* e é usado nos rituais de folha sagrada, no preparo do *abô* ou água sagrada e consagrado ao orixá Obaluaye ou Rei e Senhor da Terra. Na África ele é identificado nos cultos Yorubás, descrito de *irù eku* e *pasalókê*: “receita para tratar corpo contraído”.

No estudo sobre territórios negros em Sapê do Norte, Ferreira (2002) aponta para o uso medicinal de folhas, ervas e raízes coletadas no ambiente e que são manipuladas e convertidas em xaropes, pomadas, pós, óleos. Tais conversões dos recursos do território em recursos de cura são acionadas pelos quilombolas em combinação com a benzedura e com as rezas. Conjuga-se o potencial farmacológico e religioso dos cultos afro-indígenas que personificam forças da natureza e práticas cristãs no meio rural no estado do Espírito Santo. Associa desse modo, a ênfase de Mãe Véia ao falar sobre sua fé em chás ao contestar a eficácia dos remédios. Relata que muitas vezes tomou remédios que não resolveram as suas “dores e mal estar”. Já os chás muitas vezes “tiram com a mão”, para se referir à eficiência e rapidez com que atuam os chás confluídos com a fé. Ao avistar o guardanapo de cozinha sobre o fogão, estava escrito: “Deus habita a Natureza” e é justamente as narrativas de Cleonice e de sua cunhada Mãe Véia, que expressam a cosmologia quilombola atrelada ao uso das ervas a religião para a eficácia da cura, sintonizando em uma só frequência aquilo que se refere ao território, ao corpo e à alma.

Zizi faz referência a avó Marieta, ao contar que aprendeu a fazer xaropes quando sua avó ainda era viva e morava no mesmo lugar. Seguidamente em casos de gripe e apontada recorrem ao xarope, que se dá a base da coleta de ervas como de guaco, poejo, cidró; flores como flor de mamão, flor de maracujá, flor de lima, flor de banana-raposa (também chamada de banana-do-mato) e ainda adiciona-se a raiz de manjerona. Após coloca-se todos esses componentes no tacho, faz-se um fervido com essas flores, ervas e raiz e também se inclui o suco de laranja. Diz que fica um caldo bem grosso, cheiroso, saboroso e bastante eficaz.

A prática de coletar ervas e as técnicas desenvolvidas para fazer chás e xaropes são aprendizagens processadas no decurso histórico familiar e coletivo, e ao tecer histórias sobre as ervas diante do grupo, a memória à ancestralidade é acionada por Zizi. Conversar sobre as ervas “(...) faz parte de um processo de

memorização que territorializa o espaço para uma apropriação curativa pelo grupo” (ANJOS, 2004, p.104), da mesma forma que o sistema de classificação de doenças do grupo como a gripe, a apontada e o andaço demandam correlações dessas com as ervas disponíveis e com a memória de recursos de cura. Isto é territorialização.

Ao dialogar com Anjos (2004), territorialização é o fenômeno que no ato de reconhecer e estabelecer associação com um ancestral – no caso aqui a Vó Marieta, o poder curativo do xarope composto por ervas, flores e raízes são reconhecidas pelo grupo, atualizada na sobreposição do passado ao presente e as vincula estritamente a esse lugar (ANJOS, 2004, p.104).

Na morada de tia Naura, fizemos o passeio pela *ilha*, circulamos em sua horta e roça. Mostra-me o pé de algodão, diz que agora só restou um pé e que anteriormente utilizavam o algodão para encher travesseiros, almofadas e acolchoados para encarar o rígido frio campeiro. O pé de arruda também é apresentado a mim, feito uso para espantar mau-olhado. No seu *cercadinho*, como chama sua horta, reacende a ancestralidade através da amostra do feijão-miúdo, considera-o *feijão quilombola*, pois conta que esse cultivo veio com *escravos africanos*, seus *antepassados*, e ainda hoje se produz. Ela arrancou em suas mãos dois raminhos de feijão, e deu para eu trazer comigo o *feijão quilombola*. Com a mesma altivez com que me apresenta o feijão-quilombola, mostra o feijão vagem, mandioca, milho verde, couve, temperos como a salsa e cebolinha verde, cana de açúcar, tomate, pimentão, duas bananeiras e um maracujazeiro. As ervas usadas cotidianamente no preparo dos chás são apontados por ela, como o de malva usado para *males* do fígado e do estômago. Considera que são poucos que ainda são possíveis de encontrar no *cercadinho*.

Ainda que os territórios que ocupam essas famílias se constituem em áreas muito restritas, existe uma diversidade de cultivos, sobretudo, para a subsistência alimentar e de cura, e para pequenas e esporádicas comercializações ou ainda para presentear em redes de reciprocidade, parentesco, vizinhança e amizades. Até mesmo eu fui presenteadas no fim do passeio no *cercadinho* de Tia Naura, com três mandiocas e três maracujás.

O *arvoredo* é retomado aqui, não como conjunto de árvores inanimadas que somente propiciam sombras em dias quentes de verão. Mas esse lugar eleito pelo grupo para as rodas de chimarrão ou refeições atua como cúmplice de sociabilidades perenes, perpassados por momentos de descontração e por prosas acaloradas pelos encontros, desencontros e reencontros de parentes, vizinhos e amigos e que funcionam como referências das histórias ancestrais em todas as famílias em que estive presente.

Entre os interlocutores da pesquisa, pode-se apreender que os modos como existem no território são singulares, isso implica em relações tangíveis e concretas entre humanos e não humanos existentes no território. Após um dos encontros com tia Naura, ela me acompanhava até a parada de ônibus. Quando passamos em frente da casa da fazenda, ela me direciona para uma imponente árvore de eucalipto nas proximidades do casarão. Revela-me que aquele eucalipto foi plantado por ela quando chegou junto com seu marido para viver como agregada há mais de cinquenta e três anos. Neste pequeno trecho entre a casa da fazenda e o eucalipto sua fala foi inibida provisoriamente, com um modo criterioso de selecionar as falas e risos, em tensão, suscita olhares padecidos entre nós. A cautela da sua performance sugere a ameaça da perda do território, daquele bocado de terra inserido nos domínios da fazenda ao qual pertinentemente denomina de *ilha*. Ao tocar com suas mãos sobre o grandioso tronco descascado do eucalipto, fala que em incontáveis vezes, quando os seus filhos ou os filhos dos patrões estavam com problemas respiratórios vinha até o “seu” eucalipto para colher as folhas e cascas do tronco, com os quais fazia chás para tomarem ou inalarem. Esse não humano singular – o eucalipto, plantado, enraizado e acompanhado por tia Naura há mais de cinquenta anos, tomado sobre a forma de chás ou inalações, estabelece uma relação entre humanos e o eucalipto que agencia a memória da cura como um recurso compartilhado com sua família e também estendida à família dos patrões. Por meio da memória narrada, acionada e atualizada, esse não humano faz abrir passagem à presença de seu falecido marido, e, sobretudo, enraíza e espalha uma potência territorializante enquanto marco fundador de sua família e de seus descendentes.

3.2 ADOECIMENTO DO TERRITÓRIO, ADOECIMENTO DOS CORPOS

É importante acentuar que a mesma *espécie* de árvore diferentemente de fonte e memória de cura, ativa outro agenciamento que refrata nos territórios e, portanto, nos corpos. Tia Naura lamenta e reclama da seca da terra, dos açudes e dos rios e que isso tem flagelado várias roças das redondezas, porque muito próximo de sua morada existem as lavouras de eucaliptos para corte de lenha e comercialização, e que desgasta grande volume de água devido à drenagem forçada do solo, rios e açudes para o cultivo. Tia Naura encara as lavouras de eucaliptos como uma “praga que toma conta”, pois têm deixado “tudo seco”. Na sua própria roça neste ano, a mandioca foi a mais danificada e não “vingou”. A mesma manifestação a respeito da escassez da mandioca devido a “terra seca” foi apontada em uma das poucas falas lançadas por China Véia no encontro com a família de Cleonice. Conta que nesse ano a seca da terra fez com que a mandioca não vingasse, e segue a olhar fixo para o chão: “coisa boa é a mandioca e esse ano se colheu dois, três pés e só”.

A mandioca é produzida nas hortas e roças principalmente para o autoconsumo, é um dos componentes básicos da alimentação destas famílias. As lavouras de eucaliptos nos territórios da Timbaúva implicam em falta de água para as pequenas roças, para o cultivo dos alimentos e das ervas medicinais além da água destinada à criação de animais em sua maioria para a subsistência. A aplicação de agrotóxicos nas lavouras também acarreta severas implicações. Uma vez que envenena a água que é usada nas hortas e roças, conseqüentemente envenena o que se tornará o alimento ingerido ou mesmo a própria água para uso doméstico. Isso ocorre porque em boa parte das casas a água é extraída de poços e cacimbas, pois não há o acesso a água tratada¹⁸. O que se impõe como de extrema relevância e implicações concretas dramatiza ainda mais intensamente, problemas que *a priori* já eram vivenciados como conseqüência das fazendas de lavouras de arroz em seus processos expansionistas.

¹⁸ A falta do tratamento da água é apontada pelos interlocutores como problema grave enfrentado pela comunidade quilombola da Timbaúva e será abordado no capítulo seguinte.

Durante a entrevista com a família de tia Naura, relata que o uso e aplicação de agrotóxicos são causas comuns de doenças, portanto, enunciados como venenos. Tal identificação é de extrema proeminência para tia Naura que diz “a pessoa pode estar com saúde, e começa a botar veneno, sem cuidado, sem nada, sem uma máscara quando é amanhã, depois o corpo fica envenenado”. Helena faz referência ao seu irmão Gelcinho que é empregado em uma fazenda com lavouras de eucalipto e de arroz. Em ambas, a aplicação de agrotóxicos é uma exigência, e devido a ordens recebida no seu trabalho por vezes tem que aplicar venenos:

Helena: Ele é sadio né, mas agora ele foi botar veneno, ele bota uma vez, mas já não consegue botar mais, só o cheiro do veneno já (...) causa doença nele, ele fica ruim, ruim, ruim, ele chega bem ruim em casa, já chegou bem ruim em casa, por causa do veneno, só do cheiro, então ele [veneno] causa doença.

O uso de agrotóxicos é percebido como prejudicial à saúde também por meio da ingestão através da comida a base de verduras, frutas e hortaliças. Quando usado o agrotóxico na produção, a comida se torna *envenenada*:

Tia Naura: Esses negócios de pessoas que têm a sua horta como para vender, eles põem veneno em tudo, e tu acredita, que eu tenho essa doença no fígado, tem coisa que eu não posso mais comer, eu como uma coisa, e meu fígado já sabe que ela [a coisa] tem veneno, tem frutas que eu como um pedaço e aí eu sei que ele [o seu fígado] não gostou, aquilo tem muito veneno. O tomate, eu só colho em casa. A uva eu não posso comprar no mercado, me faz um mal, dá ferida, me assa a boca, criatura, e me faz mal porque tem o veneno, aí fico doente, dão essas coisas, as nossas frutas aqui como eles dizem, tudo é sadia, tu não bota nada né, não, mas eu vi gente botar esses venenos brabos assim em repolho, ah e lavar, não adianta, ele fica, fica concentrado.

Helena: No mercado tu procura a fruta mais linda, está errado, a fruta mais linda é aquela que está mais concentrada o veneno, a minha cunhada disse “eu gosto muito de beterraba”, mas eles plantam lá na horta, o Gelcinho planta, dá bem pequenininho, aquela que é a beterraba boa, porque é doce doce e não tem nada de veneno, agora aquelas que tu compra (...). Aqui é só adubo orgânico, esse sim não dá doença.

Tia Naura usa veneno apenas na grama para evitar a proliferação de inço. Com um tom de indignação, conta que pagou dois rapazes para fazerem esse serviço e que acabaram dedetizando por engano mais do que ela havia pedido para dedetizar. A ação dos rapazes atingiu não só o gramado e o inço como também o

canto da casa, onde ela diz que havia uma variedade de *ervinhas* com as quais preparava diversos chás.

Na horta usa somente a ureia, desse modo, suas verduras, hortaliças e frutas não têm aquele *veneno forte*, contrapondo aos usos de agrotóxicos, usados como opção para gerar uma maior e mais rápida produtividade. Construiu uma cancha em uma caixa de madeira a céu aberto embaixo de uma árvore em que ela organiza e prepara o adubo orgânico para aplicar à sua pequena produção, compostagem feita com resíduos orgânicos e também com o *bostofon*, “à tardinha saio campo afora em busca de bostofon” relata tia Naura, que é como denomina as fezes secas de bois, vacas e cavalos espalhadas pelos campos, que após coletadas são colocadas numa caixa para posteriormente, utilizar como adubo orgânico preparado por ela mesma.

A prática da preparação e aplicação de tia Naura e Helena do adubo orgânico em suas roças, a aversão à ação dos rapazes por terem posto o *veneno forte* onde não deveria ser posto (com a subsequente eliminação das ervas medicinais e plantas com que faziam chás), o manuseio de venenos pelo seu filho no trabalho e a recente inserção e proliferação das lavouras de eucaliptos e suas implicações, são processos impregnados de relações entre território e corpo. Pode-se dizer com isso o porquê das relações com o território serem cunhadas processualmente em refração intensa, já que a refração é aquilo que provoca uma mudança ou desvio do curso no corpo ao ser atravessado por outro corpo (humano ou não humano). Os não humanos marcam as vivências dos quilombolas e, temporalmente, intercalam processos de memória e mudança. Emergem novas experiências e implicações com a terra, com a água, com a comida, notadamente, ao se perceber que “esses eucaliptos” operam como uma “praga que toma conta” cercam as relações com o território em alternâncias sobrejacentes e subjacentes com os atuantes envolvidos. O “eucalipto” que mata as roças não é o mesmo “eucalipto” que cura.

Na comunidade quilombola da Timbaúva os corpos têm intensidades de dores, males, doenças que se correlacionam com as intensidades de ervas, plantas e árvores apropriadas devido as suas potencialidades curativas (ANJOS, 2004, p.103-104). A multiplicidade de ervas existente nos territórios em um tempo passado vinga, insistentemente, no tempo presente pela memória, e a iminência e o aniquilamento manifesto das ervas, até então disponíveis como recursos de cura, afeta as práticas

e concepções de saúde e doença de seu corpo social. Em seu estudo na comunidade quilombola Rincão dos Martimianos¹⁹, Borba (2008) desenrola de forma densa as implicações do processo de devastação do espaço provocado pelo uso de venenos, onde esse fenômeno não é tido somente como transformador e agressor do ambiente, coloca em xeque a própria memória-referência e ao não-reconhecimento daquele lugar, e vai além:

Ressalva-se, contudo, que o irreconhecível está encravado no processo desajustado pelo qual o ambiente foi submetido, ocasionando um descompasso entre o tempo de vida dos antepassados e o tempo presente. Logo, a adulteração do ambiente de vida gera rupturas nos vínculos biográficos da comunidade. (BORBA, 2008, p.47).

As descrições das narrativas feitas acima, articula que o que é considerado saúde do corpo do ponto de vista do indivíduo é perpassada antes pelo entendimento de saúde do corpo em dimensões coletivas. Ou seja, a possibilidade da cura na comunidade está interpenetrada não somente pela apropriação territorial, mas pela sustentação da *saúde* do território. O que está em jogo na comunidade quilombola da Timbaúva, portanto, é o *adoecimento* do território e em mesma medida o *adoecimento* dos corpos individuais e coletivos – intimamente encadeados – em refração.

3.3 ENGENDRAMENTOS DE CURA EM AÇÃO

Como dito anteriormente, o que está em jogo na comunidade quilombola da Timbaúva é o *adoecimento* do território e o *adoecimento* do corpo coletivo e individual. Torna-se imponderável buscar associar que as doenças sejam percebidas como emergentes exclusivamente desta relação. Ainda assim se pode dizer que o corpo está à deriva do território e o território está à deriva do corpo?

¹⁹ A comunidade quilombola Rincão dos Martimianos é situada geopoliticamente no município de Restinga Seca.

A exposição abaixo do trecho do diário de campo situa a abertura em campo de pesquisa em descrições, traz alguns pontos para serem problematizados na sequência. Foram as primeiras interações, impressões, diálogos e “observações” junto de tia Naura:

∞ Ao se aproximar de nós, aconteceram os primeiros rituais, as apresentações iniciais que partiram de Maneco informando a ela que eu gostaria de fazer uma visita, pois eu estava realizando uma pesquisa. Muita gentileza e acolhida por parte dessa senhora de 77²⁰ anos de idade, que em seguida nos convocou para adentrarmos. Dentre as primeiras frases de Tia Naura ao ser apresentada a mim, dizia que ia bem, só que com um problema da cabeça. Assim que chegamos a sua casa Maneco lhe pediu “tia Naura, me dá uma benzida aqui assim”, mostrando o local onde estava sentindo a dor e mal estar. Ela era benzedeira. Então ela já levantou a camisa dele e praticou a benzedura, ouvia-se uma reza ao mesmo tempo fazia movimentos com as suas mãos sobre as costas de Maneco. Logo após, já na sua cozinha, tia Naura disse que tinha uma pomada anti-inflamatória que era muito boa, e então foi até seu quarto para apanhá-la. Voltou com a pomada na mão, e em seguida, já fez uma breve e movimentada massagem nas costas do acidentado. Após esse início de conversas, Maneco agradeceu à tia Naura, despediu-se de nós, e eu e tia Naura permanecemos na cozinha de sua casa. Ainda nos primeiros instantes, convidou-me para passar até a sala, e me alcançou uma pasta com muitos exames médicos que estava sobre o refrigerador, realizado um dia antes na cidade vizinha de Santa Maria, e pediu que eu fizesse a leitura para ela. Após a breve olhada e leitura dos exames à tia Naura sem eu entender muita coisa, retornamos à cozinha onde visualizei em cima da mesa caixas de medicamentos, entre esses a Aspirina e Dorflex (analgésicos), o Exelon (colinomimético) e o Betametazona (anti-inflamatório, antialérgico e antirreumático). Outras tantas caixas de remédios²¹ estavam bem à vista em uma prateleira em formato de casinha de madeira pregada na parede de sua casa igualmente de madeira, ocupando uma posição central e visível na cozinha, em cima da mesa e em frente da pia. Ainda em outro canto da cozinha, podia-se perceber uma forma de bolo na prateleira forrada de caixas e cartelas de comprimidos, compondo uma espécie de farmácia domiciliar. Relatando sobre os remédios que consumia tia Naura expressou “aqui em casa tem um remediário”, para me dizer que a quantidade e variedade de remédios que possui em sua casa são bastante volumosas. Ela, inclusive, estava usando um medicamento que atua na pele na forma de adesivo, e não hesitou em levantar a blusa e mostrar-me tais adesivos. Ao olhar para seus pulsos, ela estava com uma amarra branca em um deles, com a qual enfaixava para amenizar as dores nas articulações causadas pelo reumatismo e pela osteoporose. Por esse motivo não tem trabalhado tanto na lida em sua pequena roça, pois as dores nas articulações das mãos e dos pés são muito intensas, deixando boa parte do trabalho para a filha Helena fazer quando chega do seu trabalho na casa da fazenda. ∞

²⁰ É importante notar que a intensidade do relato possa ter relação com a questão geracional, porém não será dado esse enfoque.

²¹ Denominação de tia Naura para fazer referência a medicamentos e que será utilizada na sequência.

É um material que considero densamente complexo, podendo-se afirmar que o corpo de tia Naura, antes de ser individual e coletivo, é um corpo singular, no qual há inscrições de distintas grandezas. O atravessamento dos feixes de cura acionadas por afrodescendentes pode contar com alguns conceitos de Deleuze e Guatarri (1972), como o conceito de *máquina*, para assim colocar a funcionar a própria máquina que é esta escritura. Para esses autores, tudo é máquina a-significante, tudo opera sob inscrições de produção social e de produção desejanter (que também é produzida pela produção social). Afirmam que entre as máquinas de produção desejanter e as máquinas sociais e técnicas, não há diferença de naturezas, mas há distinção entre regimes em relações de grandezas. Assim o corpo, os pulsos, o território, os remédios, os exames clínicos, os agentes, a indústria farmacêutica, as ervas, a benzedura podem ser entendidos como máquinas em operação.

Este entendimento é mais um que implica em outra relação entre natureza e sociedade em que a dicotomia estabelecida nas sociedades consideradas modernas, perde importância. O que é importante notar nas descrições do diário de campo acima, é que mesmo que a sua produção tenha acontecido em decorrência de uma relação social entre a pesquisadora com uma interlocutora *apenas*, assume relevância, pois dispõe uma série de máquinas a funcionar em agenciamentos maquínicos que em um só corpo acionam conexões ao *socius*:

As unidades não estão nunca nas pessoas, no sentido próprio ou “privado”, mas nas *séries* que determinam as conexões, as disjunções e as conjunções de órgãos. É por isso que os fantasmas são fantasmas de grupo. É o investimento coletivo que liga o desejo ao socius e reúne num todo, sobre a terra, a produção social e a produção desejanter. (DELEUZE e GUATTARI, 1972, p.146).

Para desdobrar, segundo Jardim e Sousa (DELEUZE; GUATTARI, 2000 *apud* JARDIM; SOUSA, 2004)²², o que está em ação do ponto de vista conceitual e analítico é a ruptura do sujeito essencializado, detentor de um *eu* e de uma identidade unitária e privada. Assim os processos de produção de subjetivação

²² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

inscritos no corpo singular já não consistem em demarcar os limites entre um *eu* que individualizado está enclausurado e isolado. Considera-se agora a noção de que o corpo da interlocutora é o efeito de funções e operações que são produzidas na exterioridade do *eu*. Gilles Deleuze desafia a pensá-lo como território povoado de singularidades que são pré-individuais. Aqui, portanto, jaz o sujeito individual.

3.3.1 A biomedicina como máquina de produção social e máquina técnica

Pode-se visualizar que o corpo de tia Naura coloca em funcionamento a máquina técnica da biomedicina em acoplamento à máquina de produção social da biomedicina – dos saberes hegemônicos sobre corpo – a saber, o corpo biológico. A essas duas máquinas, acoplam-se outras máquinas, como a máquina do mercado de diagnósticos, a máquina da indústria farmacêutica (e a máquina-*remédio*) e que ainda estabelecem conexões com outras máquinas como se apresentará adiante. Cada uma delas máquinas tem seu próprio funcionamento, seu próprio regime, produzem seus fluxos ou cortes nos fluxos produzidos por duas ou infinitas máquinas em operação.

A máquina de produção social da biomedicina opera acoplada à máquina técnica, nos quais os feixes produzidos por ambas se conectam a racionalidade científica que dá o suporte para essas operarem. É Foucault (2004) que chama a atenção para a construção social das relações que se estabeleceram entre a racionalidade científica e a biomedicina, para que essa se posicionasse como saber hegemônico nas sociedades ocidentais, apoiada naquela. A posição lucrada pela biomedicina a partir dessa confraria foi marcada social e historicamente por um jogo de forças, onde a alimentação da disputa se devia à concorrência entre regimes de verdade e de processos de subjetivação do indivíduo em construção.

Os fluxos de códigos produzidos pelas máquinas técnicas remetem ao *socius* ou máquinas sociais (onde suas peças são os homens com suas máquinas em operação), integra e interioriza o *socius* nos corpos (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 241). A máquina técnica é o índice que se produz em condições propícias de uma forma de produção social, em sociedades ocidentais – índice do capitalismo

(DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 36). É no capitalismo que se criam condições para um regime de produção técnica semiautônoma, que se reproduz socialmente e modifica as formas de exploração do homem.

Este é um jogo de forças mutante, em que a máquina de produção social da biomedicina, construiu, constrói e atualiza modos de ver e de ser do corpo adoecido e também os modos de ver e ser do corpo saudável. E como é produzido esse corpo? O corpo produzido, vislumbrado e proliferado pela máquina-biomedicina faz referência ao corpo biológico – corpo orgânico e, sobretudo individualizado. O corpo orgânico é biodegradável, por isso o corpo que adocece, virá a ser o corpo apodrecido.

Essas máquinas criadas nas sociedades ocidentais centradas no indivíduo patologizado, têm seus procedimentos orientados por diagnósticos, exames clínicos e tratamentos fundamentalmente com base na reificação do corpo biológico e individual, e procederam conforme Deleuze e Guattari (1972), a “uma vasta privatização dos órgãos, que corresponde à descodificação dos fluxos” (DELEUZE; GUATTARI; 1972, p.147). Essa descodificação, nos termos dos autores, associa-se a construção da pessoa como um centro individual de órgãos – é o desinvestimento coletivo dos órgãos que está em agenciamento.

Não só a máquina de produção social como também a máquina técnica da biomedicina tem como alvo o corpo de órgãos²³ ou o corpo como sede dos órgãos. Situa Ceccin (2009), que as práticas de atenção em saúde estão orientadas pela clínica de um corpo sede dos órgãos, o corpo é focado como o território da degradação onde evoluem doenças e lesões (nos órgãos como o fígado ou nas articulações), é o corpo no qual “até para morrer você tem que existir”.

E nesta incansável mutação do capitalismo, as máquinas técnicas que produzem fluxos de códigos são modificadas, introduzindo novos cortes em seus modos técnicos de produção (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p.400). Acentua Ceccin (2009) que a sofisticação da biomedicina medicaliza contemporaneamente o social, já que instaura uma clínica de um *corpo ex-órgãos* que é classificado como o corpo

²³ A noção de corpo sem órgãos (DELEUZE; GUATTARI, 1972) atravessa a noção de corpo de órgãos, e será operada adiante.

sem sintomas. No bojo deste incansável e criativo modo de produção social que aliado à indústria farmacêutica, produz a fármaco-prevenção, não somente o corpo doente deve ser tratado, mas o corpo tido por saudável deve ser tratado preventivamente para não adoecer. O risco de adoecer é protocolado e medicamentalizado multiprofissionalmente, onde a produção de patologias está nos modos de viver a vida individual ou coletiva.

A máquina-diagnósticos está em conectividade com a máquina técnica e de produção social. Suas peças são compostas pelas tecnologias sofisticadas de confirmação ou refutação de doenças e relacionalmente em diferenças de grandezas, pelas peças compostas pelos agentes de produção social. Esses agentes são inscritos nas várias especialidades médicas e terapêuticas que disputam e se coligam a protocolar e intervir no processo de cura do corpo que foi diagnosticado e adquiriu o status de adoecido e requerente de tratamento.

Os agentes de produção gerenciam não apenas as relações “médico-paciente” nas consultas clínicas, contudo seus feixes também prescrevem modos de atuarem disciplinares e protocolares em que disputam a institucionalização do modo certo de ver a vida e o corpo humano em dimensão individual com interferências sociais. Em uma das conversas entre Helena e Tia Naura, disseram que se devia evitar radicalmente a automedicação, ou seja, o uso do remédio sem prescrição médica. Ambas dialogavam em consenso que os efeitos da automedicação são muito “ruins”. Helena dizia “não faz bem, ao invés de fazer bem para pessoa, o remédio se transforma em veneno, tem um efeito mau”. Tia Naura concordava com a filha e comentava que em uma situação na qual se automedicou teve uma alergia na pele muito séria. Disse que, às vezes, se um *remédio* ou outro sobrar “é melhor que sobre o *remédio* do que tu tomar ele por conta ou dar para alguém da família”.

Com o diálogo acima, obviamente não se coloca em questão que de forma concreta, a automedicação traga efeitos “prejudiciais à saúde”, já que em consenso para mãe e filha, os efeitos do ato de se automedicar é percebido como se tivesse se consumido ao invés de *remédio*, veneno. O que se pretende é expor que o fio condutor das ações e também das restrições são, em grande medida, pautadas nas próprias experiências, pois ao infringir consumir *remédios* sem prescrição médica, tia Naura sentiu na pele os efeitos atribuídos à automedicação. Mas ao mesmo tempo,

esse mesmo fio condutor arrasta ao *socius* “que tem como problema codificar os fluxos do desejo, inscrevê-los, registrá-los e fazer com que nenhum fluxo corra sem ser rolhado, canalizado, regulado” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 241). É a memória organizada em operação íntima com os discursos biomédicos, de que para consumir *remédios* é preciso antes acionar os serviços de saúde, as consultas médicas, as prescrições protocolares e exames variados, para só assim, contar com a legitimidade da máquina técnica da biomedicina como aliada nos tratamentos de saúde, e não como uma inimiga.

O corpo da interlocutora tia Naura que é aparentemente individual é território que inscreve o *socius* através de fluxos de registro e de consumo justamente em sua superfície, onde “o mais profundo é a pele”²⁴. O corpo passa a ser marcado, inscrito inclusive concretamente com adesivos colados na pele para tratamento médico dos problemas de *cabeça*. As ataduras em tia Naura tentam estancar a dor nas articulações (que articulam e ligam cada ponto de contato entre a máquina-óssea acoplada à máquina-muscular para que a máquina-corpo possa se movimentar) devido à osteoporose e ao reumatismo. A imagem do corpo ao qual a pesquisadora percebe tia Naura, faz associar a imagem do Corpo de Lama:

*Este corpo de lama que tu vê
É apenas a imagem que sou
Este corpo de lama que tu vê
É apenas a imagem que é tu
Essa rua de longe que tu vê
É apenas a imagem que sou
Esse mangue de longe que tu vê
É apenas a imagem que é tu*²⁵

E o *corpo de lama* que é *apenas* a imagem, não representa uma suposta realidade, ela contém unicamente em si toda a sua realidade, imprime na imagem sua própria evidência. É assim que Carvalho (2007) trabalha com o conceito deleuziano de imagem-sensação para discutir estética e obras de arte. Esse conceito não funciona somente para o estudo da fotografia, do cinema ou da pintura, objetos

²⁴ Referência a Paul Valéry.

²⁵ Letra de *Corpo de Lama*, de Chico Science e Nação Zumbi.

de pesquisa do estudo de Carvalho (2007). Isso porque a própria vida pode ser encarada como obra de arte, e dessa forma, provocar a imagem-sensação. A imagem-sensação imprime no corpo temporalidades, territórios sobrepostos e agenciamentos que operam em jogo de forças.

É importante ressaltar que os fluxos de registro e fluxos de consumo não são distribuídos univocamente na mesma amplitude e intensidade entre as famílias afro-brasileiras em diálogo nesta pesquisa. Uma vez que esses fluxos são cortados por outros fluxos como as “limitações financeiras e de acessos” à máquina técnica e de produção da biomedicina, pois os serviços privados ou mesmo públicos envolvem a máquina-mercado, muito custosa para as famílias em condições de baixa renda. Ou ainda, como visto anteriormente, o relato da posição central da apropriação de ervas curativas do território em conexão com a religião, na família de Mãe Véia, empurra para as beiradas o consumo de *remédios*.

Diferentemente, na família de tia Naura, que possui uma situação financeira minimamente assegurada pela sua aposentadoria e por pequenas comercializações, dispõe-se a pagar regularmente o sindicato dos trabalhadores rurais de Formigueiro, assim acessam os serviços de saúde privado *Unimed Card* com descontos, conjugados ao acesso aos serviços do Sistema Único de Saúde (SUS). Além dos custos em consultas e *remédios*, as circulações entre comunidade e a cidade ou até as cidades centros de referência em saúde na região, geram gastos onerosos em termos financeiros. Vale destacar que na pesquisa de Rubert (2007) na comunidade quilombola de Passo dos Brum em São Sepé, de modo similar, deparou-se com “aparatos biomédicos” densos:

Logo nas primeiras estadias na comunidade de Passo dos Brum de São Sepé, chamou a atenção de imediato a presença de uma linguagem medicalizada que se expressa e no uso em si de medicamentos para fazer frente a um amplo leque de doenças “modernas” (especialmente hipertensão e psíquicas); na forma corriqueira com que esquemas explicativos oriundos da biomedicina são acionados para a interpretação de desordens individuais; no fácil acesso e procura efetiva pelos serviços de saúde de ponta dos grandes centros urbanos da região(...) (RUBERT, 2007, p.329-330).

É deste modo que a máquina social da biomedicina faz “simultaneamente possível e necessária a emergência de máquinas técnicas” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 419), a máquina técnica implica uma peça não-humana atuante, transmissor ou motor que prolonga a força do homem. É interessante que, ao partir desta maquinaria conceitual elaborada por esses autores, pensar o *remédio* como máquina técnica e de produção social é abrir passagem para os agenciamentos embutidos. Agencia a produção de registro e a produção de consumo. *Remédios* contidos em caixas, cartelas, adesivos e comprimidos soltos pela cozinha, ou melhor, o *remediaréu* que existe na casa da interlocutora, a que agenciamentos estão em operação nesta “coisa”, que recebe tantas denominações conforme matrizes distintas, e que é chamada pelos interlocutores de *remédio*?

Como já é de se esperar, esta “coisa”, este “objeto” é produzido em diversos tamanhos, tipos, volumes, cores, modelos, intensidades, formas, materiais correlacionado da mesma forma às diversas patologias, anormalidades, doenças, crises, perturbações e dores com o objetivo de provocar efeitos, a cura, ou suspender os *males* do e no corpo. Esse “remédio”, além de objeto de consumo, traz eficácia concreta para curar o *status* do corpo adoecido. Mas o que interessa aqui não é isso. Afinal, o que o *remédio* traz embutido?

O *remédio* como não humano atua e se articula (por vezes, se agarra) aos humanos, e coloca a funcionar feixes de relacionalidades, que remetem ao *socius* para se constituir enquanto *remédio*. Como convida Latour (2000), remete a emaranhadas redes sociotécnicas, na qual a relacionalidade das coisas e dos humanos entram nas esferas de análise, em um compartilhamento que envolve muitas ontologias sob o termo de *sociedade-natureza* ao articular objetos e seres inanimados aos humanos. Os *remédios* não só entram em circulação, como também acionam circulações, é assim que Latour (2000) ao analisar as redes em ação, nota as cadeias usadas para guiar assimetrias e igualdades, hierarquias e diferenças.

E como é que isso pode acontecer? O *remédio* faz funcionar uma série de práticas, discursos, campos de forças, e que está aquém e para além do ato do consumo. Retomo que a máquina-*remédio* funciona em relacionalidade à máquina técnica e de produção social da biomedicina em fios conectados que remetem a máquina-racionalidade científica. Como atenta Latour (2000) a “modernidade” se

regularização fundiária do Quilombo Cambará em Cachoeira do Sul\RS. Série do PGDR – Dissertação nº112, Porto Alegre, 2009.

RUBERT, Rosane A. **A Construção da Territorialidade:** um estudo sobre comunidades negras rurais da região central do RS. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) – UFRGS, Porto Alegre, 2007.

RUBERT, Rosane A. **Comunidades Negras rurais do RS: um levantamento sócio-antropológico preliminar.** Porto Alegre: RS RURAL; Brasília: IICA, 2005.

SAEZ, Oscar Calavia. La Barca que Sube y la Barca que Baja. Sobre el Encuentro de Tradiciones Médicas. **Antropologia em primeira mão.** Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/Universidade Federal de Santa Catarina, n. 1, Florianópolis, 2005.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SONTAG, Susan. **A doença como metáfora.** Trad. Márcio Ramalho Rio de Janeiro, Graal, 1984.

VARGAS, Eduardo Viana. **Os corpos intensivos:** sobre o estatuto social do consumo de drogas legais e ilegais. DUARTE, Luiz Fernando Dias; LEAL, Ondina Fachel. Doença, Sofrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ, 1998.

VERGER, Pierre. **Ewé, o uso de plantas na sociedade yoruba.** Ed. Companhia das Letras, Revista de Ervas Mediciniais, ano I, n.2, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. **Mana**, n. 8, p.113-148, Rio de Janeiro, 2002.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura.** São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2010.