

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

RICARDO DE CAMPOS LEINIG

**NEM *BRABO* NEM *MANSO*:
HOMENS, ANIMAIS E PLANTAS NO ASSENTAMENTO VALE DA SERRA;
PITANGA – PR**

CURITIBA

2012

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

RICARDO DE CAMPOS LEINIG

**NEM *BRABO* NEM *MANSO*:
HOMENS, ANIMAIS E PLANTAS NO ASSENTAMENTO VALE DA SERRA;
PITANGA – PR**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

PROF.^a DR.^a LILIANA DE MENDONÇA PORTO

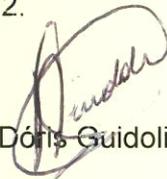
Orientadora

CURITIBA

2012

**84ª ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO
PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

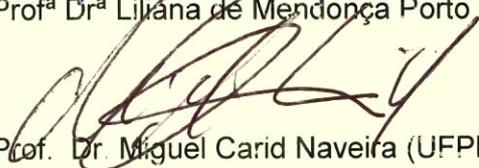
Aos cinco dias do mês de abril de dois mil e doze, às quatorze horas, no Anfiteatro mil e cem, 11º andar, do Edifício D. Pedro I, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná (SCHLA/UFPR), foram instalados os trabalhos de arguição do mestrando **Ricardo Leinig** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: "*Nem brabo nem manso: homens, animais e plantas no assentamento Vale da Serra - Pitanga-PR*". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PPGAS/UFPR), foi constituída pelos seguintes Professores Doutores Liliana de Mendonça Porto (orientadora), presidente da sessão, Miguel Carid Naveira (UFPR) e Christine de Alencar Chaves (UnB). Dando início à sessão, a presidente passou a palavra ao aluno, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidente da sessão passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidente retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou aos presentes e ao mestrando que deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente para discussão de suas avaliações, e decidiu pela **APROVAÇÃO**..... do aluno, com conceito **B+**. O mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidente da sessão fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora, outorgando-lhe o Grau de **Mestre em Antropologia Social**. Nada mais havendo a sessão foi encerrada, da qual eu, Dóris Guidolin, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora. Curitiba, 05 de abril de 2012.



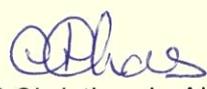
Dóris Guidolin



Profª Drª Liliãna de Mendonça Porto (Orientadora)



Prof. Dr. Miguel Carid Naveira (UFPR)



Profª Drª Christine de Alencar Chaves (UnB)

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

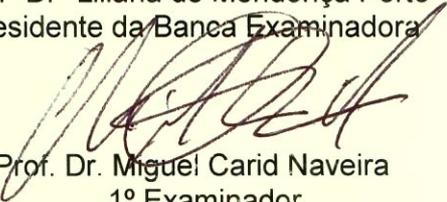
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PGGAS) para realizar a argüição da Dissertação de Mestrado de **Ricardo Leinig**, intitulada: "*Nem brabo nem manso: homens, animais e plantas no assentamento Vale da Serra - Pitanga-PR*", após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO, com conceito B+, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em Antropologia Social**.

Considerações adicionais da Banca Examinadora:

A banca destaca a originalidade e relevância da discussão desenvolvida no capítulo 2 e sugere que seja desdobrada a partir de um aprofundamento bibliográfico e teórico.

Curitiba, 05 de abril de 2012.


Prof^a Dr^a Liliana de Mendonça Porto
Presidente da Banca Examinadora


Prof. Dr. Miguel Carid Naveira
1º Examinador


Prof. Dr. Christine de Alencar Chaves (UnB)
2º Examinador

A Beatriz e Silvana,
e às presenças de Milton e Preciosa,
doadores dos valores que troco no mundo

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pela concessão de doze meses de bolsa durante os anos de meu primeiro vínculo com este PPGAS/UFPR, ao qual devo a dupla chance de conclusão deste trabalho.

À Cooperativa Central da Reforma Agrária de Curitiba, do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, pela anuência com a pesquisa.

À professora de zoologia Márcia Menezes, que redigiu a recomendação para o emigrante desembarcar em novas paragens.

Às leituras e indicações dos primeiros incentivadores do ainda biólogo, que vislumbrava na antropologia uma *razão prática*, ao imaginar que obteria a chave que convenceria algumas comunidades a respeitar aquela mesma natureza que ele apreendera na academia: Anderson Santos, Eduardo de Oliveira e Jurandir de Souza.

Aos professores que, com o encantamento de suas concepções de antropologia e humanidade sem igual, se dispuseram a ouvir as minhas “primeiras bobagens” e que, com carinho, transformaram o utilitarismo em paixão: Christine Chaves e Ciméa Bevilaqua. À primeira devo a tripla chance de frequentar as densas aulas de Teoria Antropológica I, o Estágio de Docência em Antropologia da Política, e as trocas de ideias durante a condução da orientação de meu primeiro momento como aluno do mestrado. À segunda, o raro privilégio de participar como aluno de três disciplinas que, a cada encontro, devolviam para a sociedade um cidadão gradativamente mais humano relacional. O sentido está na relação! Além disto, compôs por duas vezes as minhas bancas de qualificação. Ainda, como se não bastasse, enfatizou o potencial da dicotomia recém trazida de campo e que veio a se constituir como o foco deste trabalho. Com as duas, contraiu-se uma daquelas dívidas cuja equalização da retribuição consome – ainda que com toda a leveza que há – uma existência toda. Espero um dia ser capaz.

Duas, que, por capricho da língua, tornaram-se os três. A Miguel Carid Naveira, cuja sensibilidade e envolvimento únicos transformaram em convicção mais um momento liminar em que se estava mais para fora do que para dentro. Também pelas contribuições em minhas bancas de qualificação e, agora, defesa.

A Ricardo Cid Fernandes: pelo professor, pela indicação do campo de pesquisa e pela relação de orientação, que por responsabilidade exclusivamente minha não chegou a ser concluída.

Aos demais grandes professores e antropólogos que em sala ou nos corredores instigaram-me a aprofundar meus interesses teóricos, ou a transitar por outras correntes de pensamento da disciplina: Selma Baptista, Sandra Stoll, Edilene Coffaci de Lima, Marcos Lanna, Marcos Silveira, Andréa Castro e Rosângela Digiovanni.

Aos distintos secretários, especialmente a Andrade que, mesmo não sendo oficialmente do PPGAS, sempre foi um porto seguro, com dicas e palavras de afeto. Também a Judit (depois colega) e Bruno, que a mim sempre auxiliaram naquilo que podiam.

Às amigas Angela Kurowski (estendido ao Macuxi) e Veridiane Galdério. As permanentes misturas de nossos pensamentos e corações me faziam pensar sobre as situações nas quais eu me manifestava. Era eu mesmo? Ou elas através de mim? Bagunça de identidade análoga àquela que eu sempre tive com o amigo Ecólogo – e eles também são antropólogos – José Santos Filho (Junior).

Às amigas de horas boas e más: Janaína Moscal, Patricia Martins (estendido ao Flávio), Lilianny Rodrigues e Simone Frigo.

Aos demais colegas e amigos dos dois períodos: Tomás Melo, Dibe Ayoub, José Maria Trajano, Gesline Braga, Márcia Ribeiro, João Rickli, José Leon, Paulo Homem de Góes, Célio Pinheiro, Eliana Rocha, Carusa Biliatto, Carolina Casão, Jonas Volcov, Tatiane Limont, Paulo Afonso de Castro, Franciele Almeida, Andréia Cambuy, Marcelo Gonçalves, Dayana Córdova, Andréia Prestes, Laura Garbini, Tatiana Savrassoff, Zélia Bonamigo, Valeria Santos e Leticia Rothen, Luis Gabriel Maluf e Camila Leduc.

Especialmente aos novos amigos de “Floripa”, antropólogos ou não: Fernanda Marcon (também pela tradução do resumo, mas não só), Kaio Hoffmann (ao quadrado), Marcel de Sousa, Izomar Lacerda, Bianca Oliveira, Panmela Soares, Renata Gonçalves, Barbara Arisi, Fernanda Cerqueira, Paulo Casali, Marcelo Spaolonse, Tatiana Dassi, Laura Castillo, Marcelo Portela, Jocimara dos Santos, Carina de Almeida (estendido ao André). Companhias, ajudas e palavras que fizeram a diferença na reta final. Obrigado!

Às minhas mães e aos meus pais, pelas angústias consubstancializadas e pelo apoio sempre incondicional: Maria Natália Leinig, Maria Lucinda Campos, Preciosa Barreto e Hilda Santos. Carlos Leinig, Milton Leinig e Ibraim dos Santos. Aos meus irmãos: Arthur Leinig (estendido ao Bruno, Alexandre, Mateus e à Adriana), Henrique Leinig, Anderson Santos

(novamente e estendido à Franciele) e Sandra Ramos (estendido ao Gustavo, à Tarsila e ao Nailson).

Novamente, por serem as razões do meu viver, e será sempre pouco: Beatriz e Silvana, eu as amo.

Aos homens e mulheres que, depois de anos sob as lonas pretas, juntaram-se aos das onze famílias para constituir o Assentamento Vale da Serra. Obrigado por dividirem parte de suas vidas comigo. Espero que em alguma medida este trabalho constitua-se como uma retribuição.

Por fim, à pessoa cuja existência deste trabalho é devida. Obrigado, Liliana Porto. Só com o domínio de magia e de religião para afrouxar estes nós. Eu havia esquecido como era estar encantado.

*Obra de opor,
por medo de ser manso, e causa para se ver respeitado.
Todos tretam por tal regra:
proseiam de ruins, para mais se valerem,
porque a gente ao redor é duro dura.*

Guimarães Rosa, “Grande Sertão: Veredas”.

RESUMO

Esta etnografia identifica a centralidade simbólica da dicotomia *Brabo/Manso* na formação de um assentamento rural vinculado ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. Considerando este recorte como elemento constituinte de uma cultura majoritariamente camponesa, e influenciando-se por lentes da etnologia indígena, acompanha diversos contextos nos quais o *par* que se toma como *foco* emerge como operativo. Para fazer justiça aos desafios impostos por uma diacronia de escassez e pressão – potencializadora de incertezas e conflitos – a descrição toma por início situações que subsumem *brabo/manso* e que projetam símbolos como *sangue*, *luta* e *honra*. Ao aprofundar os sentidos da dicotomia central e articulá-los entre si em distintos contextos de relações intrapessoais e interpessoais com ênfase no ambiente, como também aos símbolos descritos no primeiro capítulo, propõe-se um entendimento provisório, em diálogo com um ponto de vista central da etnologia, de um ideal edificado simultaneamente por *extrusão* e *incorporação* dos polos de *brabo/manso*, alcançado por *processos* de *luta* edificados sob a *transcendência* dos *riscos* que a cada contexto submetem os sujeitos que empreendem ações de *amansar o brabo* e *embrabecer o manso*. O *processo da luta* edifica um universo de visão geral, no qual a *honra do humano caipira* se constitui através do frágil equilíbrio entre *brabo* e *manso*. Este ideal tanto os separa quanto os aproxima dos excessivamente *mansos urbanos* e *indígenas brabos*.

Palavras-chave: *Brabo. Manso. Camponês. MST. Luta. Natureza. Cultura.*

RESUMEN

La etnografía identifica la centralidad simbólica de la dicotomía *Brabo/Manso* en la formación de un asentamiento rural vinculado al *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra*. Considerando este corte como elemento constituyente de una cultura mayoritariamente campesina, además de influenciado por las lentes de la etnología indígena, acompaña diversos contextos en los cuales el *par* que es tomado como *foco* emerge como operante. Para hacer justicia a los desafíos impuestos por una diacronía de escasez y presión –potenciadora de incertidumbres y conflictos – la descripción toma de inicio situaciones que subsumen *brabo/manso* y que proyectan símbolos como *sangre*, *lucha* y *honor*. Al profundizar los sentidos de la dicotomía central y articularlos entre sí en distintos contextos de relaciones intrapersonales e interpersonales con énfasis en el ambiente, así como a los símbolos descritos en el primer capítulo, se propone un entendimiento provisorio, en diálogo con un punto de vista central de la etnología, de un ideal edificado simultáneamente por *extrusión* y *incorporación* de los polos de *brabo/manso*, alcanzado por *procesos* de *lucha* edificados bajo la *transcendencia* de los *riesgos* que en cada contexto someten los sujetos que emprenden acciones de *amansar el brabo* y *embravecer el manso*. El *proceso de lucha* construye un universo de visión general, en lo cual el *honor del humano caipira* se constituye a través del frágil equilibrio entre *brabo* y *manso*. Este ideal, tanto los aleja cuanto los acerca de los excesivamente *mansos urbanos* y *indígenas brabos*.

Palabras-clave: *Brabo. Manso. Campesino. MST. Lucha. Naturaleza. Cultura.*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – Antiga sede única e posterior sede de cima	30
FIGURA 2 – Sede de baixo	31
FIGURA 3 – Bar da sede de baixo	31
FIGURA 4 – Antiga sede da Congregação Cristã no Brasil	32
FIGURA 5 – Atual sede da Congregação Cristã no Brasil	32
FIGURA 6 – Antiga sede da Assembleia de Deus	33
FIGURA 7 – Perais com vista para o rio Ivaí	34
FIGURA 8 – Cachoeira	34
FIGURA 9 – Açude circundado por um dos acampamentos	35
FIGURA 10 – Grupo de barracos	42
FIGURA 11 – Barraco de lona padrão da época pré-loteamento	43
FIGURA 12 – Casa padrão das onze famílias da época pré-loteamento	43
FIGURA 13 – Padrão de casa pós-loteamento	47
FIGURA 14 – <i>Terra de mato</i>	62
FIGURA 15 – <i>Terra de roça</i>	63
FIGURA 16 – Boi <i>manso</i> I	67
FIGURA 17 – Boi <i>manso</i> II	68
FIGURA 18 – Boi <i>manso</i> III	68
FIGURA 19 – Boi <i>manso</i> IV	69
FIGURA 20 – Boi <i>manso</i> V	69
FIGURA 21 – Pedagogia do <i>brabo/manso</i> I	70
FIGURA 22 – Gado <i>brabo</i> I	72
FIGURA 23 – Gado <i>brabo</i> II	72
FIGURA 24 – Pedagogia do <i>brabo/manso</i> II	73
FIGURA 25 – Pedagogia do <i>brabo/manso</i> III	73
FIGURA 26 – Medindo <i>brabeza</i>	74
FIGURA 27 – Galo índio	75
FIGURA 28 – No torneio de futebol	78
MAPA 1 – Assentamento no Paraná	27

MAPA 2 – Assentamento em Pitanga	27
MAPA 3 – Ocupação pré-loteamento	42
MAPA 4 – Assentamento loteado	47

LISTA DE SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
EMATER	Instituto Paranaense de Assistência Técnica e Extensão Rural
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra
PDA	Plano de Desenvolvimento Sustentável de Assentamento da Reforma Agrária
PPGAS	Programa de Pós-graduação em Antropologia Social
UFPR	Universidade Federal do Paraná

LISTA DE ABREVIATURAS

ha	hectare
----	---------

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. SITUANDO O VALE DA SERRA	26
1.1. LOCALIZAÇÃO.....	26
1.2. ORGANIZAÇÃO E ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE INTERNA.....	28
1.3. RELAÇÃO COM A CIDADE E COMUNIDADES VIZINHAS.....	35
1.4. HISTÓRICO DE CONSTITUIÇÃO DO ASSENTAMENTO.....	37
1.4.1. Tempos anteriores	37
1.4.2. Da desapropriação ao loteamento	40
1.4.3. Casas x barracos: a construção do justo no processo de loteamento	46
1.4.3.1. Caracterização da disputa.....	46
1.4.3.2. O transcorrer da disputa.....	48
2. BRABO E MANSO	54
2.1. <i>MATO E ROÇA</i>	57
2.2. <i>BICHO DO MATO E ANIMAL DE CRIAÇÃO</i>	63
2.3. <i>OS BUGRES: RAÇA DE GENTE BRABA</i>	76
2.4. <i>A GENTE SABE QUE É CAIPIRA, MAS TEM MAIS CAIPIRA QUE A GENTE</i>	80
2.5. <i>COITADOS, VALENTES, COVARDES E VELHACOS</i>	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

INTRODUÇÃO

A presente proposta de dissertação está redigida com base nos dados obtidos em pesquisa de campo realizada no Assentamento Vale da Serra, vinculado ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) e situado no município de Pitanga, região central do Estado do Paraná.

A escolha por tal campo de pesquisa deve-se à união de dois fatores, a saber: (1) a militância precedente pró movimentos camponeses, e (2) os laços familiares, tanto com o modo de vida camponês, quanto com a região do estado na qual o Vale da Serra se situa. Relativamente ao primeiro, a motivação principal de pesquisa emergiu de um dos argumentos centrais de legitimação da demanda, dos próprios movimentos sociais, que afirmam que a cultura camponesa possui especificidades que não podem ser viabilizadas em outras localidades, que não a do próprio meio rural. A intenção inicial era, então, investigar estas supostas especificidades da cultura camponesa.

O Assentamento Vale da Serra foi sugerido como local de pesquisa pelo professor deste PPGAS, Ricardo Cid Fernandes, o qual em 2004 era membro de uma equipe que realizava pesquisa na terra *Kaingang* vizinha ao assentamento. Segundo ele, existiam relatos, por parte dos indígenas, de que os assentados adentravam a terra indígena para cortar madeira, constituindo, assim, um potencial conflito entre uns e outros, centrado na exploração dos recursos naturais. Aqui surge outra motivação central de minha pesquisa, visto que o objetivo inicial que me aproximou da antropologia, e que é o foco maior da presente dissertação, é o aprimoramento da compreensão das relações entre os homens e entre eles e seu meio ambiente, classicamente conceituadas com a dicotomia – atualmente polêmica – cultura e natureza.

A pesquisa de campo ocorreu em dois momentos distintos, sendo que a primeira parte se deu no ano de 2004, com duração de noventa dias, e a segunda no ano de 2009, com duração de vinte dias, somando um total de cento e dez dias. Atualmente ainda obtêm-se dados através do contato com alguns assentados, via redes sociais virtuais.

Em abril de 2004 acompanhei o professor Ricardo Cid Fernandes até a Terra Indígena *Kaingang*, na qual o mesmo realizava pesquisa. Por ele fui apresentado ao cacique. Conversamos sobre a possibilidade de eu também realizar pesquisa no local, situação na qual expliquei que pretendia estudar a construção da relação entre os *Kaingang* e os então novos vizinhos, Sem-terra. Após a conversa, obtive seu consentimento. No dia seguinte, estive no

acampamento/assentamento fazendo o primeiro contato com as lideranças. Após conversar e explicar para o dirigente geral do acampamento quais seriam os objetivos da pesquisa, obtive seu consentimento e apoio para a realização da mesma. Quando – em meados do mês de junho – retornei ao Vale da Serra para dar início à pesquisa, recebi a notícia de que o dirigente geral que tinha consentido minha presença havia sido retirado do cargo, e um dos motivos para tal foi justamente a autorização que, individualmente, deu para o empreendimento da pesquisa. Dessa forma, fui informado que deveria esperar até que a diretoria da época realizasse uma reunião para discutir sobre a possibilidade, ou não, de eu pesquisar. Passada uma semana, entrei novamente em contato e as decisões tomadas pela diretoria me obrigavam a retornar até Curitiba para conversar com integrantes do MST da região de Pitanga que estivessem estudando na UFPR e, acompanhado por um desses militantes do movimento, voltar à área para ser apresentado por ele. Na impossibilidade de ir à capital, passei a me comunicar – via telefone – com a Cooperativa Central da Reforma Agrária, secretaria do MST que centraliza as informações em Curitiba. Fiquei negociando com os dirigentes da instituição durante quase dez dias e, depois de ter encaminhado documentação e explicado os objetivos da pesquisa, consegui que os dirigentes entrassem em contato com a liderança regional e autorizassem meu ingresso na área. Entre a negação inicial e o retorno ao Vale, para participar da reunião com a diretoria, já haviam se passado quinze dias. Como a organização do tempo previa a divisão da pesquisa de campo em duas etapas, com cerca de quarenta dias em cada área, julguei que, subtraindo do total previsto os quinze dias perdidos, a pesquisa apresentaria pouca densidade caso se mantivesse a intenção inicial de apreender o diálogo entre *Kaingang* e Sem-terra, o que me conduziu a investigar apenas o ponto de vista dos Sem-terra.

No dia sete de junho retornei ao acampamento e realizei reunião com toda a diretoria. Após algumas horas de conversa e explicações sobre o valor do estudo proposto, ficou estipulado que ele só poderia ocorrer depois de passar por aprovação dos seis grupos que compunham a estrutura organizativa do acampamento. Segundo a diretoria, esse procedimento fazia-se necessário para pluralizar as responsabilidades, o que, nas palavras do Sr. Ervino, era exposto da seguinte maneira:

Sabemos que a pesquisa do estudante da universidade federal tanto pode ser para o bem quanto para nos fazer mal, e isso, apesar de não termos nenhum bandido aqui dentro, mas não temos capacidade de prever o que vai acontecer. Dessa forma, ao passarmos ele pela aprovação de todos os grupos, estaremos dividindo as responsabilidades. Se trouxer algo de bom, todos receberemos os méritos, se trouxer algo ruim, nós [da diretoria] não poderemos ser acusados de termos tomado uma decisão que tenha prejudicado a todos os companheiros.

Além das explicações acima, outro argumento era levantado com muita ênfase para explicar o motivo da desconfiança de que eu era alvo. Para as famílias do acampamento não havia motivo para pesquisar em um local com condições tão precárias como aquele em que eles viviam, chegando a sugerir vários outros assentamentos do movimento em que as condições de vida já fossem melhores. Tal mudança passaria uma imagem mais adequada do que seria, realmente, uma comunidade de agricultores, um assentamento de reforma agrária, visto que, para eles, apesar de já estarem sobre uma área desapropriada, ainda entendiam o momento como uma situação de acampamento, e não de assentamento.

Após mais dois dias de reuniões com os seis grupos, obtive o consenso necessário para a realização da pesquisa.

A união das explicações recebidas pelas pessoas, aliada ao processo de constituição do acampamento “Vale da Serra” – que será abordado a seguir – esclarece a dificuldade que tive para entrar em campo. O ano de 2002 foi um ano eleitoral. A leitura que os acampados têm de seu histórico remete a esse ano. De acordo com eles, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA¹) os retirou dos acampamentos mencionados e os levou até a área em que estão atualmente com um único objetivo: inflar os números da reforma agrária para apresentar durante a campanha eleitoral para presidente da república e, caso as “portas” do acampamento não tivessem sido fechadas, mais de cem famílias ainda seriam trazidas. Anteriormente a isso as pessoas já vinham de um afastamento em relação ao MST, em função do longo tempo de espera em beira de estradas.

A média de permanência nos acampamentos de beira da estrada girava em torno de seis anos, sendo que algumas famílias já viviam esta experiência por mais de dez anos.

Estes dois contextos – primeiro o da experiência MST, quando ficaram durante anos nos acampamentos de beira de estradas, e depois o da fase INCRA – foram absorvidos pelas pessoas de modo que nem o movimento, nem o órgão do governo, poderiam mais ser objeto de confiança com roupagens institucionais, mas, agora, os contatos deveriam ser orientados de maneira que a confiança se ancorasse em relações mais personificadas. Não estou querendo afirmar que as relações entre esta coletividade e determinadas instituições não aconteçam através de pessoas, mas que as instituições podem ser edificadas por valores diferentes daqueles norteadores do modo de vida das distintas coletividades. Desta forma, dependendo das instituições e dos indivíduos nos quais se deposita a credibilidade, o rompimento pode se

¹ Órgão federal ao qual compete, dentre outras atribuições, a criação dos assentamentos de reforma agrária. O INCRA é o ator central da criação de assentamentos desde a fase de desapropriação, ou aquisição, até a sua oficialização, quando ainda mantém obrigações legais de acompanhar e potencializar esforços para o bom desenvolvimento dos assentamentos.

dar com instituições, com pessoas, ou ainda com ambos.

A eleição do presidente Lula² conferiu novos contornos às expectativas daquelas pessoas. No primeiro ano de seu governo, Lula recebeu, em reuniões, vários setores da sociedade no Palácio do Planalto. Nestes encontros, nos momentos abertos aos jornalistas, o presidente da república repetiu por muitas vezes o gesto de colocar um boné da instituição cujos representantes acabavam de ser recebidos. Isto também aconteceu com o MST, e o gesto ganhou notoriedade entre telejornais e analistas políticos. Os cartazes com a foto do presidente da república usando o boné do MST, afixados em quase todos os acampamentos e assentamentos da organização social eram, por um lado, utilizados pelos setores dirigentes do MST como um instrumento de força nas disputas com os setores denominados de ruralistas. Por outro lado, a orientação para que assentamentos e acampamentos fizessem proveito dessa imagem ia na direção de mais uma forma – das muitas empregadas pelo MST – de levar alento e esperança ao cotidiano de dificuldades destes lugares. Este segundo uso fazia mais sentido aos próprios moradores destes locais, pela relação direta de confiança entre as pessoas e o, na época, presidente da nação. Esta leitura também deve ser complexificada à luz do que, há pouco, afirmei sobre a relação de confiança personificada. Diferentemente do que de início poder-se-ia pensar, não era o boné do MST que transferia prestígio ao presidente, mas, ao contrário, o gesto de usar o boné transferiu essa confiança, que se tinha no personagem, para o MST. Da mesma forma, o INCRA também voltou a ter credibilidade por ser um órgão do governo sob a batuta de uma determinada pessoa. Esse processo fazia com que o governo, seus órgãos e o MST fossem entendidos como que constituindo um todo. Se determinado ponto de vista afirmava que o Estado, de forma indireta e através da organização do movimento, utilizava as pessoas, também podemos afirmar que a proximidade dos setores dirigentes do MST com o governo ia ao encontro do anseio de suas bases. Não se relacionar com um Estado dirigido por um líder no qual as bases depositavam credibilidade se tornaria impossível. Não afirmo, com isso, que estou pensando uma coletividade que tem o indivíduo como valor central, mas que aquele indivíduo que ocupava o cargo de chefe da nação era um comum entre vários, uma pessoa forjada por valores que eram considerados os mesmos daquela parcela da população.

Se, até este ponto, a análise por parte dos acampados se dá de uma forma positiva, já que MST, INCRA e o Presidente eram identificados como um conjunto unitário, dois fatos inverteram momentaneamente esta ordem. Em primeiro lugar, a falta de áreas que pudessem

² Lula foi eleito em 2002, para, em 2003, dar início ao seu mandato de quatro anos. Em 2006 foi reconduzido por mais quatro anos à chefia do executivo.

comportar as vinte e três famílias que na época – segundo o Plano de Desenvolvimento Sustentável de Assentamento da Reforma Agrária (PDA³) do local – excediam a capacidade de aproximadamente 2.202ha da área, o que, para os integrantes das famílias, mostrava um descompromisso, tanto do governo como do MST. Em segundo lugar, o grande número de desocupações que vinham ocorrendo no estado, seguindo a ordem de reintegrações de posse emitidas por juízes, também comprometia tanto a imagem do governo como a do MST. Novamente as palavras de Ervino, que retornava de uma manifestação do MST na cidade de Curitiba, ilustram o que pude observar:

(...) Nós chegamos em Curitiba, fizemos uma passeata pela cidade e depois fomos até o INCRA para falarmos com o superintendente regional, o Celso. Para nosso espanto, quando entramos na sala, já estavam sentados, à mesma mesa, as pessoas do INCRA e os diretores do movimento. Hoje, o INCRA e o MST são um só, se batermos em um estamos batendo no outro também. A gente fica desacorçoado. Lutamos muito para eleger o Lula presidente e agora nos vemos tendo que criticar ele. A sensação que temos quando criticamos o Lula é a mesma que teríamos caso fôssemos obrigados a atirar pedras em nosso próprio pai.

O fato surpreendente não está no MST, tampouco na máquina estatal, mas na figura do presidente da república. Ele era o único elemento do sistema – e aquele remetido ao todo – em que fazia sentido atribuir perda de confiança, visto que nas instituições a credibilidade já havia sido perdida por várias vezes, em situações distintas.

Este período micro-histórico pode ser resumido como um jogo de confiança. Se contextos sucederam-se, um valor central orientou as pessoas nas distintas circunstâncias. De início, a marginalidade e a falta de conexão com o Estado orienta o vínculo e a confiança no MST. O posterior convite governamental para a relação – com a remoção das pessoas acampadas para a atual área de ocupação – aliado à perda gradativa de esperança no Movimento Sem-Terra, fez com que se passasse a confiar no Estado. Com o tempo, o governo mostrou-se como um traidor, pois em um período curto, que não possibilitou nem a falta de esperança – a mesma que gerou o afastamento do MST –, o INCRA enganou as pessoas. Isto

³ O PDA é o documento redigido tomando por base estudos de campo realizados por uma equipe multidisciplinar, que pode ser elaborado pelo próprio INCRA, ou por outros órgãos estatais especializados – como a EMATER, no caso do Vale da Serra –, ou, ainda, por empresa especializada contratada, e que aponta os critérios técnicos centrais para o desenvolvimento do futuro assentamento. Estes critérios levam em conta as características físicas e biológicas da área, para que os aspectos de produção, saúde, saneamento e educação sejam orientados, como também a execução de projetos de estradas, locais de sedes coletivas, áreas de preservação ambiental, além de traçar o perfil econômico da região na qual o assentamento se insere, a fim de indicar boas possibilidades para comercialização dos produtos. Pela grande quantidade de elementos que são orientados pelo PDA, é necessário que a pesquisa de campo, assim como as diretrizes que constarão no documento final, sejam acompanhadas, discutidas e avaliadas pela comunidade beneficiária do projeto de assentamento. No caso do Vale da Serra, o PDA foi elaborado sem a participação da comunidade, visto que foi feito antes mesmo que as famílias tivessem sido levadas para o local.

porque, além de não formalizar o assentamento no tempo prometido, seguiu trazendo mais famílias para o local e, mais importante, omitiu, durante todo esse tempo, a existência de um documento que limitaria a cinquenta o número de famílias que poderiam ocupar a área. A nova aproximação com o MST pode ser entendida pela união de três fatores: (a) a traição do estado; (b) a confiança depositada na liderança regional do movimento, diferente daquela dos tempos de acampamentos em beira de estrada; (c) a menor intensidade da perda de credibilidade do MST, comparada à do INCRA, visto que um era tido como inoperante e o outro como traidor. A eleição do novo presidente e a aproximação entre o MST e o Estado geraram nova aposta de confiança tanto em um quanto no outro, pela transferência de prestígio personificado para as instituições. A falta de resolução da situação concreta das pessoas fez com que tanto as instituições quanto o personagem responsável por seu prestígio perdessem a credibilidade.

Foi após esta sequência de eventos que cheguei ao local para dar início à pesquisa. Ocorreu que fui visto como um estudante de uma universidade federal – o que me colou à imagem do Estado –, além de ter sido autorizado pela secretaria do MST após um trâmite burocrático entre esta secretaria e a universidade quando me vi impossibilitado de atender à orientação da diretoria do acampamento, em conjunto com a liderança regional, para que retornasse a Curitiba e entrasse em contato com um militante do movimento daquela mesma região, e conhecido pelas pessoas. Durante todo o período da pesquisa de campo tornou-se clara a construção de unidade que os moradores do Vale estabeleciam a respeito dos distintos órgãos do governo federal. Para eles, toda a estrutura organizativa da federação estava sob a batuta do governante maior. Universidade Federal e INCRA eram automaticamente vistos como governo federal, enquanto que o MST era compreendido vinculado a este mesmo governo, que publicamente manifestava afinidades com o movimento, além de preencher cargos de governo com algumas lideranças clássicas de seu quadro. Deste modo, minha entrada foi permitida, não pela liderança regional, tampouco pelas pessoas de dentro do acampamento – o que consegui após exaustivas reuniões –, mas pela burocracia central do MST. Aliado a isso, eu era um indivíduo sobre o qual nada se sabia para que pudesse, de saída, ser objeto de confiança.

Além e tão importante quanto o já exposto, considero que a preocupação que as pessoas tinham em saber o que eu estava querendo divulgar sobre aquele lugar que era tão diferente do que se pretendia que fosse, auxilia a entender não apenas a dificuldade de minha entrada, como também o ocorrido no período entre o primeiro contato e a chegada definitiva para o empreendimento da pesquisa. Refiro-me à saída, do cargo de coordenador geral de

assentamento, da pessoa que, inicialmente, me conferiu a permissão para pesquisar. De acordo com as explicações que recebi posteriormente, o que motivou a diretoria a afastar o seu coordenador foi o fato de, isoladamente, ter consentido a minha presença. Meu contato com esta liderança o colocava em uma situação delicada, quando se considera o fato de ele ser, na época, um indivíduo solteiro.

No Vale da Serra existia um dilema em relação à articulação permanente e imperativa entre o trabalho na lavoura e o cuidado da família, em oposição à necessidade de sair da área, muitas vezes por vários dias, enquanto liderança dos quadros do MST. O critério norteador básico considerava, a princípio, as seguintes variáveis: ser solteiro e dispor de mais tempo para a articulação política, pelo fato de poder se manter com menos trabalho; ou ser responsável por uma família, quando, ao contrário da primeira situação, qualquer saída do assentamento ou envolvimento excessivo nas atividades políticas levava à perda de um tempo que deveria ter sido utilizado nas atividades cotidianas da roça e das criações. Diante deste quadro, frequentemente os indivíduos solteiros eram escolhidos como lideranças centrais do Vale, já que estes cargos exigiam maior disponibilidade de tempo para a atividade política – interna e externa. No entanto, tornando complexa esta equação básica, sempre que um homem solteiro ocupasse um cargo de grande centralidade política, os representantes de famílias lançavam dúvidas sobre a postura de tal representante na obtenção de direitos para a maioria dos assentados, que eram também membros de famílias. De acordo com esta lógica interna, a suposta facilidade para um indivíduo solteiro se manter poderia fazer com que a sua representação não se adequasse aos outros moradores, cujas condições de subsistência eram diferentes daquelas dos solteiros.

Reconstituindo um pequeno período, pude constatar que, desde as épocas de acampamentos de beira de estradas, estes quadros de liderança oscilavam bastante. Ervino, pai de família e coordenador geral do assentamento na época de minha pesquisa de campo, se dizia já acostumado com suas idas e vindas aos cargos centrais de liderança por mais de dez anos, quando foi pela primeira vez o coordenador geral de um acampamento.

É sempre assim, pega o Péricles pra você ver. É um homem solteiro que se dedica bastante a aprender nos cursos de formação do movimento. Tem bastante tempo pra isso. Mas de outro lado, qualquer coisa pra ele já está bom. A nossa situação de agora, que ganhamos um dinheiro pelo aluguel do pasto. Você acha que ele vai se esforçar muito pra garantir o direito pra todo mundo ter seu lote, sendo que quando isso acontecer o gado do aluguel vai sair e o dinheiro vai parar de entrar? Com esse dinheiro e mais um pouco ele já consegue sobreviver. Não tem interesse que a nossa situação avance.

Retornando ao início da reflexão sobre as relações entre política, solteiros e pais de família, é possível reafirmar com mais precisão que a minha presença na área, solicitando autorização para frequentar as casas de todas as famílias do local, potencializou um conflito desde sempre presente entre os, então, moradores do Vale da Serra. Ainda aqui é necessário que se faça mais uma relativização, pois a própria existência dessas expectativas, tão concretas e conscientemente coletivas (no sentido de coletivo de famílias), revela que nem sempre o fato de “um” tomar uma atitude que envolva tantos, de forma individual, é motivo para que esse executor seja repreendido por seus colegas de assentamento, visto que mesmo uma pessoa solteira pode estar mais ou menos inserida em redes de sociabilidade de afins, chegando inclusive a ser considerada como parte de uma família. Penso que a natureza do método antropológico da observação participante tenha sido o potencializador último para que o representante que inicialmente consentiu minha presença tenha sido retirado do cargo.

Para entender este processo, há que considerar alguns elementos: (1) a natureza do cargo de coordenador geral; (2) as certezas *a priori*, assim como a incógnita de minha presença; (3) a situação concreta na qual os sujeitos da pesquisa construíam as suas vidas (um ambiente de muita pressão gerada pela excessiva proximidade da vida cotidiana privada, além de um contato considerado como muito próximo com o meio físico natural, em que se pretendia que houvesse uma maior mediação); (4) os eventos ocorridos no processo de constituição do suposto assentamento, e (5) o fato de um indivíduo estar submetido constantemente a avaliações e julgamentos acerca de sua postura – mais próxima ou mais distante da postura de pessoas que se posicionam pela garantia de direitos para as famílias.

O cargo de coordenador geral existe para que as expectativas de todo o grupo – através das mediações dos elementos da estrutura organizativa – sejam condensadas na figura de um indivíduo que, em situações limite, saiba se pronunciar sem precisar recorrer a todos os membros, o tempo todo. No entanto, nem todas as situações podem ser resolvidas com este nível de autonomia de apenas uma pessoa, com o coordenador geral sendo o porta-voz do pensamento coletivo.

Assim, é importante esclarecer que, no meu primeiro contato com o acampamento, cheguei em um veículo da Universidade Estadual de Maringá (UEM), pois estava – acompanhado de um professor – vindo da terra *Kaingang*, na qual essa instituição desenvolvia um projeto de pesquisa. Desta forma, todas as pessoas para as quais expliquei o motivo de minha presença me orientavam a buscar o coordenador. Como não o encontrei, dirigi-me à sede de Pitanga e retornei no dia seguinte, porém desta vez estava sozinho e utilizando o transporte coletivo. Fui até o barraco do coordenador e passei a conversar sobre a pesquisa.

Depois de ser arguido, obtive seu consentimento.

O que afirmei há pouco sobre o papel da coordenação geral não pode ser enquadrado na relação que estabeleci com a pessoa que ocupava o cargo. Minha presença inicial foi entendida como se fosse o representante de uma instituição que buscava um contato de ordem não pessoal, e o que ocorreu foi o oposto, pois ao explicar que tinha a intenção de passar dois meses convivendo com as pessoas, e responder a perguntas de ordem pessoal, criei, desde o início, uma relação personificada onde obtive, além da autorização, a confiança deste líder.

Minha presença solicitando autorização para a pesquisa representou a exposição de uma pessoa a uma situação na qual apenas ela própria sabia algo de mais pessoal sobre mim. A autorização me dava “direito” de conviver diariamente com todas as pessoas. Pessoas que se encontravam em um estado de incerteza absoluta quanto aos rumos de suas vidas, e que se sentiam usadas e traídas por diversas vezes em sua história recente. Acrescido a isto, julgavam que estavam vivendo em um ambiente não condizente com a própria vida, no qual os conflitos eram enormemente potencializados, tanto entre as próprias pessoas, como entre estas e o meio natural. Resumindo, eu era uma pessoa sobre a qual nada se sabia, e tudo se suspeitava, que pedia para entrar nas casas de todas as famílias e a fazer disso o uso que bem entendesse.

Durante meu retorno para o empreendimento da segunda fase da pesquisa de campo, no ano 2009, momento no qual a estrutura organizativa aos moldes do MST encontrava-se enfraquecida, a coordenação geral do Vale era novamente ocupada pelo dirigente que havia sido retirado do cargo por consentir minha entrada em 2004; no entanto – somando-se ao fato da menor centralidade deste cargo –, esta pessoa havia se casado com uma mulher que já tinha três filhos, constituindo, então, uma família.

Após as reuniões com os grupos do assentamento, ocorreu a organização do meu local de “moradia”, em um quarto anexo ao espaço no qual ocorriam as reuniões, na sede da antiga fazenda. Foram-me trazidos uma cama e um colchão para que eu tivesse onde dormir.

O fato de representantes de todas as famílias estarem presentes na reunião de anuência de minha presença, por si só, já determinou alguns dos contornos de minha movimentação durante a pesquisa. No fim de cada reunião, as famílias me convidavam para passar em suas casas para conversar sobre os objetivos da pesquisa; sempre que eu estava há algum tempo em uma casa, as outras famílias do arredor reiteravam o convite. Desta forma, a pesquisa transcorreu na quase totalidade de casas visitadas, como também acompanhando alguns dos moradores em suas atividades cotidianas. Ao término da primeira etapa da pesquisa de campo, eu havia visitado todas as moradias da área, exceto uma. Em algumas permaneci por vários dias, visto que, após certa intimidade, eu era convidado a pernoitar e prontamente aceitava.

Em outras moradias o contato foi breve, durante almoço ou jantar. Como se observa, mesmo que eu tenha permanecido mais tempo acompanhando o dia a dia de algumas famílias, pode-se considerar que a obtenção de dados ocorreu de forma diluída entre todas as casas do assentamento. Além das relações estabelecidas diretamente com as famílias, também participei de quase todos os eventos considerados públicos, tanto no interior do assentamento, quanto acompanhando os moradores no deslocamento semanal até a Sede do Município de Pitanga e, também, em outros eventos, como ida a missas e bares em São João da Colina, ou torneios de futebol na comunidade da Barra Preta.

Ao contrário da primeira etapa, na segunda privilegiei o contato com apenas algumas famílias, principalmente por uma questão de tempo, visto que eu não tinha condições de efetuar uma programação para permanecer mais que os vinte dias que permaneci na área. Nesta ocasião, e levando em conta a boa relação construída na etapa precedente, que me conferiu boa entrada de modo geral, escolhi as famílias que tinham centralidade nos distintos aspectos da vida social do assentamento, destacando-se na vida política, econômica, religiosa, produtiva, etc. Além disso, para não apreender apenas o ponto de vista de famílias que podiam ser entendidas como lideranças nos aspectos citados, também escolhi permanecer alguns dias na casa de duas famílias com as quais eu havia criado grande laço de intimidade durante a primeira estada em campo. Nestas ocasiões, a liberdade para tocar diretamente em temas mais polêmicos, e de modo mais aprofundado, foram os objetivos, além, claro, da vontade de rever os amigos. A segunda época de campo teve como objetivo geral a atualização dos dados de campo obtidos em 2004, ou seja, cinco anos antes, quando o já oficializado Vale da Serra ainda era uma clara transição entre os acampamentos de beira de estrada e o assentamento propriamente dito.

As várias situações vivenciadas durante a pesquisa de campo ressaltaram como fundamental, para a visão de mundo local, a articulação permanente entre as categorias *brabo* e *manso*, fazendo com que a presente oposição fosse recortada como o tema central desta dissertação. Ao explorar as distintas situações nas quais a oposição emerge, pretende-se aprofundar seus sentidos, suas relações, e inter-relações com outros símbolos caros à gente do Vale da Serra, a saber: *luta*, *honra* e *sangue*.

A estrutura do texto, discriminada abaixo, pretende seguir o próprio processo de pesquisa de campo, obviamente não do modo como foi vivido, mas didaticamente, para que a vida concreta cotidiana possa ser inteligível ao leitor.

Já no primeiro contato com o Vale da Serra, em 2004, quando me apresentei ao senhor Aristides – então Coordenador Geral – e expliquei que um dos objetivos da pesquisa era

compreender a forma de relação entre os Sem-Terra e os *Kaingang*, ele elaborou uma explicação acerca dos vizinhos indígenas centrada na oposição *brabo/manso*, que, como a presente dissertação descreve, também emergiu como explicação de várias outras pessoas e em distintos contextos. Além disso, durante toda a minha estada em campo, o ponto central da reivindicação dos moradores do Vale da Serra se dava através de narrativas de sofrimento dos tempos anteriores e dos primeiros momentos de assentamento, e da exigência pela oficialização do assentamento para que efetivamente houvesse condições para viabilizar o modo de vida, entendido, nesta pesquisa, como camponês. Desta forma buscou-se reconstituir o contexto histórico que era narrado, ao aprofundar o entendimento do que é este modo de vida que deveria apresentar condições para se manter ao longo tempo. Aqui, também, um dos grandes incômodos com os quais os moradores do Vale tinham que lidar aponta para a oposição *brabo/manso*. Contato excessivo entre as famílias, gerador de conflitos tanto entre elas próprias, quanto causados pela relação destas, mediadas pelos animais de criação. Neste tipo de arranjo, por mais que se tentasse de todas as formas mediar a potencialidade presente dos conflitos, eles sempre emergiam e eram significativos, tanto em intensidade quanto em frequência. A reivindicação dos sem-terra por um modo de existência mais próximo daquele que consideravam que deveria ser a vida, encontra muito de seu sentido na busca por contextos nos quais as mediações dos conflitos pudessem ser viáveis, mesmo que o conflito seja, em qualquer contexto, uma prática/valor recorrente. Existe uma grande diferença entre centralidade e exclusividade.

Ainda antes de descrever a estrutura do trabalho, é necessário fazer uma menção importante ao gênero. Ficará claro para o leitor, no suceder das páginas, que a dissertação apresenta um ponto de vista masculino. O fato de o pesquisador ser um homem impede, naquele universo, o acesso à maioria das práticas e pensamentos das mulheres. Até mesmo contextos produtivos que são inerentemente femininos aparecem no texto, por vezes, mediados por falas de homens, e até demonstrações concretas, sobre atividades que cotidianamente são das mulheres. Apenas no fim da pesquisa, quando eu já conquistara boa confiança por parte de algumas famílias, ou nas relações construídas em famílias com mulheres no comando, é que tive contato com o ponto de vista feminino, mas não houve condições de trazê-lo para o texto com a devida profundidade.

Além da presente introdução, a dissertação apresenta dois capítulos. O primeiro busca familiarizar o leitor com a localização do Vale da Serra e com a sua atual organização, enfatizando os espaços da sociabilidade interna, as relações com o centro urbano e com as comunidades vizinhas e, ainda, o processo histórico do atual assentamento, reconstituindo a época dos acampamentos de beiras de estradas e culminando no loteamento que determinou a atual configuração espacial da área. O primeiro capítulo expõe que, mesmo que este encontro de homens e mulheres tenha distintas origens e trajetórias de vida, existem símbolos comuns a todos os moradores do Vale que, no limite, permitem, para além da coerência da presente proposta de estudo, a possibilidade da construção de relações, e a edificação de um assentamento que pode ser visto, apesar das diferenças, como uma unidade. Além da emergência de símbolos que podem forjar identidades entre distintos grupos, este capítulo também tem a intenção de trazer ao leitor o “clima” cotidiano das incertezas, disputas e conflitos que excessivamente submetem os sujeitos locais a situações nas quais ser *coitado*, *valente*, *manso* ou *brabo* ganha mais sentido.

O segundo capítulo desenvolve o tema central do trabalho através da descrição etnográfica e da observação das situações nas quais o par *brabo/manso* vai sendo preenchido pela disputa de sentidos dos próprios contextos empíricos construídos por seus sujeitos. Descrevem-se e examinam-se as oposições trazidas pelos atores, a saber: *mato/roça*; *bicho do mato/animal de criação*; *gente braba/gente mansa* (em autocomparação com os indígenas). Nestas situações inicia-se a análise de modo um tanto essencializado entre os seus polos ao, didaticamente, considerar a oposição entre natureza e cultura, onde o extremo *brabo* das distintas situações aparece para a natureza, tal como o extremo *manso* para a cultura. No entanto, como afirmado, os sentidos nunca são fixos, e o capítulo prossegue com a desessencialização das próprias categorias e, por consequência, da distinção entre natureza e cultura. Com base nas disputas de sentidos das categorias *brabo/manso*, o capítulo ilustra um *gradiente de caipiragem* construído pelos moradores do Vale, ao considerarem as distintas experiências de vida dos indígenas, como também dos habitantes dos centros urbanos. Neste gradiente, a relativização das categorias torna-se ainda mais evidente, quando, segundo o ponto de vista nativo, o extremo *brabo* refere-se aos indígenas e o *manso* aos moradores das grandes cidades. De acordo com esta lógica, um dos maiores sentidos do modo de vida *caipira* é a busca pelo equilíbrio entre os polos da oposição *brabo/manso*. O primeiro extremo gera selvageria, o segundo constrói *coitados*. O capítulo termina com a descrição de situações de conflitos entre os moradores do Vale, nos quais *brabo=valente* e *manso=coitado* continuam sendo o centro e o sentido dos modos de lidar com os conflitos existentes.

Analogamente às outras situações, aqui também a aparente e inicial essencialização entre os polos vai, aos poucos, sendo complexificada à medida que situações de distintos conflitos vão sendo descritas.

Nas considerações finais do trabalho, ao abstrair valores e princípios do capítulo precedente, proponho uma análise sobre a relação entre natureza e cultura, à luz da teoria antropológica.

1 SITUANDO O VALE DA SERRA

1.1 LOCALIZAÇÃO

Conforme pode ser visualizado nos mapas 1 e 2, o Assentamento Vale da Serra está localizado na região nordeste do município de Pitanga, localmente conhecida como *cidade de valente*.

A fama que Pitanga apresenta, de ser *cidade de valente*, é comum também aos municípios vizinhos, Manoel Ribas e Ivaiporã. O que distingue uma da outra é um recorte temporal, haja vista que Pitanga é o município que deu origem aos outros dois citados. Desta forma, os processos – similares – que conferiram a fama de *valente* aos três municípios ocorreram primeiramente em Pitanga, depois em Manoel Ribas e, por fim, em Ivaiporã.

Em resumo, a fama de *valente* emerge da resistência dos antigos posseiros frente ao processo de colonização que tinha como protagonista a aliança entre o Estado e algumas empresas privadas. Estas empresas, legitimadas pelo Estado, e que eram conhecidas pela população com o nome genérico de *Colonização*, chegavam aos municípios citados e começavam a lotear as terras disponíveis. Após o loteamento, enviavam comunicados aos posseiros para que estes, caso quisessem permanecer ali, se dispusessem a entrar em negociação pelo lote de terra que, oficial e ilegalmente, ocupavam. Muitos, sem condições para negociar, se retiraram de suas antigas moradas, enquanto que outros, com condições financeiras, aceitavam o acordo e pagavam para seguir vivendo nas áreas em que secularmente já habitavam. As famílias que se recusavam a negociar com a *Colonização*, ou que não se retiravam da área, passavam a ser perseguidas pela empresa. A sequência era sempre a mesma: ameaças através de comunicados escritos; intimidações físicas às propriedades e áreas de plantio, que muitas vezes eram queimadas; atentados contra a vida destas pessoas. As famílias que se recusaram a partir destas áreas são as que geraram a fama de *valente* destes municípios. Obviamente, a fama se expandiu para as cidades pelo fato de ser grande a quantidade de famílias que resistiam⁴.

O município de Pitanga está localizado na região central do estado do Paraná. O Assentamento Vale da Serra fica a cerca de trinta e dois quilômetros da sede do município e

⁴ Outras localidades do Paraná também possuem tal fama. Para uma rica análise sobre a jagunçagem no município de Pinhão, ver Ayoub (2011).

081” W (Emater, 2002). O Assentamento está dividido em setenta lotes familiares, mais dois locais de uso comum, destinados às respectivas sedes.

1.2 ORGANIZAÇÃO E ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE INTERNA

O assentamento é composto por setenta famílias que constituem quatro grupos. Dois têm origem no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST); um grupo já residia na área e trabalhava como assalariado para o antigo proprietário; o último e menor é o grupo formado por sítiantes que já moravam na região e que, durante o processo de criação, ocuparam alguns poucos lotes destinados a outras pessoas que foram contempladas inicialmente e que, por razões diversas, se excluíram ou foram excluídas do processo.

Cada uma destas famílias possui um lote de terra que na média alcança 24 hectares, mas cujo tamanho individual varia bastante, devido à grande diversidade de microrregiões.

Na infraestrutura básica, cada lote está composto por uma residência construída pelos próprios moradores, com recurso específico recebido do Estado. A energia elétrica é fornecida por programa governamental e a água é captada pelos próprios moradores e tem origem nos abundantes recursos hídricos existentes na área.

O assentamento é dividido em duas partes, sendo que cada uma apresenta uma sede: a Sede de Cima e a Sede de Baixo ou Sede da Mangueira. A Sede de Cima, anteriormente sede da antiga fazenda, era a única existente no assentamento e foi o espaço público mais frequentado pelos moradores no período anterior ao loteamento, reunindo a maior parte dos espaços para uso comum. O local servia para as reuniões políticas dos grupos, o posto de saúde, a cozinha onde eram feitas refeições coletivas, a sala de catequese, o espaço para receber os visitantes externos⁵ como o pessoal do INCRA e os políticos locais. Ali também ocorriam as atividades desenvolvidas por organizações, como palestras, e a pesagem das crianças realizada pela Pastoral da Criança. Anexos à sede existiam ainda a venda e o campo de futebol, local privilegiado da sociabilidade na primeira fase do assentamento.

A Sede de Baixo, construída após o loteamento devido à distância entre os moradores da parte de baixo do assentamento e a Sede de Cima, apresenta uma edificação antiga que serve para as missas da Igreja Católica; uma mangueira desativada na qual acontecem as

⁵ A Sede de Cima foi o local no qual eu me estabeleci durante a primeira etapa da pesquisa de campo, em 2004.

reuniões e encontros similares aos que aconteciam na Sede de Cima, quando esta ainda era a única do assentamento; um bar com mesas de sinuca, e um campo de futebol entre o bar e a igreja.

Outro local coletivo que desde as primeiras épocas do assentamento sempre foi um grande espaço de sociabilidade é a igreja, ou as igrejas. O assentamento é composto por evangélicos seguidores da Congregação Cristã no Brasil, e católicos. Antes do loteamento, apenas os evangélicos possuíam igrejas dentro da área, enquanto os católicos acompanhavam as missas de domingo na comunidade vizinha, São João da Colina. Após o loteamento, no momento em que o conjunto de espaços ali existentes foi ocupado e classificado como Sede de Baixo, o anexo passou a ser utilizado como igreja católica. Este espaço, entretanto, não pode ser considerado como de uso exclusivo dos católicos, visto que, além de também ser frequentado pelos evangélicos que moram na parte de baixo do assentamento, só foi ocupado como igreja católica pelo fato de ser considerado justo que os seguidores de ambas as religiões dispusessem de um local para realizar suas atividades religiosas.

Apesar de ser evidente que a religião exerce um papel central na vida dos moradores do Vale, a pesquisa de campo não contemplou suficientemente este aspecto para que ele viesse a ser descrito e analisado com propriedade. Mesmo assim, foi possível traçar uma distinção superficial entre a lógica de pertencimento a uma ou outra religião. Pela própria centralidade exercida pela religião, ou melhor, pelo pertencimento a uma religião, pode-se afirmar que, no Vale da Serra, não fazer parte de uma religião não é uma possibilidade. Neste sentido – que é um sentido raso –, a principal diferença entre os seguidores da Congregação Cristã no Brasil e os Católicos é que, para os primeiros, a doutrina exerce mais influência nas condutas adotadas no dia a dia, principalmente naquelas que objetivamente contrastam com as dos católicos. Famílias, ou apenas parte delas, que joguem futebol, que frequentem os bares e consumam bebidas alcoólicas, ou, mais genericamente, que não se relacionem com elementos que possam ser considerados como vícios, que não confirmem contornos rígidos aos namoros de seus integrantes, que não considerem a bagunça realizada diante da observação de todos como algo errado, constituem os católicos, enquanto que as outras famílias, que se colocam em posição oposta às condutas que estão sendo descritas, formam o grupo da Congregação Cristã. Ainda orientado por estes critérios, é possível afirmar que existe uma diferenciação, entre uma e outra religião, na relação com o público e o privado e, quando este fato é considerado, percebe-se que a distinção traçada acima não pode ser essencializada. Seria possível construir um gradiente da relação entre o público e o privado, no qual as condutas reprovadas dos Católicos, observadas em espaços essencialmente públicos – como bares,

sedes, etc. – também são condutas dos seguidores da Congregação Cristã, mas de modo mais privado. Não se trata apenas de fazer escondido, em pequenos grupos de “cúmplices”, como também não podem ocorrer nas reuniões nas quais todos os representantes estão presentes. Pequenas festas de aniversário com pessoas que fazem muita bagunça, idênticas às dos católicos nos bares, mas sempre consideradas, pelos evangélicos, como mais corretas, apontam para isto. As relações entre homens e mulheres jovens também são comumente pensadas e debatidas entre católicos e evangélicos.

FIGURA 1 – ANTIGA SEDE ÚNICA E POSTERIOR SEDE DE CIMA



2004.

FIGURA 2 – SEDE DE BAIXO



Reunião para implementação de uma cooperativa, 2009.

FIGURA 3 – BAR DA SEDE DE BAIXO



2009.

FIGURA 4 – ANTIGA SEDE DA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL



2004.

FIGURA 5 – ATUAL SEDE DA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL



Localizada ao fundo da Sede de Cima, 2009.

Após o loteamento, a Congregação Cristã no Brasil construiu uma nova sede para os seus cultos. A Assembleia de Deus – que era uma das igrejas evangélicas em 2004 – deixou de existir em 2009 devido ao falecimento de uma de suas principais líderes, somado ao fato de

não haver uma sede próxima nas comunidades vizinhas. Assim, o novo e atrativo espaço da Congregação Cristã passou a ter mais integrantes.

FIGURA 6 – ANTIGA SEDE DA ASSEMBLEIA DE DEUS



Evento denominado “Santa Ceia”, 2004.

Além dos espaços descritos até aqui, existem também os locais da paisagem natural que comumente são frequentados por alguns grupos. São eles: o rio e suas cachoeiras; os perais – áreas de relevo muito acidentado que formam belas paisagens e que esporadicamente são frequentados pelos moradores – e o açude construído pelo antigo proprietário para a criação de peixes. Atualmente este açude não é coletivo, visto que após o loteamento da área ele passou a pertencer ao lote de uma família, fazendo com que apenas as pessoas da rede de afinidades dos proprietários possam frequentá-lo sem maiores formalidades. Do contrário, moradores que não fazem parte do círculo mais próximo de frequência cotidiana na casa dos donos devem pedir autorização prévia. Estes ambientes são utilizados para o lazer, por grupos que nos fins de semana levam comida para poder passar o dia se divertindo, tomando banho de cachoeira, pescando, fazendo fotos de família e amigos. Diferentemente dos lugares como a sede, as igrejas, o campo de futebol e os bares, estes espaços são frequentados – ou eram, na época em que açude era de todos – por grupos menores que combinavam antecipadamente a ida até um deles. Se não há – ou não havia – restrição à frequência a nenhuma pessoa, são raras as situações nas quais mais de um grupo com afinidades internas os frequentam.

FIGURA 7 – PERAIS COM VISTA PARA O RIO IVAÍ



2004.

FIGURA 8 – CACHOEIRA



2004.

FIGURA 9 – AÇUDE CIRCUNDADO POR UM DOS ACAMPAMENTOS



2004.

1.3. RELAÇÃO COM A CIDADE E COMUNIDADES VIZINHAS

O transporte coletivo (particular), que percorre o trajeto entre o assentamento e Pitanga, está disponível às segundas, quartas e sextas-feiras. Nestes dias, por volta das seis e meia da manhã, os moradores começam a se reunir na Sede de Cima do Assentamento para esperar a chegada da condução, que é guiada pelo Neno, morador da vizinha localidade de São João da Colina. Da última vez em que estive no Vale, o preço da passagem era cinco reais, que dava direito a ir e voltar. Estes momentos ilustram um visível contraste em relação aos dias nos quais os moradores não vão a Pitanga⁶, e também, comparativamente, com as pessoas que ficam no assentamento. Quem vai a Pitanga capricha mais nas roupas, nos penteados e nos perfumes, sejam mulheres ou homens. Este cuidado também existe durante todo o trajeto até a cidade, visto que o pó levantado da terra vermelha, nas sucessivas viagens, impregna em algumas partes do ônibus, que são cuidadosamente desviadas para que as roupas boas e limpas não fiquem sujas. Neno faz duas paradas entre o ponto de partida e o destino final: a primeira em São João da Colina e a segunda logo à frente, na venda do Valmor. As atitudes das pessoas variam, durante o trajeto do ônibus, que leva cerca de cinquenta minutos

⁶ A sede do município é descrita nominalmente porque é assim que os moradores do Vale a mencionam. O centro é chamado de Pitanga, ou ainda, Cidade.

para chegar a Pitanga. Algumas pessoas vão mais quietas, conversando em volume baixo, em pares. Outras, em pequenos grupos, discutem algum assunto do momento ou fazem algum tipo de plano, comentando os motivos que as conduzem, no presente dia, até a sede do município. Os maiores grupos, mesmo que os indivíduos componentes variem de viagem a viagem, vão o tempo todo conversando em voz alta, contando piadas, disputando brincadeiras e rindo muito alto. Muitos destes sequer chegam a sentar, para que as suas piadas não encontrem, nos assentos do ônibus, barreiras para as exageradas expressões corporais, que também compõem os motivos geradores de tantas risadas. O ônibus faz a parada final – que no retorno será o ponto de embarque – em frente ao mercado Regina. Neste momento as pessoas se dispersam, sozinhas, em casais, famílias, ou ainda em grupos de jovens, e se direcionam a distintos locais. Algumas aproveitam para, já na chegada, fazer as compras, que ficam guardadas no próprio mercado até a hora do retorno. Outras, ao contrário, calculam o tempo exato para terminar as suas compras nos minutos anteriores ao retorno do ônibus. Não são raras as vezes nas quais são surpreendidas por filas grandes e, nelas, fiquem aflitas pelo temor de perder o embarque – fato que nunca acontece, pois existe, tanto por parte dos passageiros, como também pelo Neno, um mapeamento preciso de quais pessoas vieram à cidade em cada dia e, por mais que algumas pessoas reclamem da demora e até gritem *vamos embora, Neno*, ele sempre espera até que o último passageiro embarque. Obviamente que nenhuma pessoa chega a abusar desta flexibilidade. Acontecem casos nos quais as pessoas vão demorar mais – o retorno se dá por volta das quinze horas – e avisam o Neno que depois darão outro jeito de ir embora. As alternativas de retorno variam entre o transporte do mercado, que leva as compras juntamente com os compradores, caronas de alguns moradores das proximidades do assentamento, ou ainda, caso coloquem o motivo como sério, caronas de vereadores que mantêm relação com o Vale – na época eram três.

Após as compras variadas no comércio, os moradores começam a se reunir no entorno do mercado Regina, e o clima é ainda muito parecido com o do início do dia. Já dentro do ônibus, com os corpos mais largados e sem tanto cuidado para não sujar as roupas, as conversas adquirem, sem as variações da vinda, tons mais sérios e reflexivos. Muitos estão cansados, visto que o dia todo foi de “bater pernas”.

Antes de chegar novamente ao assentamento, Neno para nos mesmos lugares em que havia parado na vinda. Lá chegando, os passageiros são esperados por outras pessoas de suas famílias para ajudar no transporte das compras até as suas casas. Às vezes mais de um ajudante por família, para aumentar o número de braços; alguns com carrinho de mão ou a

cavalo. No retorno, além da parada na Sede de Cima – a mais próxima da porteira da área⁷ –, o ônibus também conduz os passageiros até a Sede de Baixo, já que a distância entre uma e outra é muito grande para ser percorrida caminhando, ainda mais quando se carregam compras. A mesma cena dos familiares esperando para ajudar a carregar as compras também é vista ali.

Depois de deixar todos os moradores do Vale, o ônibus retorna até São João da Colina, mas antes ainda entrega as encomendas do senhor Valdir, proprietário da venda que abastece seus estoques através das encomendas feitas ao Neno.

Quando chove por vários dias e o caminho não seca, o ônibus não circula, pois as estradas não oferecem condições para tal. Nestas situações, o único modo possível de transitar é com carros utilizando pneus acorrentados.

A relação entre os moradores do Vale com São João da Colina é intensa, e era ainda mais na época em que não existia nenhuma Sede da Igreja Católica no assentamento, o que levava os católicos a participarem das missas na igreja desta localidade. A igreja de São João da Colina ainda recebe os moradores do Vale, mas agora apenas nas ocasiões festivas. Com a abertura de dois bares no interior do assentamento, o bar do senhor Valdir, também muito procurado anteriormente, passou a contar com poucas visitas. Jogos de futebol e relações de comercialização ou troca de animais de criação também acontecem com regularidade em São João da Colina.

Outra comunidade com a qual os assentados se relacionam é Barra Preta, principalmente para participarem dos torneios de futebol que lá acontecem com frequência.

1.4 HISTÓRICO DE CONSTITUIÇÃO DO ASSENTAMENTO

1.4.1. Tempos anteriores

Apesar de as pessoas vinculadas ao MST terem residido em acampamentos distintos no período anterior à ida para o assentamento, suas histórias de vida são semelhantes. Muitos

⁷ No projeto da Prefeitura de Pitanga para melhoria das estradas do Vale da Serra, está contemplado um novo acesso para a área dos lotes das proximidades da Sede de Baixo.

eram *brasiguaios*⁸, ou seja, brasileiros que moram e constituem família no Paraguai. Lá, eles trabalhavam como arrendatários de terras cobertas por florestas virgens. O proprietário a arrendava para uma família que tinha a obrigação de tornar o solo agricultável. Depois de um ou dois anos, quando a terra já estava em condições de ser cultivada com o auxílio de maquinário agrícola, a família era obrigada a devolvê-la. Com o tempo, essas terras tornaram-se cada vez mais raras, o que obrigou os arrendatários a voltarem ao Brasil, onde passaram a compor as fileiras do MST.

Os grupos que se deslocaram para o Vale da Serra provêm de acampamentos do MST nos municípios de Espigão Alto do Iguaçu e de Rio Bonito do Iguaçu. Apesar da localização em municípios distintos, ambos estavam edificadas em rodovias que circundavam o Araupel. Esta área, que é um dos maiores assentamentos de reforma agrária do Brasil, e que à época já contava com mais de três mil famílias, fazia parte de uma área ainda maior, pertencente à empresa cujo nome foi dado ao lugar. Os acampados à beira da estrada exerciam pressão sobre o Estado, para que o restante da área também fosse desapropriado e convertido em assentamento.

Estas famílias, que em média passaram cerca de seis anos acampadas, já mantinham contato umas com as outras, quer seja por relações de parentesco – caso notório de alguns grupos seguidores da Congregação Cristã no Brasil – quer seja por serem vizinhos e, nesse caso, o contato já existia, inclusive, entre famílias que posteriormente passaram a ocupar os distintos acampamentos de beira de estrada. No início, poucas famílias se aventuraram a mudar, porém, com o conhecimento por parte dessas famílias do que é a “vida em acampamento”, outros parentes e antigos vizinhos do Paraguai, tomaram a mesma decisão.

As famílias que não se enquadram nesse histórico são aquelas cujos membros desenvolviam alguma atividade agrícola até meados da adolescência e maioridade, quando acharam que a melhor solução seria a de “ganhar a vida” nos centros urbanos. Originários de Foz do Iguaçu, empregavam-se no comércio informal existente entre os três países fronteiriços. Com o aumento da fiscalização e a dificuldade em continuar exercendo essas atividades, essas pessoas também passaram a integrar os quadros do Movimento Sem-Terra.

A época de acampamento era comumente narrada e registrada através de relatos da memória deste período, como tempo de muita *luta*⁹, realizada em contextos empíricos

⁸ Durante a pesquisa de campo não se buscou abordar de forma aprofundada nem o contexto de vida no Brasil, anterior à ida para o Paraguai, nem a vida cotidiana no país vizinho, além do que consta no texto.

⁹ Sobre o tema *luta*, identidade, campesinato e movimentos sociais rurais, ver Comerford, 1999; Frigo, 2008, e Zangelmi & Oliveira, 2009.

distintos, mas que em comum sempre geravam *sofrimento e falta de liberdade*. Sobre *luta*, *sofrimento e falta de liberdade* se embasava a maioria das narrativas referidas a esta época.

Segundo relatam os moradores homens do Vale da Serra, a atividade que mais desagradava os então acampados era *tirar guarda*. Esta atividade os obrigava a permanecer acordados durante toda a madrugada para realizar a segurança dos acampamentos, que constantemente eram alvejados por disparos atribuídos a pistoleiros contratados pelo dono da empresa. A vida nesta época era conduzida sob o que os seus moradores caracterizavam como a *lei do taurus*, em referência a uma marca comercial de armas de fogo, visto que, segundo eles próprios, *pra ser gente lá, tinha que ter uma arma*. A guarda era organizada em forma de rodízio. Na noite na qual homens de algumas famílias dormiam, os das outras ficavam acordados *tirando guarda*. Na noite seguinte, a ordem se invertia. O único modo pelo qual um homem conseguia escapar desta função, era pagando para que outro homem o fizesse em seu lugar. Ter ou não ter dinheiro para tal remetia a outra *luta* que gerava muito *sofrimento*, a saber: a falta de *trabalho*.

As famílias residentes praticamente não podiam se ausentar dos acampamentos para trabalhar. Durante uma única semana de cada mês isso era permitido, e normalmente realizado no próprio Assentamento Araupel. Não havia a possibilidade de buscar trabalho em localidades mais distantes, visto que a ida e o retorno para o acampamento, por si sós, já consumiriam boa parte do tempo que havia para tentar arranjar algum trabalho, e sua consequente remuneração. No caso de demorar mais que o prazo estipulado para o retorno, a pessoa teria que arcar com os riscos de ser expulsa do acampamento e, se um dia quisesse voltar e fosse aceita, seria considerada como nova, perdendo, então, a prioridade em relação às famílias mais antigas, quando houvesse alguma área para assentamento. Desta forma, efetivamente conseguiam algum trabalho aquelas pessoas com parentes no Assentamento Araupel. Excetuando-se o pouco dinheiro que era trazido pelas famílias que saíam para trabalhar, os acampamentos eram mantidos com doações realizadas por instituições ou indivíduos, diretamente para o coletivo, ou então, por parentes externos que ofertavam aos familiares, os quais deviam repassar essa doação para que a diretoria a somasse com as demais, e as distribuísse entre todos os acampados.

Outra reclamação constante referida às épocas dos acampamentos de beiras de estradas era a proibição do consumo de bebidas alcoólicas. Segundo os acampados, mesmo eles sabendo que fatalmente haveria abuso do consumo, gerando transtornos à ordem, a escolha por beber, ou não, caberia apenas a eles próprios, *homens adultos* que sabiam de suas responsabilidades com a *luta*. Em contraposição à proibição de beber, afirmavam que, caso

pudessem beber, haveria momentos de descontração em que a cachaça seria bem-vinda, como potencial alento às inúmeras privações às quais eram submetidos pelo cotidiano de acampamento.

A estas principais memórias, nas quais *luta, sofrimento e falta de liberdade* aparecem como centrais, somava-se a potencialização imposta pelo tempo que os acampados estavam vivendo sob estas condições. Tempo que em média chegava a seis anos, mas que para algumas famílias já passava de dez anos.

Além dos dois grupos componentes do MST, o acampamento/assentamento Vale da Serra contava, ainda, com um grupo de onze famílias que já habitava a área que viria a ser o futuro assentamento, e realizava trabalhos diversificados para o proprietário. Alguns eram peões de gado, função central no contexto anterior. Outros eram motoristas de tratores e caminhões ou encarregados da manutenção geral das instalações da fazenda. Todos possuíam pequenas roças anexas ao terreiro, mas não se dedicavam à atividade da agricultura propriamente dita.

Todas estas famílias descendem diretamente do senhor Tibaia, morador mais antigo da propriedade, conhecido por todos como o “*pai da manada*”, e cujos filhos e filhas formam as outras dez famílias.

1.4.2. Da desapropriação ao loteamento

No ano de 2002, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA – compareceu aos dois acampamentos que margeavam o Assentamento Araupel com a notícia de que havia desapropriado uma fazenda no município de Pitanga. Esta desapropriação ocorreu de forma conciliada, visto que o dono havia mudado de ramo e procurou o INCRA para oferecer a propriedade.

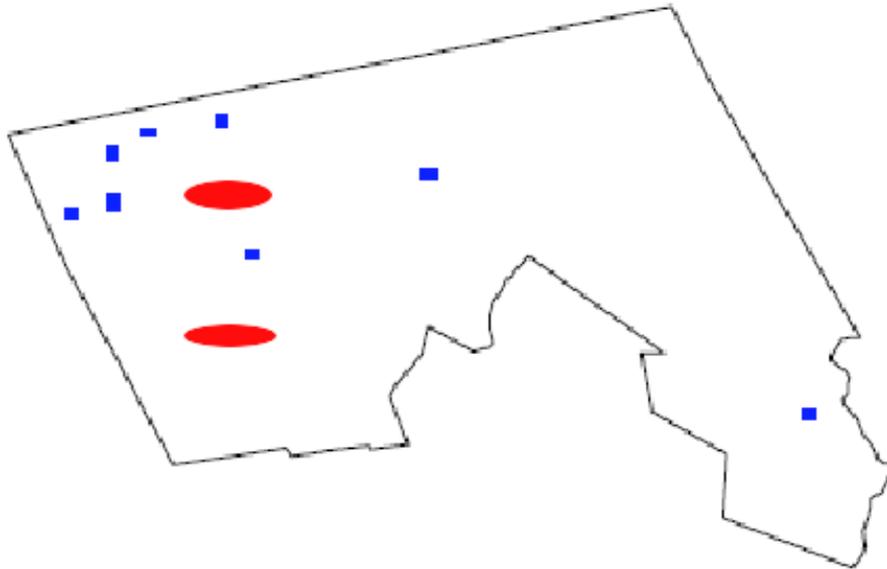
Com este fato, lideranças dos dois acampamentos mobilizaram-se para ir até a área no intuito de avaliar se a terra anunciada pelo governo oferecia condições de se constituir em um assentamento. Após a avaliação positiva por parte dos acampados, o INCRA passou a transportar as famílias¹⁰, dos acampamentos para Pitanga. À medida que chegavam à nova

¹⁰ O conceito de família, aqui, é o mesmo entendido pela política pública de reforma agrária. Este conceito não se remete ao modo de se constituir enquanto família, nem tampouco faz alguma distinção de gênero. Também não leva em conta potenciais hierarquizações internas dos grupos entendidos como família que pleiteiam a política pública. Por se tratar de um diálogo entre o Estado e sujeitos que buscam seus benefícios, torna-se difícil relacionar outros significados para família que não o sentido raso de um grupo de pessoas que será recortado,

área, os próprios funcionários do INCRA se encarregavam de dar formas a uma estrutura organizativa para o futuro assentamento, do seguinte modo: três grupos, cada um tendo seu representante geral (um do grupo das onze famílias e um de cada acampamento). Neste momento a área estava organizada em dois acampamentos, formados pelas famílias vindas das beiras de estradas, afastados por cerca de dois quilômetros. Este primeiro arranjo foi estabelecido pelos funcionários do INCRA, o que correspondia também à primeira organização política incentivada pelo órgão do governo, que dialogava com um coletivo formado por três lideranças, correspondentes aos dois acampamentos e ao grupo das onze famílias. As casas destes antigos moradores se dividiam em dois grupos espaciais principais, com três e duas casas em cada local, sendo que cada um destes grupos residenciais ficava próximo de um dos acampamentos dos sem-terra. Fora destes dois agrupamentos ainda existiam duas casas bastante afastadas de todos. As casas das onze famílias permaneceram nos mesmos locais de antes da desapropriação, dispostas segundo os critérios do antigo proprietário, que necessitava de pessoas trabalhando em todas as áreas da propriedade.

acima de tudo, pelo pertencimento a um lote de terra e seus consequentes e futuros benefícios. Some-se a isto o fato já explicitado de a minha figura de pesquisador também ter sido remetida ao domínio do governo federal. Diante do exposto, família e sua recorrência no texto fazem justiça à própria recorrência que o termo era referido neste diálogo cotidiano entre os sujeitos e um Estado que oferta políticas públicas para a família. Não se está negando a existência de outros sentidos de família, mas afirmando que privilegiadamente no contexto da ocupação de uma área que será um futuro assentamento, outros sentidos, talvez até mais importantes para os arranjos da sociabilidade interna futura, fiquem subsumidos neste sentido da busca dos benefícios estatais. Tive contato com relatos de estratégias de família, em sentido colado ao da família camponesa (ver Afrânio Garcia (1990); e Mauro Almeida (1986) à brasileira, que desde as épocas de acampamento já buscavam modos pelos quais os futuros assentamentos fossem ocupados por lotes que, na maioria, pertencessem a uma mesma parentela. Por outro lado, mesmo quando estas estratégias de ocupar em família não eram possíveis, continuava se tentando no futuro, através da permuta entre lotes de distintos assentamentos que tinham diluídos entre os seus moradores, membros de parentelas que, aos poucos, iam se mudando e aproximando-se uns dos outros, com objetivo evidente de reunir a parentela em uma mesma área. Complementar a estas estratégias também pude acompanhar jovens que, ao atingirem idade por volta dos dezessete anos – quando já mantinham relações com mulheres que pretendiam que fossem as suas esposas – e perceberem que o lote de terra seria pequeno para o empreendimento do trabalho gerador do sustento de mais um braço da família, rumaram para acampamentos de beiras de estradas para que futuramente fossem – agora eles próprios, e não os pais – a família da política pública.

MAPA 3 – OCUPAÇÃO PRÉ-LOTEAMENTO



Fonte: adaptado INCRA

 Grupos de barracos provenientes dos acampamentos.

 Casas das onze famílias. Antes do loteamento, alguns filhos em idade adulta, que futuramente foram contemplados com lotes, ainda moravam com os pais.

FIGURA 10 – GRUPO DE BARRACOS



2004.

FIGURA 11 – BARRACO DE LONA PADRÃO DA ÉPOCA PRÉ-LOTEAMENTO



2004.

FIGURA 12 – CASA PADRÃO DAS ONZE FAMÍLIAS DA ÉPOCA PRÉ-LOTEAMENTO¹¹

2004.

¹¹ Após o processo de loteamento, as residências das onze famílias (como também aquelas de madeira já construídas por algumas famílias provenientes dos acampamentos) foram desmontadas. As madeiras que ainda estavam em boas condições foram utilizadas para construções distintas anexas às novas residências de alvenaria, privilegiadamente paióis e depósitos.

Simultaneamente a isso, o órgão do governo desarticulava o modelo de estrutura trabalhado pelo MST¹² nos acampamentos, com os dizeres de que acampamento é coisa do MST, mas assentamento é coisa do INCRA, do governo. Além disso, os funcionários públicos desaprovavam o uso de qualquer vestuário ou ornamentos que trouxessem os símbolos do MST. A contrapartida era a promessa de que no prazo máximo de sessenta dias as famílias estariam assentadas, com a localização e as dimensões de seus lotes asseguradas em contrato. Essa articulação do órgão do governo, acrescida pelo longo tempo de acampamento em margens de rodovias que a maioria das famílias já havia passado, causou seu afastamento do MST.

Entretanto, com o passar do tempo, o INCRA trazia cada vez mais pessoas dos acampamentos situados às margens do Assentamento Araupel para a área do Vale da Serra, sem concretizar a formalização do assentamento. Isto gerou desconfiança por parte daqueles que já estavam no local e que passaram a pressionar seus quadros de liderança na busca de orientações junto aos líderes regionais do MST. A resposta do movimento foi para que as mais de oitenta famílias que já residiam no local fechassem as porteiças da área e não recebessem mais ninguém trazido pelo INCRA enquanto o órgão não apresentasse o Plano de Desenvolvimento Sustentável de Assentamento – PDA, definindo o máximo de lotes que a área comportaria, de acordo com os critérios do Governo Federal. A orientação foi posta em prática e alguns caminhões repletos de agricultores tiveram que retornar para os acampamentos de beira de estrada.

A partir daquele momento o INCRA começou a se afastar do acampamento, e os moradores decidiram retomar o contato com o MST e a sua organização. Na época o suposto assentamento contava com setenta e três famílias, todas elas com um contrato provisório de assentado de reforma agrária, que tem validade até o momento em que o órgão governamental lotear o assentamento para os residentes no local. Mas aí aparecia o maior entrave. De acordo com o PDA, a área comportava apenas cinquenta lotes, o que inviabilizaria, formalmente, os passos seguintes para a constituição de um assentamento enquanto as vinte e três famílias excedentes não fossem removidas para um outro local. De acordo com o INCRA, os moradores deveriam, por si mesmos, realizar um sorteio para saber quais seriam as cinquenta famílias contempladas com os lotes disponíveis, antes mesmo de se ter um destino para as

¹² Os acampamentos que margeavam a área da Araupel eram divididos em grupos, setores e uma diretoria geral. Cada grupo de famílias tinha um coordenador. Todos os integrantes dos grupos tinham uma responsabilidade temática. Juntando-se os membros dos grupos conforme este tema, formavam-se os setores de educação, saúde, infraestrutura, esporte, frente de massa e finanças. A diretoria era composta pelo coordenador geral do acampamento, o coordenador de cada setor temático e o coordenador de cada grupo de famílias.

outras vinte e três – que, como as pessoas mencionavam constantemente, deveriam ficar “encostadas em um canto da propriedade” até que o INCRA encontrasse uma área para levá-las.

Com a nova adesão ao MST modifica-se a estrutura interna, na qual se diluiu a liderança baseada em apenas um representante de cada um dos três grupos (modelo INCRA), para dar lugar a uma organização aos moldes do MST.

Esta estrutura compõe-se da seguinte maneira: (a) seis grupos com cerca de dez famílias em cada. Cada grupo possui um coordenador e o restante de seus integrantes ocupam cargos funcionais em setores, tais como: saúde, educação, produção, esportes, formação, frente de massa, finanças; (b) diretoria geral do assentamento, composta por um coordenador geral, mais os coordenadores de cada um dos seis grupos, além de um diretor de cada setor.

Mesmo com este novo quadro, a ênfase continuou no modelo dos três grupos, visto que, dos seis grupos recortados pelo novo modelo, um era formado exclusivamente pelas onze famílias mais antigas do local, dois por integrantes de um acampamento e três pelos integrantes do outro acampamento. A diretoria geral, por sua vez, contava com representantes de todos estes grupos.

O maior problema a ser superado era o já mencionado excedente de famílias em relação ao que o PDA afirmava como a capacidade máxima da área. No período compreendido entre 2004 e 2006, a estratégia da diretoria foi orientada de modo a pressionar o INCRA para encontrar uma outra área, já desapropriada, para contemplar as vinte e três famílias que não poderiam receber lotes no Vale da Serra.

Em 2006, com o fracasso desta estratégia, a diretoria passou a reivindicar, junto ao INCRA, a elaboração de um novo PDA. Desta vez, diferentemente da elaboração do primeiro estudo, as famílias participariam de sua elaboração. Reivindicação atendida pelo órgão governamental, a solução encontrada foi ampliar a quantidade de lotes, com a conseqüente redução do tamanho de cada um destes. Dessa forma, o novo PDA contemplava setenta famílias, e não mais as cinquenta do estudo anterior. Entre a chegada na área e este momento, três famílias haviam desistido e saíram do local. Sendo assim, no ano de 2007, foi criado o loteamento, com um sorteio para determinar o lote correspondente a cada família. Neste ponto o assentamento passou a existir formalmente e os primeiros recursos para habitação e produção foram liberados pelo governo.

1.4.3 Casas x barracos: a construção do justo no processo de loteamento

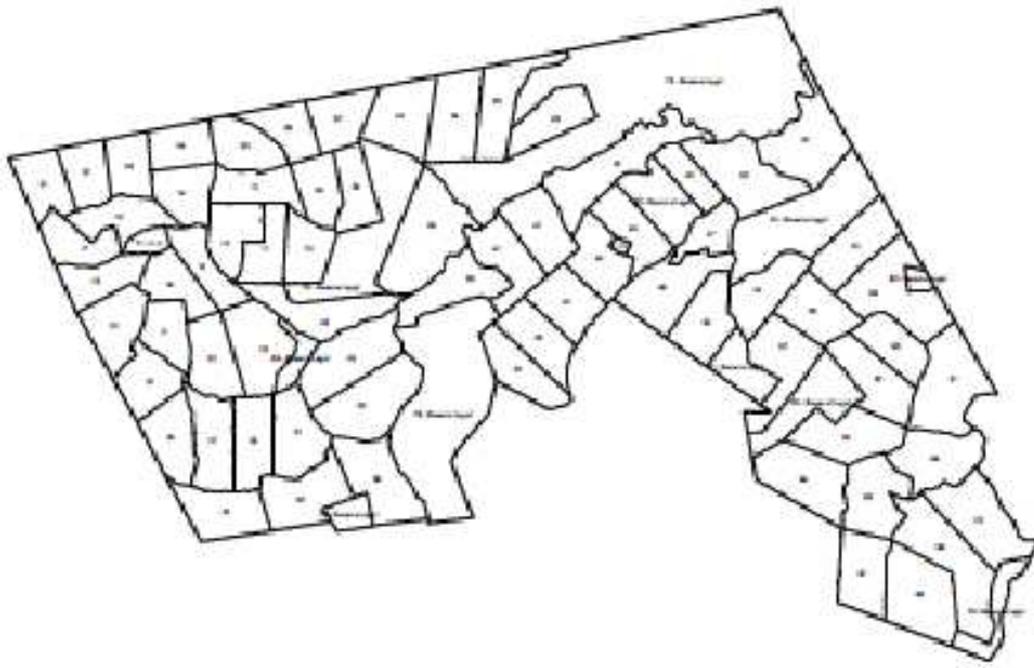
1.4.3.1. Caracterização da disputa

A separação proposta entre casas e barracos, que encontra correspondência no próprio modo como os grupos se referiam, uns aos outros, desde que entraram em contato, aponta para, respectivamente, as pessoas que já moravam na área antes da desapropriação, habitando em residências dignas, e aquelas que chegaram após a desapropriação da área, e residiam em barracos de lonas pretas desde a época dos acampamentos, às margens de rodovias.

Desde a chegada dos acampados, em 2002, até o momento em que o assentamento foi formalizado, em 2007, as principais disputas internas se deram em torno de uma reivindicação dos moradores das casas. Sabendo que no momento em que o assentamento fosse formalizado ocorreria um sorteio indicando a área exata de cada lote da propriedade, os representantes das casas exigiam que os seus lotes não fossem submetidos a este sorteio, pois queriam permanecer no local em que já estavam instalados. Além disso, e mesmo sem trazer este elemento para o debate público, o grupo também tinha a pretensão de ser contemplado com lotes cujos terrenos fossem mais planos, o que facilitaria o futuro trabalho agrícola. Reivindicação que era negada pela maioria dos moradores dos barracos, com exceção – e apenas inicialmente – dos que participavam da Congregação Cristã no Brasil.

No decorrer destes cinco anos, as formas de atuação do órgão estatal e do movimento social se modificaram, assim como os contextos da disputa e os valores que orientaram os debates, mas a reivindicação de uns, e a negação desta por outros, permaneceram até o momento em que o INCRA – com postura diferente daquela tomada no início do processo – submeteu todas as famílias ao crivo aleatório do sorteio.

MAPA 4 – ASSENTAMENTO LOTEADO



Fonte: INCRA

FIGURA 13 – PADRÃO DE CASA PÓS-LOTEAMENTO



2009.

1.4.3.2. O transcorrer da disputa

Segundo alguns relatos, quando souberam que passariam a conviver com famílias de sem-terra, os membros das casas ficaram apreensivos. Não sabiam que “tipo” de pessoas viria para a área. Imaginavam que os sem-terra fossem pessoas “ruins”, “baderneiras”, etc. Porém, este sentimento só existiu enquanto o contato entre os dois grupos não se concretizou. Já na chegada dos caminhões puderam perceber que “se tratava de famílias”, pois os veículos traziam homens e mulheres de todas as faixas etárias.

O olhar das pessoas dos acampamentos era complementar às expectativas dos moradores das casas. Os acampados em beira de estrada são conscientes do estigma que carregam consigo, por isso já traziam o pensamento de construir relações que pudessem desfazer esta imagem. “Sempre tivemos a prática de respeitar os nossos vizinhos mais antigos.”

Muitas pessoas encontraram mais facilidade para iniciar as relações, já que pertenciam à mesma religião que todas as famílias das casas – seguidores da Congregação Cristã no Brasil. Dessa forma, o primeiro fator de unidade identitária entre os moradores das casas e de muitos barracos foi o pertencimento religioso a uma doutrina em comum. A “filiação” a outras duas doutrinas – Igreja Católica e Igreja Pentecostal Assembleia de Deus – também exerceu um papel semelhante, já não entre casas e barracos, mas entre os barracos de acampamentos distintos.

Paralelamente a esse conhecimento “por dentro”, outra estrutura organizativa se desenhava através do comando dos técnicos do INCRA, na qual – como já mencionado – três grupos foram criados: (a) o grupo das casas; (b) o grupo dos barracos provenientes de Rio Bonito do Iguaçú; (c) o grupo dos barracos oriundos de Espigão Alto do Iguaçú.

Se o grupo das casas, pertencente à Congregação Cristã, já não tinha mais medo dos sem-terra, o mesmo não podia ser dito em relação ao MST, fato agravado pelo modo de atuação dos representantes do INCRA. Desta forma um primeiro grupo assume o comando do acampamento, e esse comando é orientado pela lógica religiosa, já que, dos três representantes de cada um dos grupos, dois pertenciam à Congregação Cristã. Nesse momento o assentamento passou a ser “guiado” pela lógica – já citada – “Acampamento é coisa de MST, mas assentamento é coisa de governo, do INCRA”.

Nesta época, implícita e explicitamente, a argumentação que orienta as disputas internas é complementar à distinção entre acampamento e assentamento, entre MST e

INCRA, a saber: a “ordem”. A ordem aparece implícita nas orientações que os funcionários do INCRA programam para a condução inicial do assentamento. A separação entre acampamento/MST e assentamento/INCRA indica o pensamento dos funcionários do INCRA, aliados à posição de duas das três lideranças do assentamento à época. As estratégias de reivindicação do MST, tais como ocupação de fazendas e repartições públicas – mesmo que os acampados pertencessem aos seus quadros em épocas anteriores –, foram consideradas por ambos como “desordeiras”, “baderneiras” e, se podiam ser justificadas em épocas de acampamento, perdiam completamente o sentido agora que estavam todos sobre uma terra desapropriada. A fala de Chico, um dos representantes das casas, durante uma conversa com os representantes dos barracos, todos seguidores da doutrina Congregação Cristã no Brasil, é ilustrativa a esse respeito:

Nós, da Congregação, só agora, que a área já está desapropriada, a gente tem aqui a nossa igreja. Ela é bem humilde, mas essa terra é nossa. Jamais a gente montaria uma igreja em uma terra invadida. Isso é desordem, é contra a doutrina.

De modo diferente, o grupo dos barracos que não mantinha vínculos com a doutrina mencionada, diante da demora em relação ao que foi prometido pelo INCRA para a solução da demarcação definitiva da área, continuava apostando nas estratégias de pressão, similares àquelas da época dos acampamentos. No entanto, não aceitavam ser classificados como desordeiros e baderneiros. Segundo eles, estavam empreendendo a “luta”, um valor dos mais centrais no cotidiano dos acampamentos de beira de estrada. “A luta não termina com o ato da desapropriação de uma terra.”

A demora do INCRA, muito tempo além dos sessenta dias prometidos como prazo para oficializar o assentamento, agravada pela continuidade em levar mais famílias para a área – o que foi entendido como *enganação* –, fez com que o órgão do governo se afastasse do processo, passando a acompanhá-lo à distância. Este afastamento também causou a queda dos dirigentes que eram apoiados pelo órgão e que legitimavam a estratégia da ordem. Com o retorno da organização aos moldes do MST e a instalação da nova diretoria, o argumento com valor pautado na *luta* ganha centralidade, tanto no comando das ações que orientam a busca por soluções para a demarcação, quanto nos debates referentes à disputa interna pelo futuro loteamento.

No que se refere à disputa interna pelo loteamento, o argumento central do grupo dos barracos era construído da seguinte maneira, nas palavras de Ervino, então coordenador geral:

Não é justo que depois de passarmos mais de oito ou dez anos debaixo de lonas em beira de estrada a gente venha para uma área, e tenha gente que não participou da luta, querendo separar os melhores pedaços de terra pra suas famílias, deixando só peral para as outras sessenta famílias.

A resposta dos representantes das casas é imediata e acrescida de outro valor significativo para ambos os grupos, a saber: o *sangue*, contido nas palavras de Tião:

Vocês estão muito enganados. Não é porque a gente não lutou em beira de estrada que a gente nunca lutou. Nós também sempre lutamos muito. Quantas vezes todos os pais de família que estão aqui tiveram que passar mais de um, dois ou três meses de empreitada para o patrão, trabalhando o dia todo e dormindo no chão em galpão gelado, sem matar a fome direito porque nem decente a comida era. Vocês também têm que pensar que já estamos aqui desde sempre. Eu tenho três filhos. Um já é homem e eu também nasci aqui nessa área. Meu pai mora aqui há mais de cinquenta anos e ele é pai, avô e tio de todos nós.

Luta é um símbolo de ampla capacidade semântica. A expressão é utilizada nos mais diferentes contextos do dia a dia de todas as pessoas, independente de gênero e faixa etária. Com tudo se luta. Qualquer atividade que tire a pessoa do estado de inércia é passível de ser descrita como luta: “*estava ali lutando com os porcos*”; “*vamos chegar, estou aqui lutando com uma cuia*”; “*você não imagina a luta que é tirar guarda de madrugada pra evitar o ataque dos pistoleiros dos fazendeiros*”.

Desta forma, iniciando pelo medo que tinham dos sem-terra, passando pelo abandono deste receio, agora se veem como sem-terra. “*Primeiro tínhamos medo deles, não sabíamos quem eram. Mas agora nós estamos todos no mesmo barco, somos todos os mesmos.*” Leia-se aqui: “somos todos os mesmos”, mas com um diferencial, pois deixavam claro que possuíam um elemento de legitimidade a mais para as suas reivindicações: o fato de que tinham raízes naquele local. Raízes estas transmitidas pelo *sangue*.

As raízes com base no *sangue*, que representa as sucessivas gerações familiares, são também significativas para os integrantes dos barracos, principalmente à luz de um dos argumentos mais importantes, que legitimam a própria existência do MST. Segundo o movimento, a luta pela reforma agrária se justifica, principalmente, pelo fato de que a terra não é um bem especulativo, mas sim o local de onde se tira o sustento para as famílias que nela empreendem o seu trabalho. É o local que possibilita a reprodução familiar ao longo das sucessivas gerações de *sangue*, e a fixação no meio rural. No entanto, o pessoal dos barracos, mesmo reconhecendo o valor do argumento – inclusive, como já mencionado, oferecendo respeito aos seus vizinhos mais antigos –, também não o deixa sem resposta:

O que a gente quer nessa terra é isso mesmo. Queremos que daqui a alguns anos os nossos filhos possam ter os filhos deles. E os nossos netos possam se orgulhar de dizer que moram na mesma terra que era do avô deles. Mas vocês não podem esquecer que, se não fosse a nossa luta nas beiras da estrada, vocês não poderiam estar aqui hoje, se gabando que já moram aqui há muitos anos, sabe por quê? Se não fosse a gente se desapegar do lugar onde a gente nasceu porque não tinha mais condições de ficar lá, passar por anos e anos nos barracos das beiras das estradas pra conseguir de novo uma chance de criar nossa família, fazer com que essa terra aqui fosse pra reforma agrária, o patrão de vocês ia vender a fazenda e no máximo dar uns trocados pra cada um de vocês que não daria nem pra comprar nem meia dúzia de novilhas, quanto mais sonhar em continuar morando numa terra que, ao mesmo tempo que era de vocês e que vocês já moravam fazia anos, também não era de vocês. Então se vocês podem ter uma terra que é de vocês, não é porque o patrão foi bonzinho e disse que era pra vocês ficarem aqui também, mas porque foi a nossa luta e de vários outros companheiros debaixo da lona preta que fizeram com que essa terra fosse para a reforma agrária. (Martinha, coordenadora de um grupo)

Os dados expostos até aqui ocorreram no período compreendido entre os anos de 2002 e 2004. Em 2007, quando o assentamento já estava formalizado e a distinção entre casas e barracos já não fazia sentido – visto que todas as famílias haviam edificado residências de alvenaria após a liberação dos primeiros créditos de habitação –, busquei reconstituir junto às famílias o período entre os anos de 2004 e 2007. Para tanto, hospedei-me, durante os quinze dias em que permaneci na área, cerca de três dias na casa de cada uma das pessoas que haviam participado efetivamente dos debates, e que também foram importantes na condução geral dos rumos do assentamento.

A ênfase nas argumentações expostas – *luta e raízes de sangue* – permaneceu central até o momento do loteamento, com apenas um acréscimo importante. Os representantes das casas, sem que as pessoas dos barracos ficassem sabendo, estabeleceram contato com um advogado da região, na tentativa de garantir a reivindicação geradora da disputa. Afirmaram para este advogado que, na época em que o antigo proprietário da área fez o acordo com o INCRA, além de exigir que seus funcionários também fossem contemplados pelo processo, teriam a garantia de permanecer nos lotes sobre os quais já possuíam suas residências.

Na véspera do momento decisivo, no qual o órgão do governo já havia aceitado a sugestão de converter os cinquenta lotes em setenta e estava marcando o dia para dar início ao sorteio do loteamento, os membros das casas revelaram para os representantes dos barracos que estavam acompanhados de um advogado e que tentariam trazer para depor a seu favor o antigo proprietário – visto que não existia papel que comprovasse o acordo entre este e o INCRA. No entanto, em contato telefônico com o antigo dono, foram informados de que não tinham mais nenhuma negociação a fazer com ele, e que tudo que quisessem deveria ser tratado apenas com o INCRA, pois ele não tinha mais nenhuma relação com aquela terra.

O INCRA, por sua vez, e agora acompanhado de lideranças regionais do MST, implementou o sorteio de acordo com o que os representantes dos barracos tinham considerado justo e todos os membros da área participaram.

O fato de o antigo proprietário ter, segundo seus próprios ex-funcionários, “traído a confiança deles”, constituiu-se, juntamente com a *luta* e o *sangue*, como mais um elemento das novas possibilidades para futuros arranjos entre os sujeitos do Vale da Serra.

Dali para a frente, novas possibilidades se desenhavam. Em alguns casos, famílias que haviam sido oponentes em conflitos foram contempladas com lotes cujas cercas faziam divisa. Duas destas, para evitar um cotidiano de discórdias exageradas, já trocaram seus lotes com outras famílias. Em sentido contrário, famílias que na época precedente estreitaram vínculos, ficaram separadas por vários quilômetros, e já há comentários em relação a isto, uns considerando as distâncias como determinantes, outros, ao contrário, tendendo a afirmar que, no caso de amizade verdadeira, os amigos superarão as distâncias e manterão relações próximas. Outro aspecto a ser frisado remete à anterior separação entre casas e barracos. Após o loteamento – entendido como o processo descrito – conflitos que eram apenas internos ao grupo das onze famílias ganharam publicidade, e já não há mais unidade entre todos os membros deste grupo. Ao contrário, alguns já se relacionam mais com moradores provenientes das beiras de estradas do que com seus próprios parentes de sangue.

Subsumida pela evidenciação de valores como *sangue* e *luta*, a dicotomia *brabo/manso*, no entanto, sempre foi operativa durante todo este processo. Critérios que orientavam preferências por determinados tipos de terrenos, pensando em quais ou tais criações, se haveria ou não reserva de mato, se a terra seria mais plana ou mais *dobrada*, etc. Todas estas alternativas remetem diretamente à dicotomia. E o par está não apenas aí, como também no próprio modo como a *luta* era empreendida em cada uma das negociações que precederam o loteamento. Ser mais *brabo* ou mais *manso*, tanto quanto equalizar os modos de ser *um* ou *outro* em relação à diversidade de situações que se colocavam, também evidenciava a oposição, assim como articulações entre este símbolo e os outros que emergiram no capítulo que se encerra.

Como mencionado na introdução do trabalho, o presente capítulo apresenta três objetivos centrais, a saber: (1) familiarizar o leitor com o Vale da Serra e com a sua história; (2) enfatizar símbolos comuns de amplo potencial semântico que, diante da diversidade de experiências de vida precedente, possibilitaram elementos identitários entre os sujeitos do Vale da Serra, e (3) enfatizar o clima de incerteza e tensão que durante cinco anos potencializou situações de conflito, nas quais *brabo* e *manso* eram tanto ferramentas privilegiadas para pensar estes contextos, quanto modos possíveis de se situar em cada uma das situações. *Luta*, *Sangue*, *Brabo* e *Manso* são símbolos que, além de apresentarem ampla abertura, também articulam-se uns aos outros.

2 BRABO E MANSO

O par *brabo/manso* apareceu como significativo no universo pesquisado em todos os momentos da pesquisa de campo. Conecta-se a todos os domínios da vida cotidiana, como nas relações com o meio ambiente, onde se tem as oposições *terra de mato* e *terra de roça*, *animal de criação* e *bicho do mato*. Nas categorizações humanas de indivíduos (*valentes* e *coitados*), de grupos familiares (*família de gente braba*) e de grupos maiores que tendem a ser entendidos como sociedades, ou *raça de gente braba*. Também aparece em distinções de gênero, principalmente no que se refere à divisão do trabalho: às mulheres são destinadas aquelas tarefas entendidas como *mansas* (lida com vacas mansas, galinhas, horticultura, etc.), e aos homens, as atividades tidas como *brabas* (lida com o gado brabo, preparo das áreas de plantio, etc.).

O sentido mais geral (e superficial) de *brabo* está para a natureza, assim como o de *manso* está para a cultura. Esta afirmação tem caráter didático e as descrições e análises que seguem fazem justamente a desessencialização do que a princípio poderia parecer uma polarização absoluta. Deste modo, a série de contextos e situações distintas que se apresentarão ao longo do capítulo, ao mesmo tempo que implodirão uma pretensa separação rígida entre *brabo=natureza* e *manso=cultura*, também tenderão sempre a se aproximar ou afastar de cada um dos extremos, de acordo com a edificação de significados empreendida pelos próprios sujeitos constituintes das situações.

Além de conter sentido em si próprio, e também ser um valor em si, o par *brabo/manso* é operativo em relação a outros valores centrais do universo camponês pesquisado no Vale da Serra. Ser *brabo* ou ser *manso*, ser um *valente*, um *covarde*, ou um *coitado* relaciona-se diretamente a contextos nos quais *sangue*, *luta* e *honra* são elementos centrais, como, por exemplo, nas relações de produção, nas construções dos conceitos de justiça e nas trocas econômicas.

Além destes domínios, também existem classificações pertinentes à oposição no universo religioso, quando a vontade de Deus pode oscilar entre as bênçãos (*manso*) e os castigos (*brabo*). Pela onipresença e onipotência, é o único elemento “empírico” que transita de um extremo ao outro.

Os contextos apontados, nos quais a oposição emerge como símbolo privilegiado, também articulam-se entre si. Tais movimentos serão constatados através das descrições dos processos do presente capítulo. Bois *brabos* ou *mansos*; ou o *mato* que poderá ser convertido

em *roça*, relacionam-se com a necessidade de permanente oscilação dos humanos entre os polos da oposição, quando na *lida* destes processos.

Associando todos os referidos domínios simbólicos, considerados desde as previsões de “personalidades de indivíduos” ainda em gestação¹³, como durante todas as mudanças de idade – de homens, plantas e animais – e entendendo que, sob os pontos de vista da fisiologia e da psicologia, *brabo/manso* têm sentidos evidentes, é possível caracterizar as articulações da oposição – de acordo com a leitura de Lévi-Strauss (2003) sobre o conceito de Mauss (2003) – como *fato social total*. Para o primeiro autor, o que caracteriza o conceito, mais do que apenas a vinculação sincrônica aos distintos domínios da vida social, é a constituição tridimensional do fato. Esta é apreendida no amálgama entre sincronia social, diacronia e “dimensão fisio-psicológica”.

Feitas as considerações iniciais, cabe agora aumentar as complexificações que impedem que o entendimento das esferas de *brabo/manso* caminhe para a naturalização de sentidos extremados.

Colando à dicotomia noções como as de *inato* e *adquirido*, os dados etnográficos mostrarão que as variações são grandes. Basicamente as situações podem ser divididas em três: (a) *brabo* e *manso* que não podem ser manipulados – nestes casos, por qualquer procedimento, os elementos não têm alteradas as suas características inatas; (b) *brabo* e *manso* que são alterados, mas que sempre podem retomar às suas características intrínsecas, e (c) *brabo* e *manso* que, através da sua manipulação, trocam em definitivo as características dadas. O que *era brabo* passa a *ser manso*, e vice-versa. No entanto, e mais importante, sempre que há o contato entre elementos que em determinada situação caracterizam a oposição, os polos desta permeiam-se e relativamente assumem os atributos uns dos outros. Não é possível converter a brabeza da mata em mansidão da roça sem que, para isto, o homem torne-se também *brabo*. Depreende-se, então, que, mesmo quando se define o sentido de um dos polos, que pela diferenciação deste em relação ao seu par torna-se o imperativo situacional, o polo separado continua apresentando cargas do seu oposto, do qual se diferenciou.

¹³ Já observei, em distintos contextos empíricos, variações sobre os motivos que poderiam fazer com que uma criança nascesse *braba*. No caso do Vale da Serra, as variações ocorriam relacionando o dia do parto às fases da Lua. Como não lembrar a clássica canção interpretada por Alvarenga e Ranchinho, na qual há correspondência entre o mês do casamento dos pais e as futuras características dos filhos, frutos da união? “Não se case em mês de julho, que esse mês é perigoso, criança do mês de julho, nasce tudo revortoso”. Para uma etnografia da música sertaneja, ver Oliveira, 2009. Para uma etnografia da música como geradora da prática sem-terra, ver Moscal, 2010.

Nas relações em que a manipulação de *brabo* e *manso* é, ou não, possível, são perceptíveis as articulações entre esta oposição e os símbolos *luta* e *sangue*.

Como mencionado no Capítulo 1, *luta* é um símbolo de amplo potencial semântico que pode ter apreendido, como sentido mais geral, a disposição do sujeito de se colocar em movimento, de empreender alguma atividade com um objetivo. Relacionando esta disposição que almeja um fim às manipulações de *brabo* e *manso*, é pertinente afirmar que a *luta* pode ter desdobramentos em alguns sentidos: o primeiro é quando existe a possibilidade de manipulação dos elementos da oposição, pois com *luta* o *brabo* torna-se *manso*, e este, *brabo*; no segundo sentido, a *luta* altera a potencialidade do elemento da oposição apenas momentaneamente, visto que sempre existe a chance de o elemento que foi alterado readquirir a sua característica intrínseca; no terceiro sentido, por mais que se empreenda a *luta*, o elemento da oposição permanece com sua qualidade inata. Em todos os sentidos a *luta* gera resultados que são ao mesmo tempo concretos/utilitários e intelectuais. Alcançando o fim almejado ou não, as teorias nativas acerca das relações entre *brabo* e *manso* são permanentemente alimentadas e atualizadas, seja por seus elementos clássicos, seja pela incorporação de novos elementos com potencial de inteligibilidade coerente com a oposição.

A característica central que possibilita, ou não, a manipulação dos polos da oposição advém do *sangue*. Quando se trata de pessoas ou de animais, são plenamente manipuláveis apenas aqueles que não possuem *sangue* de *brabo*. Os que possuem este tipo de *sangue*, como já descrito, ou não são manipuláveis, ou podem ser apenas momentaneamente. Se a relação é entre as pessoas, utilizando-se dos animais *mansos/amansados* para alterar as características do meio físico, objetivando a conversão em *roça*, os critérios tidos como limitadores para tal manipulação são atribuídos à própria qualidade do meio, como será descrito no tópico *terra de mato/terra de roça*.

Com tamanho potencial para variação, seria improdutivo querer atribuir *a priori* qualificações positivas ou negativas para os elementos da oposição. A negação ou afirmação de cada um destes só acontece contextualmente, e é feita pelos próprios sujeitos, possuidores últimos dos conhecimentos e caminhos para a negociação dos sentidos. Em determinadas situações, ser *brabo* é altamente valorizado. Nestas, ser *manso* é obviamente condenável pela maioria dos atores. Em outros contextos, a valoração inverte-se. No entanto, ao abstrair critérios das distintas situações discriminadas no capítulo, observar-se-á que os extremos estão longe de se constituírem como modelo ideal de interpretação e conduta dos sujeitos. Tendendo mais para um ou para o outro lado, busca-se permanentemente um equilíbrio entre os sentidos (também variáveis) de *brabo* e *manso* para cada uma das situações concretas.

Gado utilizado em rodeio, para testar justamente a *brabeza* do homem que o desafia, deve necessariamente ser *brabo*, enquanto que os bois utilizados no trabalho como mediadores das manipulações entre *brabo* e *manso*, imperativamente devem ser *mansos*.

Ao mencionar o animal como mediador, resta ainda uma observação de conotação mais geral a ser feita. Os contextos nos quais *brabo* e *manso* são investidos como valores centrais, contêm, em seu interior, muitos elementos em que a oposição também apresenta sentidos que devem ser interpretados como relações de mediação do contexto que se recortou para analisar. Estas mediações diferenciam-se caso as relações sejam interpessoais, ou entre pessoas, animais e o meio físico.

2.1 MATO E ROÇA

A oposição *terra de mato/terra de roça* emergiu como dado em um efervescente contexto de debates dos momentos que precederam a formalização do Vale da Serra, no que tange às questões ambientais do Estado. Podendo ser considerado como um novo elemento de diálogo imperativo aos sujeitos (mesmo que a legislação vigente remonte à década de sessenta), o Código Florestal Brasileiro (Lei nº 4.771 de 15/09/1965) relaciona critérios caros à cosmologia camponesa local, pois um de seus focos centrais prescreve regras à distribuição espacial das propriedades, relacionando atividades humanas a espaços de conservação e preservação do que é tido pela legislação como sendo o ambiente natural¹⁴.

Após participar de muitas conversas nas quais os assentados discutiam a relação entre as prescrições legais e a realidade local, pude acompanhar outros contextos em que a oposição *terra de mato/terra de roça* também era sacada para pensar sobre as atividades e efetuar trabalhos, como por exemplo, na expansão de áreas para a roça sobre áreas de pasto.

Na relação entre *Terra de Mato* e *Terra de Roça*, tem-se o seguinte critério norteador da classificação: *Terras de Roça* são, preferencialmente, todas aquelas com topografias planas, sem muitas pedras e próprias para uma grande variedade de cultivos, de formas

¹⁴ Há alguns anos, as multas ambientais – por aquilo que o código florestal brasileiro considera um crime ambiental – recaíam sobre o INCRA, que devia se responsabilizar por seu pagamento. No entanto, em função da grande quantidade de multas que eram aplicadas nos assentamentos de reforma agrária, o órgão do governo deixa de se responsabilizar pelas ilegalidades ambientais, repassando as multas para os próprios assentamentos. A organização dos assentamentos não apenas passa a fiscalizar a questão ambiental, como também se vê obrigada a elaborar uma forma de punição para os responsáveis pelos danos.

também distintas. De acordo com esse critério, a *Terra de Mato* deve ser mantida apenas nas áreas excluídas para roça.

A conversão de uma área de *Mato* em *Roça* pode ser compreendida, a princípio, como a culturalização da natureza – e de fato já o foi por inúmeros autores, como por exemplo, Klass Woortmann (1997). Este ponto de vista, que está ancorado em uma concepção ocidental acerca da natureza, considera a ausência de intervenção humana sobre a mata, em contraposição à presença plena do homem nos sucessivos processos de edificação da roça, como constituinte da postulada separação/conversão entre natureza e cultura. No entanto, não só a mata é um espaço culturalizado – na medida em que existe sob os critérios de um planejamento territorial humano específico e que, internamente, apresenta interações entre os seus elementos, também pensadas e interpretadas pelas pessoas, de acordo com os seus referenciais culturais – como também a roça, tida inicialmente como o território da cultura, é perpassada permanentemente pela natureza, quer seja nas situações nas quais o mato momentâneo e menos *brabo* (também cultural), impõe-se sobre a *terra de roça*, quer seja nos momentos nos quais os cultivos são hegemônicos. Nas situações de roças ocorre uma interação privilegiada entre o homem, através do trabalho, os fatores climáticos, e Deus, como pode ser apreendido na fala do Juvenal¹⁵.

Nós vamos deixar essa terra bem lisinha, sem nenhuma pedra e nenhum mato. Depois vamos plantar o arroz. Daí, se Deus mandar a chuva na quantia e na época certas, vai ficar tudo bem verdinho.

O passar dos anos e as mudanças da estrutura básica do assentamento, que são caracterizadas pelo loteamento e pelo investimento dos recursos governamentais para as atividades de produção, não causaram grandes alterações na diversidade de produtos gerados pelos moradores do Vale da Serra em suas *terras de roça*; no entanto, alteraram as quantidades.

Antes do loteamento, os próprios moradores estabeleceram os critérios para a divisão da terra para o trabalho. Estes acordos eram sempre firmados nas reuniões de diretoria que aconteciam aos sábados, e o quadro diretor era composto por representantes de todos os grupos. Nesta época, as poucas áreas planas da propriedade que podiam ser cultivadas com o

¹⁵ Aqui abrem-se parênteses para uma breve consideração que por falta de dados não pode ser aprofundada, mas que também não pode ser desconsiderada. Refiro-me à construção local de Deus, em relação a *brabo* e *manso*. Por sua onipresença, Deus pode oscilar entre os extremos máximos da brabeza e da mansidão. Aqui teríamos: *Deus brabo* = *castigo* em oposição ao *Deus manso* = *bênção*. Os mesmos elementos concretos podem ser ora bênção, ora castigo, como no caso concreto da chuva, que quando ocorre idealmente é *bênção*, e que quando falta ou ocorre em excesso é *castigo*.

auxílio de maquinário agrícola foram igualmente divididas entre todas as famílias. Também sob o argumento da falta de investimentos estatais que poderiam gerar condições para que as próprias famílias utilizassem as áreas planas, elas eram normalmente arrendadas para um vizinho proprietário de máquinas agrícolas. Em algumas famílias, as terras planas não arrendadas também podiam ser preparadas pelo dono do trator, em troca de parte da futura produção ou de serviços prestados ao proprietário do maquinário. Existiam ainda terras que eram lavradas com juntas de bois. Três famílias possuíam estas juntas, sendo que duas delas, além de lavrar a própria terra, eram solicitadas por outras famílias para efetuar o trabalho, que também era pago com dias de serviço ou com parte da produção. Excetuando-se as áreas planas e as demais parcelas de terras que não estivessem sendo ocupadas pelo gado, as outras poderiam ser preparadas por qualquer família que as ocupasse e cultivasse.

Atualmente, as lavouras, de atividade predominante mas não exclusivamente masculina, podem ser divididas entre as com culturas permanentes e as com culturas sazonais. Consideram-se permanentes aquelas em que há produto para ser colhido durante todo o ano, e sazonais, as com épocas de colheita específicas, como o milho e o feijão. Entre as permanentes, a predominância é das roças de mandioca. Em segundo lugar, muitas famílias também plantam a batata-doce. Todas as famílias cultivam estas duas raízes, pois isto é, inclusive, um imperativo moral camponês. Um indivíduo solteiro que não tinha roça com estes produtos era constantemente citado como inferior. “*A pessoa que não tiver trabalho pra manter nem mandioca, batata, não merece nem ser respeitada pela turmada.*”

Em relação às sazonais, o predomínio é o cultivo de milho. O grão, além de servir para o consumo das próprias pessoas e de poder ser comercializado, é um dos componentes principais da dieta das criações, principalmente das galinhas. Outra cultura prioritária é a do feijão, que normalmente é consumido internamente ou então é utilizado como elemento de troca entre as famílias. Embora exista a possibilidade de comercialização do feijão, esta não é parte das estratégias prioritárias.

Algumas famílias também cultivam: arroz, para consumo interno ou troca, contexto favorecido pela não valorização comercial da variedade cultivada; amendoim, para o consumo interno, e alho, prioritariamente para comercialização e, claro, também para uso próprio.

Ao invés de considerar a conversão de *terra de mato* em *terra de roça* como culturalização da natureza (Woortmann, 1997)¹⁶, sugiro considerar este processo como uma

¹⁶ O referido autor – único clássico da antropologia rural brasileira que aponta para a oposição *brabo/manso* – não explora este tema com dados empíricos que poderiam sustentar uma análise com profundidade, e que me permitiriam aprofundar o diálogo para além da compreensão implícita na expressão *culturalização da natureza*.

ampliação do universo de significação de dois domínios que são sempre, e ao mesmo tempo, naturais e culturais, ou vice-versa. Não que o camponês do Vale da Serra não conheça a fundo os elementos existentes em uma mata. Ao contrário, ele os conhece, utiliza-se deles e mesmo o que não tem utilidade prática é intelectualmente conhecido. A diferença está no nível de relações que estabelece com uns e outros elementos. Os elementos da *roça* que são “invocados” para relações diretas com as pessoas são muito superiores – e com graus de especificidade também maiores – àqueles estabelecidos com os elementos do *mato*, que, ao contrário da *roça*, são mais genéricos. O repertório de possibilidades de significação e de relação que o mundo oferece às pessoas é sempre muito superior ao que, efetivamente, cada grupo humano estabelece como significativo para se relacionar, e isto em qualquer que seja o domínio das relações. Mesmo no terreno das relações interpessoais e intergrupais, há pessoas e grupos sobre os quais se tem mais conhecimento e com os quais se relaciona mais do que com outros. Pode até haver uma hierarquização entre mais e menos importantes, o que não é o mesmo que negar humanidade àqueles sobre os quais se tem menos conhecimento, e com os quais um dado grupo humano concreto se relaciona menos. De acordo com este ponto de vista, as distinções entre natureza e cultura são de grau, e não de natureza. As distintas situações empíricas apontam ora para uma maior ênfase em natureza, ora para uma maior ênfase em cultura, com tendência para a busca permanente de um equilíbrio entre os dois domínios.

O que está em jogo no processo de conversão de uma para outra área é o *amansar o mato brabo*. O que era *brabo* torna-se *manso*. Torna-se e, para continuar *manso*, deve ser permanentemente mediado. Mas, mesmo assim, o *manso* sempre está permeado de *brabo*. A presença do *mato* ronda a *roça* durante todo o tempo, inclusive deseja-se que em momentos específicos ele volte à cena. Nos períodos de entressafra, o camponês do Vale da Serra vê com satisfação o *inço*¹⁷ tomar conta da *roça*.

A gente fica muito feliz quando o inço vem e cresce com toda a força. É sinal de que na época do plantio as plantas vão dar boas, vão dar fortes. Mas só nestas épocas mesmo. Porque na hora da roça a gente é que tem que falar mais alto, e se ele for daqueles difíceis de arrancar na enxada, a gente mete fogo nele.” (Garcia)

A *terra de roça* com *inço* pode ser considerada como uma situação na qual o *manso*, após ter se diferenciado de seu oposto, contém em seu interior um elemento ainda *brabo*, com

A referência à oposição aparece em seu texto de forma anexa a outros dois pares de oposições que, ao contrário do presente, recebem análise minuciosa, a saber: *quentefrio* e *fortefraco*.

¹⁷ Inço é qualquer tipo de mato que cresce espontaneamente na roça, quando esta não está sendo cultivada.

valoração positiva. No entanto não pode ser considerado um *brabo* da mesma ordem que o anterior, o da *terra de mato*. Em outras palavras, pode ser considerado como *brabo manso*. No entanto, caso a intenção seja manter a terra como de *roça*, não é permitido que o mato cresça além do limite que é classificado como *inço*, pois neste caso, a tendência da área em questão já estaria mais para *terra de mato* do que para *terra de roça*.

O fogo é um elemento de mediação central não apenas na manutenção da mansidão da *roça*, como também no processo anterior de conversão do *mato*. Dentre todos os elementos, o fogo é o mais *brabo*. Ele *amansa na marra. Amansa e mata*. Para se relacionar com algo de tamanha *brabeza*, não é possível que os homens – inicialmente *mansos* quando comparados ao *mato* e ao fogo – não adquiram também atributos de *brabo* para empreender tal tarefa. Além de tornarem-se *brabos*, uma série de procedimentos deve ser seguida. O procedimento inicial, que ninguém deixa de seguir, é utilizá-lo apenas na hora certa. Caso a mata ainda seja uma floresta, as primeiras e maiores árvores são derrubadas – atualmente – com motosserra, já que serão empregadas na edificação de casas, paióis, cercas, etc. Se a mata for apenas uma capoeira, o trabalho de derrubada se dará com foices e facões, e grande parte da madeira, aquela que faz bom fogo, será recolhida para servir como lenha nas residências. O fogo não é aplicado nesta primeira etapa por alguns motivos: não teria como ser controlado, comprometeria a qualidade das melhores madeiras e não daria conta de queimar estas mesmas árvores cujas madeiras ficariam apenas comprometidas. Sem a mediação do fogo para enfrentar o *mato*, é o homem que deve ser ainda mais *brabo* e empreender a derrubada com o auxílio das ferramentas¹⁸.

Depois que as árvores de grande e médio porte foram cortadas e tiveram as suas partes úteis retiradas, o restante do material é deixado no próprio lugar para secar por alguns dias. Já seco, chega a hora certa para o emprego do fogo. Nesse momento o principal cuidado está em preparar aceiros¹⁹ bem feitos, com largura suficiente para evitar que as chamas ultrapassem a área que se deseja queimar. No Vale da Serra, margeando a cerca da área indígena vizinha, os aceiros eram desproporcionais em relação ao tamanho da queimada. Eles eram sempre muito

¹⁸ Existe um plano de relação entre os homens e as suas ferramentas, que envolve muitos perigos, mas que não podem ser considerados por falta de dados; no entanto, ficou nítido durante a pesquisa de campo que a relação vai além do domínio da técnica de manipulação adequada. O que foge ao propósito do presente tópico, e que pôde ser observado, é a diferenciação existente entre ferramenta e arma. A mesma ferramenta, quando afiada de modos distintos, pode ser uma ou outra coisa. O dono de uma ferramenta afiada a ponto de se tornar muito pontiaguda – especialmente os facões – pode ser acusado de ter intenção de ferir alguém. As ferramentas utilizadas exclusivamente para o trabalho não devem ser pontiagudas.

¹⁹ Os aceiros são feitos nas áreas limites da queimada. Consistem em derrubar e retirar toda a vegetação inflamável para que a terra fique nua, impedindo que o fogo passe desta área. A largura dos aceiros depende do tamanho da queimada e da quantidade de material para ser queimado existente na área.

mais largos e feitos com mais cuidado do que aqueles feitos nos lados opostos ao da área indígena, porque os moradores temiam que o fogo passasse para a terra *Kaingang* e desencadeasse uma guerra com os *bugres*.

Após a queimada, começava o trabalho de retirada dos maiores tocos que restaram, para, em seguida, preparar a terra para o plantio. Caso a terra fosse plana, e a família responsável tivesse recursos suficientes, poderia pagar para o Pedrão – um dos proprietários vizinhos – arar a terra com trator, ou ainda, trocar o serviço de Pedrão por dias de trabalho em sua propriedade, caso especial de uma família que mantinha estreitos laços de amizade com ele. O mais comum, no entanto, era a utilização de juntas de bois. Aqui, mais uma vez, um elemento *brabo* – previamente amansado – é utilizado como mediação em um contexto mais abrangente, no qual *brabo/manso* é também o valor central. Também o fogo deve ser considerado como um mediador *brabo* deste contexto.

FIGURA 14 – *TERRA DE MATO*



2004.

FIGURA 15 – *TERRA DE ROÇA*

Com inço = *brabo manso*. Sendo preparada para o plantio manual de arroz da variedade de terreno seco, 2004.

2.2 BICHO DO MATO E ANIMAL DE CRIAÇÃO

Este é mais um contexto no qual a relação entre *brabo* e *manso* emerge dos dados empíricos. Em princípio, o bicho do mato é *brabo*, enquanto os animais de criação são *mansos*. O porco do mato, ou porco dos índios, do mato dos índios, é fisicamente muito semelhante aos porcos que são engordados para o consumo humano; no entanto, as suas características “comportamentais” são bem distintas.

O porco – pela carne e demais subprodutos, como a banha – é o principal animal criado para o consumo da família ou para o comércio e a troca internos no assentamento. Às vezes, dependendo do tamanho da criação, alguns animais também são engordados e vendidos fora do assentamento. Na época anterior ao loteamento, quando era exagerada a proximidade entre os barracos, os animais sempre foram motivo de conflitos, pois estragavam as pequenas hortas que uma e outra família faziam. Os porcos são criados de diferentes modos: soltos ou presos em corda – como se estivessem encoleirados. Quando o animal revolve e transforma em lama toda a terra da área que a corda lhe permite alcançar, o desenho formado é o de uma circunferência perfeita. Outra forma de criação é a contenção em chiqueiros de madeira construídos pelos próprios moradores. No assentamento, a variedade suína preferida é aquela

que fornece mais banha, diferentemente das grandes criações comerciais, cuja prioridade é a grande quantidade de carne. Como o foco da comercialização não é a banha suína, a escolha de uma variedade não valorizada comercialmente demonstra que a criação de porcos é voltada para o consumo interno.

Sangrar o porco é um evento que exige um planejamento bastante antecipado. Conforme o tamanho do porco, é determinada a quantidade de pessoas necessárias para o trabalho, sempre selecionadas entre parentes e amigos mais próximos. Quando o porco atinge o tamanho considerado satisfatório para ser abatido, seu dono conversa com as pessoas solicitadas para participar da atividade e com todos os outros moradores e potenciais compradores dos pedaços do animal. No dia do sangramento, muitas pessoas de famílias afins se reúnem para a atividade, que guarda certo valor de festividade, visto que já durante o processo os miúdos do animal são consumidos.

Mesmo sendo uma atividade bastante comum para os homens do assentamento, sangrar o porco não pode deixar de ser considerado como um contexto no qual o homem torna-se *brabo*, visto que o animal, *manso* quando comparado aos *bichos do mato*, torna-se *brabo* na iminência da morte. Neste sentido, esta carga passa para o homem que vai sangrá-lo.

Outro dado relevante para a compreensão de *brabo/manso* durante este evento é a presença do cachorro que guarda o terreiro da casa²⁰. Quando se está *carneando* o porco, deve-se ter muito cuidado na hora de retirar os órgãos para não amargar a carne. Junto do fígado encontra-se uma bolsa de fel. Caso esta bolsa estoure, a qualidade da carne fica comprometida. A bolsa é atirada ao cão escolhido para que, ao ingeri-la, torne-se mais *brabo*. O aumento da potencialidade de brabeza é atribuído à ingestão, pelo cão, de um órgão que ainda contém *sangue* fresco, como também pelo amargor do fel. Normalmente o cão escolhido é aquele que apresenta melhores características para caça e cuidado do terreiro.

Após constatar a repetição deste ato por diversas vezes, evidenciou-se a centralidade dos cães na cosmologia acerca de *brabo/manso*. As variações situacionais que envolvem a oposição na relação com os cachorros são grandes, e talvez na figura deles se encontre a maior proximidade com o ideal de equilíbrio que caracteriza a própria essência dos sujeitos do universo pesquisado. Aos cães é conferido o lugar exato de elemento de mediação entre o interior e o exterior dos terreiros circundantes das residências. A eles é negada qualquer possibilidade de deslize em relação às situações adequadas para tornar-se *brabo* ou *manso*. Para caçar – atividade que cada vez tem menos vitalidade no assentamento – o cão deve ser

²⁰ Todos os terreiros possuem cães.

brabo, no entanto, apenas no exato momento em que identifica e se depara com o *bicho do mato* que deve ser caçado. Também deve ser *brabo* durante a aproximação de pessoas estranhas ao terreiro, mas *manso* com os familiares ou conhecidos do morador. No interior do terreiro, em convívio com outros *animais de criação*, deve ser extremamente manso, sem jamais atacá-los; no entanto, sob o comando do dono, deve instantaneamente adquirir *brabeza*, fato bastante comum quando a mulher da casa resolve matar uma galinha²¹ para cozinhar. Neste momento, mesmo sem receber ordens, e pelo simples fato de perceber qual é – dentre várias – a galinha escolhida, ele investe apenas sobre ela até conseguir pegá-la, sem, contudo, matá-la, tarefa que cabe à mulher ou a alguma de suas filhas, que concluirá o processo destroncando o pescoço da ave.

Como se percebe, todas as vezes que entra em contato com o *brabo*, o cão deve assumir esta característica e, ao contrário, ser manso na maioria das vezes que está em contato com o *manso* do interior, ou dos frequentadores conhecidos do terreiro. Mais uma vez a associação entre *manso* e o maior grau de conhecimento se enfatiza. Aqui também se salientam contextos nos quais é necessário manter o *brabo* e o desconhecido para além dos limites da vida cotidiana da casa e de seus arredores mais imediatos. Para que o cão realize a sua função, ele é permanentemente treinado.

Da mesma forma como porcos do mato são parecidos com os porcos da criação, um jacu, ou uma jacutinga, também são muito parecidos fisicamente com uma galinha, mas ao mesmo tempo são diferentes no “modo de ser”. Existem também aqueles animais que não são do mato, mas que vivem de um modo muito solto e sem controle, como os do mato, ou então têm na *brabeza* uma semelhança com o jeito de ser dos bichos do mato. O boi²² é um dos

²¹ Na maioria dos terreiros das casas, desde a época dos barracos, há muitas galinhas caipiras, mantidas principalmente pelas mulheres. As aves são alimentadas à base do milho produzido no próprio local e o seu consumo ocorre sob a lógica de uma equação entre a produção de ovos, a quantidade de machos e fêmeas e a quantidade geral. Em uma situação normal sempre há carne e ovos para a alimentação humana. Como regra geral, para que uma destas aves seja abatida para o consumo, ela deve estar com idade avançada (embora a carne seja mais dura), ou, mesmo ainda jovem, não ser considerada boa poedeira. A carne dos galos é menos apreciada que a das galinhas; no entanto, como a quantidade de galos necessária para se manter um plantel satisfatório é menor que a de galinhas, se o número de galos é elevado eles podem ser consumidos ainda jovens. Nessa fase, não existem diferenças significativas entre a carne do macho e a da fêmea.

²² O gado de leite – que, atualmente, e somado com a renda do Bolsa Família e pensões do INSS, supre o vazio deixado pelo fim da relação com o *dono do gado* – é a principal atividade produtiva geradora de renda dos moradores. Inversamente proporcional à distribuição do trabalho por gênero na lavoura, a ordenha das vacas é realizada prioritária, mas não exclusivamente, pelas mulheres, sendo que o comércio do leite é feito pelos homens. No entanto nas famílias em que não existe figura masculina em idade adulta, a mulher desempenha todas as atividades sem maiores problemas. Aqui, como no geral da produção – tanto a direcionada ao consumo interno, quanto a que visa à comercialização –, a diferença entre a época anterior e a posterior ao loteamento é estritamente quantitativa, visto que o leite era e continua sendo o produto do assentamento mais valorizado pelo mercado local. Até 2007 o leite era vendido pelas unidades familiares e cada uma possuía entre uma e quatro vacas leiteiras. Após o loteamento as unidades familiares se associaram e a quantidade de vacas por família

exemplos. O boi do pasto, que é extremamente *brabo*, é muito diferente dos bois utilizados no serviço da roça, ou das vacas para ordenha, que são amansados desde terneiros e novilhas. Entretanto, não basta amansar, os bois também devem ter sangue de boi *manso*, caso contrário perde-se tempo tentando educá-los. Nessas situações o gado só é útil quando abatido, para comer ou vender a carne. Atualmente não existe gado *brabo* no assentamento, mas, na época em que o assentamento tinha parte arrendada, podia-se observar esta diferença. Agora, caso um boi novo não mostre *sangue de manso*, e não se adapte ao contato com as pessoas, ele é trocado com um proprietário vizinho conhecido por Zaga. Como é criador de gado de corte, as qualidades “comportamentais” do boi não importam.

Neste ponto explicitam-se mais uma vez as relações entre o intrínseco e o adquirido acerca do tipo de sangue que o animal possui. As manipulações entre *brabo* e *manso* são possíveis apenas com os elementos com potencial para tal.

Não são apenas os animais que diferem entre si. As relações que as pessoas mantêm com eles, seja no caso dos bichos *brabos*, seja com os *mansos*, também são diferentes de acordo com cada pessoa. Por exemplo, durante o preparo dos bois *mansos* para canga, alguns assentados empreendem um trato *manso*, que visa a amansar o boi, enquanto que outros, com a mesma finalidade, o tratam de um jeito *brabo*. Como tudo no assentamento, esse procedimento também é publicizado, e é comum a divergência entre as opiniões. “O (...)”²³ *trata os bois dele à base de coice, como se isso adiantasse alguma coisa. Onde é que já se viu querer deixar a criação mansa sendo bruto com ela?* E o contraponto: “O seu (...) é um bom

passou a variar de cinco a quinze. O leite também é consumido internamente, mas não são raras as situações nas quais toda a produção é destinada ao comércio. O consumo interno e *in natura* é priorizado às crianças, mas os adultos também o consomem beneficiado como coalhada, ou então – preparação muito apreciada – misturado com biju de farinha de milho, que é comprado no mercado local. O gosto pela carne de porco é hegemônico ao gosto pela carne de gado. Nas situações que presenciei e das quais até participei como protagonista, *sangrando* o porco ou durante o abate do gado, a evidência da preferência pelo consumo da carne do primeiro, em comparação com a do segundo, se impõe aos sentidos de forma geral. Ambos os atos mobilizam muita gente, havendo uma variação imposta pela conjuntura: no caso do sangramento do porco estavam presentes apenas familiares e amigos convidados, enquanto que no abate do gado havia representantes de todos os grupos da estrutura organizativa, visto que o animal era destinado ao coletivo do assentamento. Desde o início das sucessivas etapas do sangramento do porco, os participantes vão ficando com água na boca. Enquanto uns se responsabilizam diretamente por sangrar, raspar e carnear, outros vão preparando o fogo que servirá para derreter a banha e também assar os miúdos que serão consumidos durante a produção da banha. No abate do gado, ao contrário, o processo – que se inicia com o sangramento, passa pela separação da pele do animal do tecido muscular e culmina com o “carneamento” – gera, nos participantes, uma sensação de mal-estar. Nas três vezes que acompanhei este processo, a única família que consumiu a carne na refeição do mesmo dia, e durante a noite, não possuía outra carne para comer. A maioria das famílias vai consumir a carne do gado apenas alguns dias após o evento, pois a sensação de mal-estar gerada demora para sair do corpo.

²³ Como no decorrer do trabalho existem muitas descrições de contextos que apresentam implicações éticas em relação à nomeação dos sujeitos, optou-se por padronizar a redação omitindo os nomes, ou alterando-os, independentemente do valor da situação.

homem, mas lidar com boi não é assim. Ele fica de muita manha com o boi, ele vai ver só. Daqui a pouco é o boi que monta nele.”

FIGURA 16 – BOI MANSO I



Preparo de terneiro para canga, 2004.

FIGURA 17 – BOI MANSO II



Bois adultos de canga para tração de carroça, 2004.

FIGURA 18 – BOI MANSO III



Assentado que empreendia a pedagogia do brabo para educar os seus bois, lavrando, 2004.

FIGURA 19 – BOI MANSO IV



Demonstração extrema de boi manso. Várias famílias me convidavam para montar em seus bois para comprovar que eles eram mansos. Afirmar que se podia montar no boi era prova cabal de boi manso, como também de competência no processo de educação empreendida. Mesmo bois considerados mansos não toleram servir de montaria. O fato de eu ser morador de um grande centro urbano também potencializava esta situação, visto que os moradores das grandes cidades são tidos como indivíduos mais frágeis que os camponeses do Vale da Serra. Não eram raras as situações nas quais eu me percebia sendo alvo dos mesmos cuidados destinados pelos homens às suas mulheres e crianças. Este fato será objeto de análise no tópico final do capítulo, quando se apontará para uma compreensão nativa que classifica os moradores das grandes cidades como pertencentes ao extremo manso da oposição. Em outras palavras, a “mansidão humana”.

FIGURA 20 – BOI MANSO V



Era com orgulho que os donos destes bois mostravam seus animais. Sr. Ireño, que aparece na foto, provava que seu boi era manso de outro modo considerado extremo – e perigoso, caso o boi não fosse tão manso quanto aqueles que se podiam montar. Ele dizia que podia passar por baixo dos seus bois sem correr risco algum. Uma das maiores ofensas que eu cometi durante a estada em campo, posteriormente corrigida, foi faltar ao encontro marcado para fotografar o Sr. Ireño com os seus bois mansos, 2004.

FIGURA 21 – PEDAGOGIA DO *BRABO/MANSO* I

Filha do senhor Ireno, acompanhada de seu irmão mais novo, ordenhando uma vaca. Atividade que requer que os animais também sejam mansos, 2009.

Uma diferença evidente entre as onze famílias e os militantes do MST, antes do gado da arrenda ser retirado do Vale da Serra, era justamente a relação que uns e outros mantinham, respectivamente, com o *gado*, e com o *boi*. A separação entre *gado* e *boi* é ilustrativa no tocante a *brabo* e *manso*.

Tanto na época em que os antigos moradores ainda trabalhavam para o proprietário da fazenda, quanto depois, na época da arrenda do pasto, a predileção destas famílias pela atividade de peão de *gado* era notória. A diferença entre o *gado* (da criação extensiva para corte) e o *boi* (animal companheiro nas atividades da agricultura) é radical. Como descrito anteriormente, o termo *boi* confunde-se com a ideia de *manso*, enquanto *gado* confunde-se com *brabo*.

Diferentemente do *boi*, o *gado* jamais é amansado, visto que são muitas cabeças criadas soltas no pasto e, nos lugares onde há esta possibilidade, também em combinação entre pasto e capoeiras de mata. O *gado* torna complexa a oposição entre *bicho do mato* e *animal de criação*, já que ao mesmo tempo que é considerado um animal de criação, também

é *brabo* e vive mais próximo à *terra de mato*, enquanto que os *animais de criação*, em sua maioria, vivem mais próximos aos terreiros das casas.

Coletivo *brabo* que impede qualquer possibilidade de relação sem mediações concretas entre homem e *gado*, esta modalidade de criação implica outra relação entre *brabo* e *manso*, a saber: o cavalo²⁴. Assim como o *boi*²⁵, o cavalo é educado ainda na fase juvenil e, também como no caso da “pedagogia do amansar” o *boi*, pode ser educado a *gritos* e *coices*, ou então, *na manha*. O cavalo, se *manso* para com as pessoas, também é, por ser animal, *brabo* na relação com o *gado*.

Novamente uma situação na qual um animal *manso/amansado* é mediador que se torna *brabo*, em um contexto relativo a *brabo/manso* mais abrangente.

Cavalo e *peão* formam um conjunto *brabo*, no qual um não tem sentido sem o outro. Quando os peões estão cercando ou conduzindo o *gado*, a força e a proteção que o cavalo garante ao homem são complementadas por vários tipos de gritos – diferentes uns dos outros – do peão que conduz a montaria. As únicas situações nas quais o homem entra em contato com o *gado*, sem a mediação do cavalo, são aquelas em que a mediação entre um e outro é feita pelas mangueiras, comumente edificadas com madeiras oriundas das *terras de mato*. Mas, mesmo nestas, é o conjunto cavalo-peão que conduz o *gado* até o interior destes currais. As mangueiras são construídas para que se tenha um controle sobre o *gado* de modo individual, seja para acompanhamento dos aspectos sanitários, seja para realizar contagens precisas e marcações.

Após o fim do arrendamento do pasto, esta atividade deixou de existir; no entanto, ainda reverbera naquelas famílias cujos homens dedicaram a vida a conduzir o *gado* pelo

²⁴ O cavalo é um animal de extrema importância no cotidiano do Vale da Serra. É utilizado como meio de transporte para percorrer as grandes distâncias interiores da área, para o trabalho na terra e – o era – para o trabalho na lida com o *gado brabo*.

²⁵ O contato entre pessoas, *boi* e *cavalo* abriu caminhos a um universo de conhecimentos acerca das relações entre natureza e cultura ao qual não tive acesso detalhado, pelo fato de ter emergido, como questão, apenas na semana final da pesquisa de campo. Ao presenciar uma discussão referente às vantagens e desvantagens de lavar a terra com o arado sendo conduzido por um *boi*, ou por um *cavalo*, as pessoas se dividiam e, enquanto uns afirmavam que o *cavalo* era *mais entendido* – tanto na relação com a pessoa que o conduzia, quanto em relação aos diferentes tipos de trabalho – outros retrucavam exaltando a *força* do *boi*, aliada ao seu *entendimento*, ainda que menor do que o do cavalo. Esta opinião novamente foi rebatida, ao se afirmar que o cavalo é menos, mas também é muito *forte*. Após este fato, e em poucos dias, muitas falas recorrentes e referidas aos animais, que até então soavam como banais, ganharam outros contornos. A que mais me marcou versava sobre um cão. Um assentado separado da esposa, que morava sozinho e que não se considerava num momento muito adequado de sua vida, atribuía tal má sorte a uma suposta injustiça que havia cometido com seu antigo cão. Segundo ele, ao interpretar mal a atitude que seu cachorro teve para com ele mesmo, só restou como opção matar o animal, julgando que, caso não tomasse tal medida, estaria criando no próprio terreiro um traidor. Com o passar do tempo, a interpretação que conduziu ao desfecho da ação foi se modificando, e ele, certo de que tinha cometido uma enorme injustiça, estava, como castigo, pagando pela atitude precipitada. Não é necessário enfatizar que estas relações entre pessoas e animais merecem ser pesquisadas.

pasto. Outras atividades de lazer, apesar de não realizadas exclusivamente pelas pessoas que trabalham com o gado, são naturalmente associadas ao trabalho de peão de gado, como as competições de laço e os rodeios. Seu Abelardo possui muitos troféus e roupas especiais para participar destas competições. Todo visitante que chegue a sua casa e que ainda não conheça estes itens, é abordado por seus filhos, os quais, com orgulho, demonstram as façanhas do pai.

FIGURA 22 – GADO *BRABO* I



Momento no qual o gado, no pasto, investe sobre o Gusto, peão de gado, 2004.

FIGURA 23 – GADO *BRABO* II



Peão de gado tocando o gado no pasto, 2004.

FIGURA 24 – PEDAGOGIA DO *BRABO/MANSO* II



Filho do senhor Elias brincando/treinando laçada de gado. No presente caso, uma vaca (boi manso), 2004.

FIGURA 25 – PEDAGOGIA DO *BRABO/MANSO* III



Novamente o filho do senhor Ireno. Agora, mesmo que ainda sob o olhar atento da mãe, dando os primeiros passos para ir além da característica “feminina” da infância. Na sequência do registro, ele derrubou o terneiro para demonstrar a sua *valentia*, 2009.

FIGURA 26 – MEDINDO *BRABEZA*

2004.

As três fotos anteriores demonstram situações nas quais, sem a mediação do cavalo e da mangueira, o homem entra em contato direto com o *gado*. O *manso* jamais pode entrar em contato direto com o *brabo* sem sofrer as consequências de tal aproximação. Desta forma, antes que o contato exista, é necessário que o homem embrabeça. Esta possibilidade – que não existe para todas as pessoas, já que umas serão eternamente *mansas* – é desenhada desde a infância, como mostram as fotos dos filhos do senhor Elias e do senhor Ireno, que bastante novos já empreendem os primeiros passos rumo ao contato com as “situações *brabo*”. Nesta fase da vida, as crianças são postas em contato com animais que os adultos sabem que são *mansos*. Com idade mais avançada, por volta da adolescência, e já sem o cuidado mais próximo dos pais, os próprios meninos arriscam as primeiras montarias, mas ainda não no *gado* que tende para o extremo da brabeza²⁶, e sim em alguns que também não são dos mais *mansos*, visto que não haveria nenhum sentido em desafiar a brabeza de um boi que, justamente, não é *brabo*.

²⁶ Por mais que no pasto não exista um conhecimento do *gado* – em relação ao seu *jeito de ser* – tão específico quanto aquele relacionado com o *boi*, os peões de gado sabem dizer, dentre todos, quais são os *gados* mais brabos, quais são os mais teimosos, os mais obedientes, e ainda, quais se destacam como mais mansos, que podem, inclusive, vir a ser convertidos em *bois*, mas apenas nas situações nas quais o contato direto com o homem não ocorra.

Quando adultos, aqueles homens que passaram por todas as fases precedentes desafiam o gado verdadeiramente *brabo*. O objetivo ideal da prática do rodeio²⁷ é subverter a ordem dada, e o homem que se tornou *brabo* tenta, pelo contraste consigo mesmo, submeter o *gado* reconhecido publicamente como *brabo* a um patamar de brabeza inferior ao seu. Concretamente isto não acontece, e o máximo de proximidade com o ideal acaba sendo a medida – de modo e tempo – que o homem consegue suportar a brabeza do *gado*.

Outra prática comum no Vale da Serra, que empiricamente demonstra a não essencialização, a oscilação e a manipulação das categorias *brabo* e *manso*, refere-se a algumas tentativas de cruzamentos entre alguns *bichos do mato* e *animais de criação*.

Existe uma variedade de galo que é conhecida, pela sua brabeza, como *galo índio*. Este é o galo que *morre mas não corre*. Naturalmente *brabo*, o *galo índio* não tolera ver outro galo invadindo o espaço do seu terreiro. Caso isto aconteça, ele ataca o invasor, que corre ou morre. No caso de ambos os galos serem *índios*, a luta não termina enquanto um dos dois não tiver morrido. As chances dos conflitos entre galos ocorrerem é reduzida, visto que é comum vê-los presos em pequenos viveiros, ou, ainda, amarrados por cordões.

FIGURA 27 – GALO ÍNDIO



Mantido preso por um cordão, 2004.

Para que o *galo índio* torne-se ainda mais *brabo*, as pessoas tentam efetuar o cruzamento dele com o jacu, ave da família das galinhas e *bicho do mato*. Não observei

²⁷ Nenhum tipo de acessório é colocado no gado para que ele se torne mais *brabo*. Os animais que servem de montaria são selecionados como sendo os mais *brabos* dentre todos os outros. Característica notória do *gado brabo* é justamente o fato de o animal não tolerar servir de montaria. Com valor mais burlesco do que efetivo (já que a mordida é fraca), algumas pessoas mordem o rabo do *gado* para dar a entender que isso aumentaria a brabeza do animal.

nenhum caso concreto do cruzamento entre as duas aves, mas esta prática é relatada como bastante comum. Outra tentativa frustrada de alguns assentados é a de manter o jacu como *animal de criação*. Segundo o senhor João, pode-se tentar criar o jacu no terreiro de todos os modos possíveis – como ele próprio já fez –, mas nunca haverá êxito. De acordo com ele, enquanto o jacu é pinto, ele até convive no terreiro, mas à medida que vai crescendo o *sangue de bicho do mato fala mais alto e ele sempre acaba partindo para a terra de mato, que é a legítima casa dele*.

2.3 OS BUGRES: RAÇA DE GENTE BRABA

Em relação aos grupos humanos, seja nas relações interpessoais, seja nas relações das pessoas com o meio ambiente e com os animais, existe um contínuo de *brabeza/mansidão* edificado localmente que classifica as experiências de vida dos vizinhos indígenas, passando pelos próprios sujeitos do Vale da Serra e chegando aos moradores dos grandes centros urbanos.

O primeiro contato entre as pessoas do assentamento como um todo – visto que os representantes das casas já o haviam tido anteriormente – e os *Kaingang* ocorreu logo após a chegada na área.

O *Kaingang* não tem a sua especificidade reconhecida enquanto povo e é visto como o índio genérico, o mesmo com que as pessoas do assentamento tinham contato quando residiam no Paraguai.

Vieram com um caminhão lotado de índios. Pararam na sede do acampamento e nos avisaram que eram os nossos vizinhos, que aquela mata era deles e que a nossa terra era nossa. Falaram também que gostavam de conversar e que, caso tudo permanecesse como deveria permanecer, nós aqui e eles lá, o convívio seria de harmonia, nos convidando até pra jogar futebol na terra deles. (Seu Jacinto).

Sempre que os índios apareciam como tema das conversas, fosse quando eu mesmo perguntava sobre eles, fosse quando a própria conversa os trouxesse como tema, como no caso da reserva de mato, muitas pessoas me contavam histórias que as uniam aos índios através de laços de parentesco. Com uma recorrência impressionante, as histórias tinham a

seguinte sequência: “o meu bisavô caçou uma índia a laço e cachorro no mato, a trouxe para casa, a amansou e acabou casando com ela, sendo assim eu sou bisneto de índios”. Além dessas histórias, em outras também recorrentes, como a narrativa do senhor Aristides, as pessoas afirmavam que atualmente o índio não é mais deste tipo que era acuado a cães nas matas, e que atualmente os índios estão mais mansos, que suas tribos estão ficando cada vez mais civilizadas, estudando, lendo a palavra de Jesus. Dessa forma, para os agricultores do “Vale da Serra”, o índio transita entre os polos *brabo/manso* e *brabo/civilizado*. Transita, pois vários outros elementos levam a compreender que, para os moradores do acampamento, os índios sempre trazem consigo a potencialidade de tornarem-se bravos, por mais contatos que possam vir a ter com o outro extremo da oposição. Esta reflexão que atribui ao índio uma oscilação entre *brabo* e *civilizado* é comum para a maioria das pessoas do assentamento, e já emergiu na primeira conversa que tive com o senhor Jucileu, ainda no momento em que eu pedia a ele autorização para efetuar a pesquisa. Ao explicar quais eram os objetivos de minha pesquisa – e à época ainda eram relacionados à investigação das formas de relações entre Sem-Terra e *Kaingang* –, o senhor Jucileu já começou a me explicar o que era o índio, narrando precisamente o que depois veio a ser confirmado por vários outros assentados, a saber: a já citada oscilação entre *brabo* e *civilizado*. Todas as vezes nas quais os índios se manifestam de acordo com o esperado pelos camponeses como sendo o padrão de comportamento mais adequado para as distintas situações, o índio é tido como *civilizado* e este fato nunca passa em branco sem ser posteriormente comentado. Ao contrário, toda vez que o índio apresenta um padrão de comportamento diferente daquele que o camponês do Vale considera como sendo o mais correto, ele é interpretado como *índio brabo*, do mato. Uma variação deste padrão ocorre quando o índio surpreende as previsões dos moradores do Vale, que imaginavam que o índio se portaria como *brabo*, e ele se mostra *civilizado*. Um evento privilegiado para a percepção desta oscilação – mais de interpretação dos camponeses do que dos próprios padrões de conduta dos indígenas – foi o torneio de futebol que ocorreu na comunidade da Barra Preta. Neste torneio, além dos times da comunidade local e do Vale da Serra, também participariam três times *Kaingang*. No trajeto de ida a Barra Preta, como ocorreu em várias situações nas quais se previa perigo, os moradores do Vale me deram muitas dicas e conselhos para que eu não me machucasse. Nesta ocasião todos os conselhos giravam em torno do cuidado que eu deveria ter na hora em que nosso time jogasse contra o time dos *bugres*. Segundo eles, os índios eram muito ruins de bola, e o que sabiam mesmo era jogar duro, chutar as canelas e brigar contra os outros times. Para a surpresa de todos, e o time do Vale da Serra já ganhara duas vezes este mesmo torneio, quando se iniciou a primeira

partida contra os *Kaingang*, eles botaram a bola no chão e, com um bonito toque de bola, golearam por quatro a um o time do assentamento, eliminando-o do torneio. Após o término da partida, levando-se também em conta comentários que mencionavam falhas individuais de uns, falta de inspiração momentânea de outros, o que mais teve ênfase nas conversas foi justamente a surpresa causada pela “evolução” do futebol *Kaingang*. Como não poderia deixar de ser, esta melhora no esporte foi colada ao constante processo de civilidade pelo qual o *bugre* está passando. No entanto, mesmo sendo eliminados na primeira partida, e como ainda havia outras modalidades de disputa as quais contariam com a participação dos assentados – como o torneio individual de cobrança de pênaltis – todos ficamos na Barra Preta até o anoitecer. No transcorrer da tarde várias outras situações concretas iam acontecendo, e o contraponto interpretativo do *índio brabo* não demorou a aparecer. Em um chute torto de um jogador, cuja bola atingiu o rosto de uma criança *Kaingang* que assistia à partida, nenhum adulto indígena fez menção de socorrer a criança, que permaneceu algum tempo deitada e chorando, mas, logo após, já estava correndo e se divertindo novamente. Não demorou, e esta suposta falta de cuidado dos indígenas para com os seus filhos foi interpretada como sendo coisa de *bugre*, de *brabo*. Outra situação que também foi remetida ao mesmo valor foi quando no fim da tarde, ao esfriar, os indígenas iniciaram uma fogueira que, pelo fato de o solo da área ser coberto por finas folhas de *Pinus*, se expandiu para dentro da área de reflorestamento, dando algum trabalho para controlar as chamas.

FIGURA 28 – NO TORNEIO DE FUTEBOL



2004.

Dentre os elementos que podem – momentaneamente – fazer com que os índios tornem-se *brabos*, um dos mais citados é a cachaça. “*Quer ver um índio brabo como aqueles de antigamente, dê cachaça pra ele tomar!*” (Osmair). Essa potencialidade crônica ao mundo dos brabos é explicada pelo sangue de índio. O índio é brabo por natureza, a *terra de mato* (que faz fronteira com o assentamento) é dos índios, os *bichos do mato* também são dos índios.

Resumindo, para as pessoas do acampamento, os índios transitam pelos polos da oposição no sentido *brabo/manso*, *brabo/civilizado*, mas têm uma potencialidade crônica para voltar – momentaneamente – a serem brabos, e isso se explica pelo sangue que trazem nas veias, sangue de índio.

As pessoas afirmavam constantemente que um índio era índio quando estava no mato. O mato representaria o lugar em que o índio se sente bem, juntamente com todos os seres vivos da floresta. Essa compreensão da forma de relação que os índios têm com o mato é ilustrada nas palavras de um agricultor.

O Governo e o INCRA são engraçados. Quer ver como eu dou um exemplo de que eles mesmos descumprem as leis feitas por eles? Olha: uma vez nós estávamos reivindicando uma terra que era próxima ao Parque Nacional do Iguaçu. Sabe o que os representantes do governo nos diziam? Que pegado ao parque jamais poderia sair um assentamento de reforma agrária, para que o parque pudesse ser mais bem preservado. Aí, esse mesmo INCRA nos tira do acampamento onde estávamos e nos traz pra onde? Pra uma terra pegada a uma terra indígena. Mas, meu Deus, será que estes caras não sabem que o índio e a natureza são a mesma coisa? Como não pode ter um assentamento pegado ao parque e pode ter um pegado aos índios? Isso não dá. E pior, vai acabar causando conflito, porque os porcos do mato dos índios não sabem o que é cerca, eles sempre vão vir pra nossa área pra arruinar nossa plantação. Daí a gente mata e o índio se ofende porque mataram o porco deles. (Senhor Valdislei).

Dois situações são centrais para o enquadramento do índio no termo *brabo*. A primeira é em relação ao que é considerado a própria *brabeza* do índio. Para os moradores do Vale da Serra, não havia necessidade de os índios chegarem a sua área com aquele contingente de indivíduos, além do que, na ótica dos agricultores, *brabos*. Segundo eles, nunca tiveram qualquer intenção em relação à terra indígena, assim como evitavam ao máximo precisar cruzar a cerca que separa as duas áreas. A atitude dos *Kaingang* foi entendida como sendo natural à brabeza do índio.

A segunda situação, e que para os sem-terra embasa a primeira, é o pertencimento do índio ao domínio da natureza selvagem. Sob este ponto de vista, os índios se relacionam com

elementos da natureza que podem ser apenas conhecidos, mas não servem como pares de relação. O que está em jogo é a distinção da escolha dos pares para o estabelecimento de uma relação de reciprocidade.

De um determinado ponto de vista, a leitura que os sem-terra fazem sobre os índios pode ser considerada pejorativa. Sob outro ângulo, essa representação do índio *brabo* confere legitimidade à causa indígena. Diferentemente dos moradores dos grandes centros, que afirmam que o índio deixou de existir pelo fato de o modelo romanticamente idealizado não ser encontrado nos estados do sul, já que agora usam roupas e têm relativo acesso aos bens de consumo modernos, os sem-terra, pelo único motivo de terem um contato concreto com essa coletividade, conseguem perceber que o fato de um índio dirigir um carro, ou jogar uma partida de futebol, não faz com que ele deixe de ser índio. Essa sociologia sem-terra é remetida aos elementos de sua cosmovisão, o que gera a caracterização do *Kaingang* atual como transitando entre os polos da oposição *Brabo/Manso*.

A relação entre as pessoas das duas áreas se dá, atualmente, de forma pacífica, mas, da mesma forma que existe a potencialidade de o índio ficar *brabo*, o conflito também é algo em potencial, que, segundo os sem-terra, pode ser desencadeado, caso alguns detalhes não sejam observados e evitados: (a) oferecer cachaça; (b) entrar na terra indígena para cortar madeira de seu mato; (c) caçar os animais do mato dos índios; (d) referir-se a um índio de forma inadequada. Atualmente um *Kaingang* vem de tempo em tempo até o acampamento para vender utensílios como balaios, peneiras, etc. O modo de se referir a essa pessoa é de extrema importância e revela como a prática dos agricultores está colada à representação que constroem sobre os índios.

Aqui no acampamento nós costumamos chamar os índios de bugre, mas em hipótese alguma nós nos referimos a eles dessa forma, chamamos sempre de compadre, ou ainda de índio, caso contrário ele fica brabo e ninguém segura. (Bento).

2.4 A GENTE SABE QUE É CAIPIRA, MAS TEM MAIS CAIPIRA QUE A GENTE

Todas as vezes nas quais os moradores do Vale da Serra comparavam o meio rural aos grandes centros urbanos, eles utilizavam a oposição *mato/cidade*. *Aqui no mato; nós do mato*; etc. Além disso, a frase título deste tópico foi direcionada a mim, como sendo um representante de uma metrópole. No primeiro caso estava se considerando apenas o meio rural

e a cidade, mas, implicitamente, o indígena também aparecia, visto que na comparação entre o universo camponês e o indígena, o termo *mato* sempre era direcionado ao indígena, e não ao rural, como no caso da comparação deste universo com o urbano. No segundo caso, a frase trazia explicitamente a comparação entre os três universos. *A gente sabe que é caipira*, era o contraste em minha presença, enquanto, como já mencionado, representante da cidade. *Mas tem mais caipira que a gente*, era direcionada ao indígena.

Este tópico se refere à descrição dos elementos concretos que embasam o que anteriormente foi afirmado como um *contínuo brabo/manso* que classifica indígenas, moradores do Vale e moradores dos centros urbanos, e que agora conceitua-se como um *gradiente de caipiragem* que toma por base a oposição. Neste gradiente, o extremo do *brabo* = *mais caipira* é ocupado pelos índios; o meio, *caipira*, é ocupado pelos próprios camponeses do Vale da Serra, e o extremo do *manso* = *menos caipira* é destinado aos moradores dos grandes centros urbanos. A associação do universo rural à posição intermediária do gradiente é coerente com a busca permanente pelo equilíbrio variável entre *brabo* e *manso*, que aparece nas distintas situações em que a oposição emerge, e que se buscou caracterizar. Neste sentido, a valoração positiva está justamente no lugar intermediário do gradiente, e não em um dos dois extremos.

Esta classificação, que deve ser entendida como uma autoatribuição local de ideal de humanidade, advém do equilíbrio entre os polos da oposição *brabo/manso*. Equilíbrio este apreendido nos modos de articulação entre os diversos domínios da vida cotidiana.

Nas relações entre pessoas, e entre estas, seu meio ambiente e seus animais, segundo a compreensão dos sujeitos do Vale da Serra, tem-se o que segue: (a) os indígenas, indivíduos puramente *brabos*, que *se civilizam* = *amansam-se* momentaneamente, mas que sempre voltarão a ser *brabos*, constituem-se por relações pessoais de *brabeza* também desmedida. Eles formam uma sociedade, *raça de gente braba*, que convive permanentemente com o *mato* e seus *bichos do mato*; (b) no outro extremo, os moradores das cidades grandes que vivem sem mato, com seus animais que parecem mais *aqueles bichinhos de brinquedo*, que comem aquele tipo de galinha que *se cozinhar derrete*, que *têm medo da briga*, e que, por fim, são permanentemente *mansos*. Aqui cabe uma ressalva, visto que os moradores do Vale consideram as cidades grandes como lugares de muita violência. No entanto esta violência é entendida como motivada pela degradação a que a cidade submete os seus moradores, sujeitos a todo tipo de vícios, drogas e trapanças. A violência vinculada a estes des-valores, mais do que mostrar a coragem e a *valentia* de seus indivíduos, indica a *falta de opinião* da gente excessivamente *mansa*. Nada mais distinto do que (c) a *brabeza* dosada e edificada pela

valentia e pela honra da gente da roça. *Brabeza* que, juntamente com a *mansidão*, ocorre sempre nas situações corretas, que permitem a convivência com o *mato* e com a *roça*, com o *animal* e com o *bicho* e, por último, que impede que se tolerem os *covardes*, os *velhacos* e os *coitados*.

2.5 COITADOS, VALENTES, COVARDES E VELHACOS

Este tópico trará alguns tipos considerados clássicos no meio camponês do Vale da Serra. Estes padrões são exemplificados com dados empíricos observados na conduta de pessoas reais que, apesar de serem indivíduos, agem em contextos edificados por padrões morais conhecidos, narrados e julgados por todos os moradores da região. Optou-se por desvincular as condutas dos nomes, para minimizar as chances de deslizamentos éticos à etnografia e aos donos dos nomes.

As descrições partem da associação entre a vivência dos próprios eventos citados e o registro dos comentários feitos por outras pessoas e direcionados aos indivíduos em questão. Estes eventos eram normalmente comentados nos momentos imediatamente posteriores aos seus desfechos, quando os grupos se retiravam e rumavam para outro lugar. Os eventos se davam em situações ordinárias, como atividades da roça, jogos de futebol praticados ou assistidos pela televisão, reuniões, etc.

Nas relações pessoa a pessoa é possível perceber de modo mais enfático que *brabo* e *manso* constituem valor em si, como também que a oposição articula-se a outros contextos edificados por focos que revelam outros valores caros ao universo camponês do Vale da Serra, com destaque para a *honra*. Seguir *brabo* e *manso* empiricamente é significativo para compreender o cotidiano destes sujeitos, tanto pela apreensão dos significados dos distintos modos de articulação dos polos da oposição, quanto pelo entendimento dos critérios situacionais que conduzem uma pessoa a ser *braba* ou ser *mansa*.

Iniciando pela descrição do padrão *coitado*, que ilustra o risco a que, no Vale da Serra, são submetidos indivíduos que se constituam como extremamente *mansos*, passa-se à descrição dos critérios que orientam a constituição do *valente*, do sujeito *brabo* que muito se sobrepõe à caracterização das pessoas sobre o seu próprio mundo. A seguir descreve-se o *covarde* que, apesar de figurar no extremo oposto do *coitado*, por ser um *brabo* sem critérios, está também submetido a riscos na condução de sua vida cotidiana. Para finalizar o tópico,

empreende-se a descrição do *velhaco*. Este não diz respeito diretamente a *brabo* e *manso*, mas é um padrão privilegiado para compreender – através de suas relações com outros sujeitos – os modos pelos quais a oposição se articula ao valor da *honra*.

É necessário ainda tecer um comentário acerca da contribuição da obra “Como uma Família”, (2003), de John Comerford, para a realização desta parte da pesquisa. Mais do que as citações diretas que aparecerão no corpo do texto, a leitura da referida obra chamou-me pela primeira vez a atenção para a percepção da oposição *brabo/manso* nos domínios das relações interpessoais, internas ao Vale da Serra, visto que na relação dos sujeitos do assentamento com os vizinhos indígenas, a oposição evidenciou-se desde o primeiro momento da pesquisa de campo. Desta forma, se os diálogos entre a presente pesquisa e o trabalho de Comerford não serão aprofundados, é necessário reconhecer que as descrições que seguem devem inspiração ao autor.

O primeiro tipo (*coitado*) remete a um indivíduo que sempre estava de bem com todo mundo. Ninguém nunca se sentiu ameaçado ao lado dele. Em outro sentido, era muito divertido contar com a sua presença. As risadas, as brincadeiras e a comicidade, que são valores dos mais centrais nos jogos da sociabilidade camponesa no Vale da Serra, sempre existiam nas rodas de conversas nas quais ele estava inserido. O assentado, que apresentava um físico muito franzino, contava mil histórias sobre as formas com as quais derrotava os seus oponentes em brigas. Fazia a maior pose de *valentão* para afirmar que muitas vezes ele havia vencido no braço, com golpes extraordinários, mais de seis homens. As pessoas que o ouviam davam corda para as histórias e se divertiam muito com ele. Também era comum ver as crianças conversando, dando risada dele e, ao mesmo tempo, junto com ele, visto que ele mesmo ria de suas próprias histórias, sem que, com isso, afirmasse que as narrativas não eram verdadeiras. O único receio gerado às pessoas era o risco de se parecerem com ele. Em hipótese alguma um pai de família desejaria que um de seus filhos saísse a este personagem. Ele não sabia se defender, ele não ficava bravo com ninguém, ele não passava a perna em ninguém; ao contrário, todos o enrolavam, como observei frequentemente em ocasiões nas quais uma família matava um porco, carneava e comercializava a sua carne. Nessas situações,

sempre com mulheres e crianças ao redor, o dono do porco colocava o preço acima do que havia cobrado das outras famílias, afirmando para ele que estava fazendo um grande desconto, e que, além disto, também estava selecionando para ele um dos pedaços mais saborosos do porco, sendo que todos viam que era “*pura banha*”. O “cliente” reagia e afirmava: “*isso mesmo, vocês sabem que eu não gosto de ser enrolado, e que se alguém tenta eu viro no bicho.*” Junto das ameaças narradas, ele fazia expressões corporais que remetiam a golpes de artes marciais. Não precisava de mais nada para que todos os presentes olhassem uns para os outros e caíssem no riso. Além de ser motivo de piada e de ser enrolado por todos, também bebia muita cachaça, e não eram raras as vezes que ele passava o dia todo sob o efeito da bebida. Quando, em uma ocasião, depois de encerrada a venda da carne, eu fui para a casa da família que havia matado o animal e perguntei, um pouco em tom de me colocar contra a injustiça, se eles sempre faziam aquilo com aquela pessoa, o dono do porco, de um jeito ríspido, respondeu:

O que você quer? Que eu seja a mãe dele? Já é homem feito e vive como vive. É mais coitado que um menino. O sujeito tem que saber ser homem, se fazer homem. Não são os outros que fazem um homem, é ele mesmo que tem que fazer. E pra que ter pena de um coitado deste? Você já tá aqui há um tempo, e já viu bem como ele é. Já sabe o que ele faz com o dinheiro dele, não sabe? Vira tudo em cachaça.

Meses após o assentamento ter sido loteado, o *coitado* “*bricou*”²⁸ (trocou) o seu lote por uma pequena quantia de dinheiro e mais alguns objetos, como uma motocicleta sem registro no sistema de trânsito oficial²⁹. Neste momento, no qual o fazendeiro que arrendava grande parte da área se retirou e deixou de pagar o aluguel do pasto, as pessoas passaram a obter renda pelo próprio trabalho e, segundo todos os moradores, o *coitado* não teria condições de sustentar nem a si próprio, nem ao seu lote, pois, como renda, só teria um benefício governamental. Alguns amigos mais próximos afirmaram que a constante estigmatização de sua pessoa teve influência na decisão de ir embora do assentamento, mas, mesmo estes consideraram que um sujeito como ele, que não sabia se fazer respeitar, não teria condições de tocar o seu lote.

²⁸Bricar significa trocar, fazer *rolo*.

²⁹Após o loteamento, e o conseqüente aumento entre as distâncias inter-residenciais, esse meio de locomoção se popularizou e também é bastante comum nas propriedades vizinhas. Motocicletas que tenham tido o seu registro baixado no sistema de trânsito oficial são comercializadas a preços baixíssimos. A norma é que as pessoas circulem com elas apenas dentro das propriedades. Estritamente na função de locomoção, elas substituem a utilização dos cavalos e até mesmo famílias que não o utilizavam no trabalho passaram a possuir apenas as motocicletas.

Desde a chegada das famílias na área, o representante do segundo tipo (*valente*) protagonizou eventos intensos no Vale da Serra. Tem muitos amigos, mas também muitas famílias que o consideram como inimigo. Essas haviam sido oponentes em situações nas quais ocorreram brigas. Foices, facas, armas de fogo e facões faziam parte destes acontecimentos. Alguns jovens têm medo dele, enquanto que outros o respeitam e até o admiram, admiração esta que, aliás, também existe por parte de muitas meninas e mulheres do local. É homem *brabo*, é o legítimo *valente*. Com predisposição para o conflito, sempre resolve as suas querelas à base de brigas, que podem variar entre os extremos de discussões acaloradas e troca de tiros. No entanto, e diferente do *velhaco* e do *coitado*, sabe viver com equilíbrio entre o falar e o ouvir, o respeitar e o se fazer respeitado, o brincar e o ser sério, entre ser *dinheirista* e ser *velhaco*. Aqui, abre-se um parênteses, pois na acepção local do termo *dinheirista*, o valor é positivo, visto que ser *dinheirista* não se confunde com viver por dinheiro, só pensar no dinheiro, etc. Ao contrário, a expressão significa ter a ambição positiva de querer adquirir bens valorizados naquele universo, de querer progredir na vida e não deixar que outras pessoas o enganem. Dependendo do contexto, ser *dinheirista* ainda pode ser sinônimo de saber economizar, não gastar à toa. A única falta de medida presente no modo de agir do *valente* era o excesso de brabeza, fato que poderia ser – para além dos riscos físicos sempre existentes – comprometedor para a continuidade da presença dele na área, caso a sociabilidade local não fosse edificada com o que John Comerford caracteriza como sendo a *sociabilidade agonística* da roça.

O conflito, no sentido amplo de sociabilidade agonística, é um pressuposto das relações e foco de estruturação social. (...) Em certo sentido, é nessas contendas, ou tendo-as como pano de fundo, que as famílias se fazem enquanto tais... (2003; 68)

A retórica dos conflitos, construída em inúmeras conversas e discussões cotidianas, repõe e impõe os conflitos, entre e dentro das famílias como pressuposto das relações. (2003; 69).

Como pano de fundo ainda mais geral, conflito e *sociabilidade agonística* devem ser compreendidos em contextos nos quais – como também sentido e descrito por Comerford – se observa e se é constantemente observado e narrado.

Analisando a vida cotidiana do Vale da Serra à luz da contribuição do autor, torna-se claro que não basta ser predisposto para o conflito para ser um *valente*; ao contrário, ele o é, pelo fato de saber ser *valente*, sendo que os julgamentos negativos da *Turma* ocorrem pelo fato de acharem que ele é exagerado, mas não que os motivos que o conduzam a ser *brabo* sejam descabidos. Claro também que, para as famílias rivais, o julgamento sempre haverá de

ser negativo, pois é justamente a divergência de concepções e interpretações dos contextos que desencadeará, ou não, o conflito.

A diferença entre a brabeza legítima e a não legítima fica mais clara quando se contrasta, à figura do *valente*, o terceiro tipo: o *covarde*. O julgamento negativo do *brabo covarde* extrapola as modulações existentes entre polos rivais do conflito e no mais das vezes a negação ao modo de conduta *covarde* adquire unanimidade no coletivo mais geral, a *turmada*. O *valente* também pode ser considerado *covarde* por seus rivais, principalmente nos casos nos quais estes que empreendem o julgamento pertencem à família que perdeu a briga e ficou diminuída. Essa diferença fica mais nítida se ilustrada por um evento concreto, justamente entre o *valente* e o *covarde*.

O *covarde* é o ex-marido de Bernadete³⁰, uma das lideranças do Vale da Serra. Tiveram dois filhos, mas já estão separados há cerca de quinze anos, e não se viam desde as épocas iniciais de acampamentos à margem de estrada. No ano de 2004, o *covarde* apareceu no assentamento, dirigindo-se diretamente para a casa da ex-mulher. Sua simples presença na área já colocou a maioria das famílias em estado de alerta. Bernadete recusou a presença dele em seu barraco e, como todos já esperavam, pois já o conheciam, ele agrediu fisicamente tanto a ex-mulher quanto o filho mais velho. Também a ameaçou, afirmando que, caso ela não consentisse a sua presença, ele poderia matá-la. Na manhã seguinte, o *valente* arranjou uma espingarda e expulsou-o do assentamento, pedindo para mim – pois não sabia escrever – que redigisse uma carta para entregar ao *covarde*. O texto ditado por *valente* era o seguinte:

Não apareça mais aqui no assentamento, porque da próxima vez que você vier eu vou te matar. Aqui a gente não aceita covardes que batem em mulher e criança. E tem mais: a TV [televisão] que você trouxe e que deve ser roubada, estou ficando pra mim e vou vender.

Esta é uma típica situação na qual nenhuma pessoa do assentamento emitiu qualquer juízo de valor negativo perante a atitude do *valente*; ao contrário, todos o elogiavam, pois ele havia feito *justiça*. As relações entre maridos e mulheres³¹ não são desprovidas de hierarquia e, muitas vezes, agressões físicas sobrepõem-se à hierarquia; no entanto, o *covarde* já o era desde sempre. Todos sabiam. Não sobrou margem para comentários relativos à postura de

³⁰ Nome fictício.

³¹ Muito há para ser pesquisado nas relações entre homem e mulher no universo da roça; no entanto, o acesso a este plano de relação é muito complicado, tanto para pesquisadores homens, que comumente obtêm “intimidade” apenas com o ponto de vista masculino, quanto para pesquisadoras mulheres, que, ao contrário, não deixam os homens da roça à vontade com a sua presença. Em meu caso particular, tive poucas experiências.

Bernadete, que era benquista pela maioria dos moradores. Com o passar do tempo, o *valente* e Bernadete iniciaram uma relação que gerou um filho.

O quarto tipo significativo é o *velhaco*. Nas conversas que tinham como valor a demonstração de conhecimentos, ele sempre sabia mais do que os outros, sem que necessariamente aquilo que afirmava estivesse correto. Este fato pôde ser constatado por diversas vezes, como, por exemplo, quando alguns assentados – juntamente com ele – estavam reunidos para receber telhas para reformar a cobertura de um dos espaços coletivos do assentamento. Estas telhas traziam impressa a informação de que em sua composição havia amianto. Um dos assentados presentes, sem saber o que era, perguntou e, mais do que depressa, obteve como resposta: “*amianto é um produto que eles passam na telha pra que ela dure mais tempo. Podem ver, nas telhas que duram menos tempo nunca vem escrito que tem amianto. Então essas são boas*”. Ninguém fez nenhum comentário acerca da explicação, mas já ocorreu uma troca de olhares que tendia para a desconfiança. No entanto, depois que as telhas foram guardadas e que o pessoal foi se retirando, um dos moradores que apresentara olhar desconfiado, e que sabia que amianto servia como isolante térmico, pois já havia feito trabalhos esporádicos na construção civil, comentou: “*lá vem ele de novo com as lorotas de sempre*”, e partilhou com os outros o conhecimento que possuía.

O *velhaco* desconhece o equilíbrio necessário entre o saber falar e o saber ouvir. Além de tentar demonstrar conhecimentos caros ao universo camponês, sempre buscava vencer uma conversa trazendo elementos de outros conhecimentos, que não eram comuns aos moradores do assentamento, afirmando que já havia estudado em uma faculdade na cidade de Curitiba e que tinha trabalhado em diversas atividades que exigiam alto conhecimento técnico especializado. Diferentemente do restante dos moradores, o seu barraco estava equipado com vários eletroeletrônicos. Em muitas ocasiões se mostrava solidário e emprestava estes equipamentos para ajudar em eventos coletivos como festas, reuniões, jogos da seleção brasileira, etc. Nestas situações, entretanto, ocupava-se mais em demonstrar seu conhecimento no manuseio dos aparelhos, mostrando todas as suas funções e exaltando a posse, do que declarava publicamente como sendo a intenção de ajudar, de ser amigo de todos. Durante o jogo final da Copa América de 2004, entre Brasil e Argentina, deixou muitas pessoas irritadas,

pois se colocava entre os espectadores e o aparelho por diversas vezes, afirmando que precisava melhorar a imagem. Todos sabiam que ele estava “*se gabando da posse do aparelho*”. Comentários do tipo: “*de que adianta ter essas coisas se foram conseguidas passando a perna nos outros*”, sempre eram feitos em grupos menores.

Também mantinha relação com muitos proprietários vizinhos e, do mesmo modo como declarava intenção de camaradagem, no caso de seus pertences, conseguia trabalhos de empreitada em propriedades vizinhas, afirmando que estava contribuindo com as oportunidades de trabalho e de renda para os seus colegas de assentamento. No entanto, e analogamente às situações das reuniões coletivas, era ele quem acertava as formas de trabalho e remuneração, como também encarregava-se pessoalmente de realizar as medidas das áreas de feijão trabalhadas pelas outras famílias. Sempre arregimentava o máximo de pessoas para trabalhar nas áreas medidas para a colheita de feijão de sua própria família, que no fim do dia renderiam o montante de dinheiro para ele próprio. Eu mesmo fui alertado sobre isso, já que durante uma das idas para a colheita de feijão, a convite dele, para me ensinar como era o trabalho, aceitei arrancar na área destinada a sua família. Depois de algum tempo arrancando, um assentado se aproximou e em tom baixo de voz me disse:

Ricardo, você não acha estranho que logo ele que era o mais contra a tua presença aqui na área esteja te convidando pra ficar junto com a família dele? Sabe que ele só está fazendo isso pra você trabalhar pra ele, e ele ter mais terra de feijão arrancado pra medir.

Também, e mais importante, sempre arranjava um jeito de medir espaços menores do que fora efetivamente trabalhado por cada uma das famílias, pois no acerto final com o proprietário conseguiria mais dinheiro por estas medidas subtraídas.

Segundo muitos moradores, durante a primeira época, no primeiro ano após a chegada no Vale da Serra³², o *velhaco* apresentava uma ampla rede de relações, tanto interna, quanto externamente ao assentamento; no entanto, com o passar do tempo esta rede diminuiu e os antigos aliados constituíram-se como antagonistas, até o momento em que ele foi expulso do assentamento. Este fato ocorreu no ano de 2007, período em que eu não realizei pesquisa de campo, me sendo narrado por outro morador do local.

Da mesma forma que o ato, as explicações públicas eram lugar-comum para todos os assentados: *o velhaco era um sujeito sem medida*. Em todas as situações, não importando os

³² Ele tivera muita sorte de ter sido assentado no Vale da Serra. Era de conhecimento de todos que ele foi um dos últimos a chegar ao acampamento de beira de estrada. Da chegada no acampamento até a transferência das famílias para Pitanga, se passaram menos de seis meses. Desta forma, no início da vida no Vale da Serra as pessoas ainda sabiam muito pouco sobre ele.

valores implícitos em cada uma delas, ele era esperto. Reforçando ainda mais, *ele ainda tinha a cara de pau de dizer que estava fazendo pela turma*³³, *sendo que na verdade ele estava sim era roubando a turmada. Era sim um Velhaco.*

Como afirmado no início do tópico, os valores contidos nos padrões de conduta individuais e explicitados através de sua descrição são valores gerais que perpassam o cotidiano de todas as pessoas daquele universo. Essencializados nas personagens reais que foram conscientemente escolhidas para figurar no texto estão presentes contextualmente nas conversas, nas disputas discursivas, nas piadas e brincadeiras, nos gestos e nas atitudes dos moradores do Vale da Serra.

O *velhaco* era um *sujeito sem medidas*. Isso não quer dizer que cada um dos seus atos, isoladamente, não seja valorizado no mundo camponês. O homem deve saber ter orgulho de suas coisas, falar sobre elas, demonstrar satisfação por suas aquisições e conquistas, principalmente se este homem for um sem-terra. Em contextos nos quais o excesso de estigma perdura ao longo de muitos anos, cada passo à frente, cada conquista, é motivo de orgulho. O que não é correto é só se gabar, contar vantagem durante todo o tempo. Do mesmo modo, demonstrar conhecimentos, tanto os mais vinculados às atividades da roça, da condução da família, quanto aqueles do universo mais amplo, ajuda na edificação de um ser de respeito. Para não ser um *coitado*, o indivíduo deve se impor e não ser passado para trás e, em muitas situações, de negócios, trocas, *briques*, é imperativo que seja mais esperto do que o oponente, e que dele tire vantagem. O problema é não saber jogar com a cadeia de situações distintas que se apresentam no dia a dia.

O *coitado* sempre serviu para demonstrar como um homem não deveria ser. Os pais, intencionalmente, estimulavam os seus filhos a passá-lo para trás. Analogamente, tanto as crianças quanto os pais ficavam orgulhosos quando simulavam uma brincadeira, que na verdade visava ofendê-lo, e ele não fazia nada, a não ser rir junto com os que riam de sua cara. As brincadeiras e falsas brincadeiras descritas por Comerford encontravam, no Vale da Serra, um substrato pedagógico excelente. Ao mesmo tempo que se ensinava a jogar com os

³³ Turma ou Turmada eram os termos utilizados pelas pessoas quando faziam menção ao coletivo do assentamento.

limites entre o brincar e o provocar, também se enfatizava como não se deveria reagir a uma provocação.

Isso tudo também não pode ser essencializado, visto que as situações inversas também são importantes para saber jogar o jogo da *sociabilidade agonística*. A pessoa, individualmente ou como representante de um grupo, familiar ou que tenda para a lógica da família, e que esteja se relacionando com grupos mais fortes, que não saiba o momento certo de não se deixar e de se deixar enganar, pode sofrer consequências concretas semelhantes àquelas que sofre quem se deixa enganar sempre. Do mesmo modo, deve-se aceitar ser motivo de risadas, já que neste lugar o riso e as brincadeiras em forma de falsas ofensas exercem um papel central para a criação de laços de intimidade e amizades. Não ser risível significa estar isolado.

Valente/brabo articula todos os valores acima. Todas as modalidades dos jogos de saber e não saber, como agir e reagir, trazem, implicitamente, o par *brabo* e *manso*. Do mesmo modo que os outros valores, também existem situações corretas para ser *brabo* e para ser *manso*. No momento correto, ser *manso* é ser superior moralmente. Também no momento correto, ser *brabo* é ser superior física e moralmente. Ao contrário, em outras situações, ser *manso* é ser um *coitado*, enquanto que ser *brabo* é ser *covarde*.

Em sua descrição empírica minuciosa, Comerford também faz menção aos distintos níveis em que a *braveza/valentia* se apresentam: “... *gente brava, raça de gente brava*” e, ainda, “*lugar de gente brava*.” Os dados obtidos no Vale da Serra apontam que *lugar de gente brava* pode ser mais restrito ou mais abrangente, como é o caso daquela localidade. Além das pessoas e famílias, o próprio município de Pitanga é historicamente conhecido, principalmente pelos habitantes das cidades vizinhas, como *Cidade de Valentas*.

Para finalizar, um comentário a mais sobre o *valente*. Não é a troco de nada que a *valentia* é valorizada naquele universo. Ser *valente* não é para qualquer um, apesar de quase todos terem os seus momentos. Em certo sentido, o *valente ideal* pode ser sobreposto ao *ideal de humanidade caipira*. Adquire tal fama aquele indivíduo que, na média das inúmeras sucessões de contextos, age de modo que os julgamentos da maioria dos sujeitos considerem que as ações foram empreendidas de modo correto. Este modo correto é, no mais das vezes, colado à *justiça*, ou, em outras palavras, no *fazer justiça*. Aqui se tem, então, uma articulação entre *brabo* e *manso* que constrói *justiça* e que tende para o equilíbrio ideal entre os polos da oposição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizo este trabalho fazendo uma afirmação e esboçando um caminho para posteriores reflexões que tomem em conta a articulação dos contextos apresentados, tanto quanto as primeiras sistematizações empreendidas.

Afirmo que, ao situar a presente dissertação nos debates relativos à experiência de assentamento rural – onde também existem pontos de vista acadêmicos que negam a possibilidade de uma identidade considerada geral –, ela apresenta reflexões, que negando as negações desta identidade, enfatizam a emergência de símbolos bastante abrangentes em potencial semântico e distribuição espacial empírica³⁴, e que sob determinado ponto de vista, contribuem para que se forje uma identidade geral no Vale da Serra. Possibilidade que no presente contexto empírico já estava dada *a priori*, na medida em que a identidade que tende a se constituir é formada por símbolos já presentes nas distintas experiências que precederam esta que vem sendo construída no assentamento.

Em relação aos caminhos que se vislumbram para a sequência do aprofundamento da riqueza de sentidos de – e articulações entre – *brabo* e *manso*, é preciso observar o que vem sendo construído por outras análises que tomam como foco as relações entre humanos e seu meio ambiente, o que fatalmente introduz as presentes reflexões na teoria antropológica acerca de natureza e cultura.

O atual momento das reflexões aponta para uma necessária complexificação da dicotomia natureza/cultura. O principal questionamento instiga a pensar sobre a pertinência da transposição da dicotomia natureza/cultura para experiências humanas que não sejam aquelas empreendidas pelos autodenominados ocidentais³⁵.

³⁴ Após me deparar com *brabo* e *manso* no cotidiano de pesquisa do Vale da Serra, passei a perceber a ampla distribuição que esta dicotomia apresenta, e sempre como conceituação própria dos sujeitos destes lugares. No entanto, seus sentidos ainda são ocultos para mim.

³⁵ Considere-se aqui o trabalho de Bruno Latour (2004), pelo qual a separação radical entre natureza e cultura (*purificação*) é questionada no próprio contexto ocidental. Segundo o autor, a autopropagada separação entre os polos da oposição seria o conceito último de verdade, ao qual os ocidentais conferem as relações entre humanos e não humanos, constituindo-se então como um “porto-seguro” para o empreendimento das arriscadas viagens aos mundos exóticos de experiências humanas, nas quais o amálgama entre natureza e cultura não só existe, como também é tranquilamente narrado pelas etnografias de antropólogos ocidentais. Tranquilidade possibilitada justamente pela convicção de que, em verdade, como nós concebemos, uma coisa é uma coisa, um sujeito é um sujeito. Assim, ao questionar a separação no seio de sua própria construção, estaria dada uma nova epistemologia para que a antropologia já não tão moderna voltasse a olhar para os contextos além-ocidente. Exagerei no entendimento do autor para mostrar que considero a afirmação de Latour exagerada. O foco de meu trabalho não é uma comparação com os contextos das etnografias nos “não modernos”, no entanto penso que a própria crítica de Latour à noção de modernidade deva muitos créditos à antropologia. O conhecimento acumulado da antropologia sempre foi a maior possibilidade de crítica à distinção entre sujeitos e objetos. Mesmo as redes, que

Os riscos de tais deslocamentos vêm sendo apontados de várias direções, e por uma diversidade de pontos de vista consistentes. Por outro lado a acumulação do conhecimento antropológico, edificado sob a diversidade das metodologias e teorias da disciplina, também construiu um conhecimento pautado por etnografias que se constituem como um corpo ainda mais consistente que as críticas direcionadas a alguns dos seus conceitos clássicos e universalistas, que agora estão sendo considerados como eclipsadores da verdadeira diversidade de experiências vivenciadas pelo homem frente às suas alteridades.

Creio que o entendimento parcial que tenho dos dados que emergem da presente etnografia permitem-me dialogar com este problema sob um de seus aspectos centrais³⁶, a saber: a correspondência radical entre os mesmos polos da dicotomia fundante natureza/cultura, para com os polos de outras dicotomias que o entendimento clássico da primeira impõe às demais, fornecendo a estas uma imagem de subsidiárias de natureza e cultura.

As principais críticas, tanto quanto as alternativas que se desenham, emergem dos intensos e produtivos debates pautados por etnografias dos universos de estudo da etnologia indígena. Passo a considerar alguns.

Tal resistência do perspectivismo ameríndio aos termos de nossos debates epistemológicos põe sob suspeita a robustez e a transportabilidade das partições ontológicas que os alimentam. Em particular, como muitos antropólogos já concluíram (embora por outros motivos), a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa.

Tal crítica, no caso presente, exige a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de Natureza e Cultura: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos (Viveiros de Castro, 2002: 348).

sob a perspectiva de Latour emergem de modo diferente, já haviam sido conceituadas em contextos urbanos (BOTH, 1976). Por outro lado, sob a noção de antropologia simétrica inscrevem-se novas perspectivas para que os próprios antropólogos empreendam pesquisas no universo ocidental e, de fato, como é caro ao conhecimento antropológico, ele leva a crítica a sério e passa a se repensar. Quem dera que todas as áreas do conhecimento também o fizessem.

³⁶ A compilação de textos – da Terceira Conferência da Associação Europeia de Antropólogos Sociais, realizada em junho de 1994, em Oslo – que gerou o livro *Naturaleza y Sociedad*, coordenado por Philippe Descola e Gísli Pálsson, traça um panorama geral sobre a diversidade de questionamentos direcionados à distinção natureza/cultura, como também traz uma série de artigos que buscam superar o dualismo e contribuir com novas abordagens, mais ricas e contextualizadas às relações existentes entre os distintos homens e seus diversos ambientes. Diferente da resolução efetuada pelos autores que são diretamente citados nesta dissertação, a maioria dos pesquisadores presentes no livro tende a sugerir a dissolução definitiva do conceito dicotômico Natureza/Cultura, e sua substituição por outras abordagens que por eles são consideradas como verdadeiramente ecológicas. As contribuições emergem dos seguintes campos de conhecimento: antropologia, biologia, etnobiologia, epistemologia e sociologia das ciências.

A crítica presente na passagem citada, a qual faz menção à “dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos.”, refere-se à prática recorrente – hoje considerada equivocada – da distribuição de todos os primeiros polos dos predicados para Natureza, e os segundos para a Cultura. Desta forma, por todo o mundo, a Natureza seria universal, objetiva, física, fato, dada, espontânea, transcendente, corporal e animal, enquanto que a cultura ficaria com os opostos correspondentes: particular, subjetivo, moral, valor, construído, necessário, imanente, espiritual e humana.

Na etnografia Juruna tomada por base para as afirmações de Viveiros de Castro, Stolze (1995: 45) afirma que “é bem diferente o que se passa na cosmologia juruna. Distinções como Rio e Floresta, Vivos e Mortos, Humanos e Animais, Queixada e Caititu não se sobrepõem: o queixada não é um consanguíneo nem os mortos são da floresta.”.

O ordenamento simétrico entre os polos das distintas dicotomias gera entre natureza e cultura uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica. Como afirmado por Descola, (2001: 103), na antropologia,³⁷ este paradigma emerge quando Lévi-Strauss, (2008 [1967]: 41) utiliza a separação entre um estado de natureza (anterior à própria existência do homem) e um estado de cultura, para afirmar que a qualidade dos fatos universais pertence à Natureza, tal como a qualidade dos fatos diversos pertence à Cultura.

A questão problemática levantada por Viveiros de Castro já aponta para o seu modo próprio de solucioná-la: “dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de Natureza e Cultura.” Na sequência da citação anterior o autor prossegue:

Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo *multinaturalismo* para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas.

A referência ao contraste do *multinaturalismo* em relação ao *multiculturalismo* refere-se à inversão simétrica da afirmação levistraussiana – citada anteriormente: a continuidade física e a descontinuidade metafísica entre natureza e cultura. Ao contrário, o *multinaturalismo* afirma uma continuidade metafísica (cultura universal) e uma

³⁷ Segundo o mesmo autor (p. 119), a própria definição de um conceito de natureza, que como característica mais marcante tem a sua “*vaguedad misma*”, confunde-se com a construção da história do pensamento ocidental. Na sequência (p. 120), afirma que “*en todas esas distinciones [Natureza e seus distintos opostos] funciona como una totalidad abarcadora que define las características mismas de cada uno de los conceptos que contraponen. Lo que se distingue de la naturaleza recibe su determinación de ella, de manera que la mayoría de los temas metafísicos parecen extraer su existencia del intento de trascender un concepto que en si tiene muy poco significado*”.

descontinuidade física (natureza particular) sem que, contudo, os “predicados subsumidos” distribuam-se em extrema correspondência com os polos da inversão fundante. Desta maneira, segundo o próprio autor, o *perspectivismo ameríndio* dessubstancializa a dicotomia natureza/cultura, visto que não apenas os seus conteúdos podem ser variados (entendimento clássico), como também a forma se altera (dessubstancialização).

O mesmo movimento de alteração da forma é empreendido pelo autor em *Atualização e Contra-efetuação do Virtual: o processo do parentesco* (2002). Nesta ocasião considera-se que há variações entre as sociedades ocidentais e não ocidentais, não apenas nos conteúdos (afirmação clássica) da dicotomia consanguinidade/afinidade, como também em suas formas (dessubstancialização). De acordo com o entendimento clássico, a consanguinidade estaria sempre dada, pois pertenceria ao domínio da natureza, enquanto que a afinidade deveria ser construída de acordo com as diversidades humanas empíricas, já que pertenceria ao ramo da cultura. Ao contrário deste entendimento, as análises de Viveiros de Castro apontam para uma configuração do parentesco amazônico fundada na afinidade (dada) e, a partir desta, seu oposto deve ser construído. “A consanguinidade deve ser deliberadamente fabricada; é preciso extraí-la do fundo virtual de afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada.” (p. 423). Como se percebe, aqui também há uma inversão simétrica entre o entendimento clássico e a dessubstancialização empreendida pelo autor. A partir da afinidade virtual=dada=universal=cultural, constrói-se a consanguinidade=particular=natural.

Retomo agora algumas reflexões sobre os dados trazidos pela etnografia.

Brabo tanto pode ser inato, como pode ser construído. As construções situacionais podem não ser uma possibilidade, ocorrer definitivamente, ou só momentaneamente. O mesmo vale para *manso*. Até onde se pôde obter dados³⁸, inclino-me a entender que nestas articulações, a cada situação, *brabo* e *manso* são simultaneamente inatos e construídos. Apreende-se tal princípio da constatação que a cada tentativa de manipulação, ao mesmo tempo que se definem as características dos pares da relação de uma determinada situação, se modifica tanto um polo quanto o outro (*o manso que para amansar o brabo torna-se a si próprio brabo*). Uma relação que apresenta como resultado a modificação de ambos os elementos induz ao entendimento de uma dupla construção. Como esta não pode se dar sobre

³⁸ Percebo, ao tentar fazer considerações mais gerais, que a falta de aprofundamento da pesquisa de campo em alguns domínios impede afirmações mais consistentes. Enfatize-se aqui o domínio da religião, ou aquele que as etnografias que tomam por base a dicotomia natureza e cultura denominam sobrenatureza. Na ocasião da pesquisa de campo, indo até o ponto em que a dicotomia tomada por objeto de análise se conecta à religião, não se aprofundaram mais os dados. No entanto, não só este domínio possui grande centralidade, como um de seus conceitos centrais, o de alma ou espírito, certamente tornará mais complexas as noções de *brabo/manso*.

o nada, devem-se considerar ambos dados, na medida em que a modificação ocorreu sobre pontos de partida que eram mutuamente reconhecidos como possuidores de uma característica que foi alterada. Tem-se, na mesma expressão, tanto o reconhecimento do *manso=dado*, quanto do *manso=construído*, do *brabo=dado* e do *brabo=construído*. Neste caso é improdutivo caracterizar essências únicas entre dado e edificado. Antes, a ênfase deve ser deslocada para o próprio trabalho de construção, que parece ser, este sim, a essência universal que busca modelar *brabos/mansos* e *mansos/brabos*, sempre com doses de cada um dos polos.

No entanto, no congelamento de cada uma das situações nas quais o explicitado acima ocorre, há uma tendência de busca por sentido em um dos extremos, ao mesmo tempo em que não se confunde com eles. Os extremos são justamente marca da não relação, a ponto de gerarem a conceituação dos *outros*. A humanidade ideal em questão não se constituiria, então, em oposição radical a todos os seus *outros*, mas antes, na modelação entre junções e disjunções em relação aos outros das grandes cidades, e aos outros do mato.

Neste momento considera-se novamente o símbolo *luta*. Na acepção que surge neste trabalho seus sentidos são sobrepostos aos de *construir*. A essência do mundo camponês apreendido no Vale da Serra é, então, um *processo* pelo qual o mundo, tanto quanto as suas pessoas, são permanentemente moldados à base de *luta*. Este *processo de lutar* que assume várias faces, das quais a mais enfatizada atualmente (devido à notoriedade do MST) é a política, não nasce dela, mas a possibilita e é alimentada por ela.

Esta análise pode gerar a impressão de que o universo em questão é todo feito de imanência, e que nada escapa à vontade edificadora daqueles que se dispõem a *lutar*, no entanto não é bem assim. A transcendência está em todos os lugares. Ela é o risco. Todas as relações entre *brabo* e *manso* estão repletas de riscos. Risco de não se *amansar*, risco de tornar-se *brabo* além da medida, ou o seu contrário; risco de não tornar-se *brabo* o suficiente e sofrer as consequência da relação com o *outro* *brabo*, etc. Neste sentido, do mesmo modo que não há dados que não sejam também *construídos*, não existe imanência que não contenha transcendência.

Retornando à dicotomia natureza/cultura, posso afirmar que ambas as expressões fazem parte do vocabulário dos sujeitos do Vale da Serra, no entanto, são mais ouvidas – através da mídia e de agentes estatais e setores do Movimento³⁹ – do que são pronunciadas

³⁹ Por causa dos diálogos com os setores dirigentes do MST, já que são mais frequentes (em conversas, atos e oferecendo formação “fora” aos estudantes), esta conversa ganha consequentemente mais centralidade que em outros casos. No entanto não chega a ter maiores ressonâncias nas discussões internas de instâncias decisivas do Vale da Serra. A mesma lógica da custosa militância – sempre em comparação com projetos “próprios” – faz com que a maioria dos jovens que saem para se formar desista nos primeiros períodos. Mesmo assim havia dois

nas conversas internas. As vezes nas quais presenciei a utilização da palavra *Natureza*, ou *Cultura*, foi dirigida para os outros, os mesmos dos quais normalmente se ouvem estas expressões. Em outras palavras, a impressão é que sempre são direcionadas àqueles que as querem ouvir, os outros. Em algumas raras situações cheguei a presenciar a utilização do termo *natureza* como sinônimo de característica intrínseca de determinada pessoa. *É da natureza dele ser faceiro!*

Pela somatória dos dados empíricos ao que está exposto acima, e para não incorrer no indevido risco de transpor a dicotomia para onde não se deve, não considerarei que *mato*, *bicho do mato*, *bugre*, ou ainda, *brabo* – pensando-o isolado no domínio da não relação – correspondem ao que pareceria, evidentemente, pertencer ao domínio da natureza. Além disso, mesmo que eu quisesse, os dados não me permitiriam. Também há animais e pessoas intrinsecamente mansos.

Mantendo, entretanto, a dicotomia que por mim não foi imposta ao pensamento nativo e, que ao contrário, se impôs aos meus registros desde o primeiro contato com o campo de pesquisa, resta ainda uma consideração a tecer sobre *brabo/manso*. Trago novamente uma passagem do artigo de Viveiros de Castro, mas agora com foco no conteúdo: “a afinidade englobando reiteradamente a consanguinidade: ‘quando se passa das relações imediatas a círculos cada vez mais vastos’”. (p. 410)

A citação faz referência a uma hierarquia dumontiana relacionada à afinidade/consanguinidade, que aqui é utilizada para ilustrar as implicações da dicotomia hierarquizada na cosmopraxis indígena, e que aponta para o plano da socialidade na relação com a referida oposição⁴⁰. A síntese das implicações do modelo de parentesco é a seguinte: para fora a afinidade é imperativa, e ao contrário, para dentro ocorrem as “situações de consanguinidade”. No entanto, essa partição, que é uma tendência, deve ser entendida como pesos diferenciais. A socialidade indígena no interior das aldeias é construída justamente pela extrusão da alteridade e pela afirmação da consanguinidade, todavia a primeira sempre se faz presente.

formados em cursos técnicos de agroecologia. Para formação da perspectiva do MST, ver novamente Frigo (2008). Para uma etnografia que considere sob o ponto de vista das estratégias político-territoriais, com pauta na questão ambiental, a articulação dos setores dirigentes do Movimento com sua base, como atores de um embate ambiental com setores estatais, ver Almeida (2007).

⁴⁰ Apesar de alguns dados de *brabo/manso* me chamarem a atenção para a hierarquia dumontiana, não utilizei em nenhum momento este conceito, pois julgo que não teria rendimento satisfatório para o restante dos dados. Desta forma desconsiderarei o conceito na comparação que seguirá, como também abro mão, para meus propósitos, das discussões – interior/exterior e “todo dumontiano” – com as quais Viveiros de Castro construirá uma mediação sobre o conceito de hierarquia aos moldes de Dumont.

A princípio este movimento parece ser análogo ao movimento que ocorre na relação entre *brabo/manso*, *interior/exterior* dos lotes, ou seja, uma tendência a manter o *brabo* para fora, e o *manso* para dentro, sem, contudo, chegar a concretizá-la. Esse movimento fica bem ilustrado pela descrição feita no Capítulo 2, da relação dos sujeitos com os seus cães. No entanto, outros dados parecem tornar complexa a analogia. Em primeiro lugar, o interior pensado como assentamento é definido pelo conceito de Comerford, *sociabilidade agonística*, em relação ao modo *brabo* de resolver as questões. Para mais além do assentamento, a cidade de Pitanga, tal como um conjunto extenso de municípios, faz parte de uma região na qual a *valentia* é valorizada. Ampliando ainda mais o *fora estrutural*⁴¹, chega-se à alteridade dos indígenas e dos moradores dos centros urbanos. Dos primeiros quer-se a distância do excesso de *brabeza*; dos segundos, de *mansidão*.

Tomando em conta todas as situações nas quais há articulações entre *brabo* e *manso*, chega-se ao variável. Em determinados momentos, o *brabo* é afirmado/valorizado. Em outros, no entanto, ele é negado/desvalorizado. O mesmo acontece com *manso*. Isto vale para ambos os polos e considerando-os nos humanos, nos animais e nas plantas. Varia a tendência de negação/afirmação de *brabo/manso*, em cada uma das situações.

Com paisagem geral semelhante à descrita no parentesco amazônico, o equilíbrio que se busca no contexto etnográfico do Vale da Serra parece não ser por *extrusão* unidirecional de um dos polos da oposição que insiste em se fazer presente onde não é desejado, mas, ao contrário, pelos processos de permanente articulação entre *extrusão* e *incorporação* de atributos de ambos os polos de *brabo/manso*, até o ponto no qual os sujeitos interpretem que o *processo de luta* possa *construir o equilíbrio*, sem que os *riscos transcendentais* sejam excessivos.

Finalmente, entrego ao leitor a empreitada de ficar *matutando se* aqueles *querê* contidos lá no *pé do eito* foram mais para a frente do que *desacorçaram*.

⁴¹ Entenda-se *fora estrutural* analogamente a *distância estrutural*, aos moldes de Evans-Pritchard (2002), o qual, aliás, poderia ser lido com foco na relação com o meio ambiente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Mauro W. B. de. (1986). *Redescobrimdo a família rural*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, v.1, n.1, pp. 66-93.
- AYOUB, Dibe S. (2011). *Madeira sem lei: jagunços, posseiros e madeireiros em um conflito fundiário no interior do Paraná*. Curitiba, PPGAS/UFPR. Dissertação.
- BAKHTIN, M. (1987). *A cultura popular na idade média e no renascentismo: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, HUCITTEC e Editora UnB.
- BOTH, Elizabeth. *Família e rede social*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.
- CANDIDO, A. (1977). *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo, Livraria das Cidades. 4ª Edição.
- COMEFORD, J. C. (2003). *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- COMEFORD, J. C. (1999). *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- DESCOLA, P. (1989). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología Achuar*. Ecuador, Quito, Ed. Abya yala. 2ª Edición.
- DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (Orgs.). (2001). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México, D.F., Siglo vientiuno editores.
- DUMONT, Louis. (1992). *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo, Edusp.
- EMATER. (2002). *Assentamento Vale da Serra. Plano de desenvolvimento sustentável de assentamento de reforma agrária (PDA)*.
- FRIGO, Simone. (2008). *A luta é nossa escola: educação e formação política no movimento dos trabalhadores rurais sem-terra*. Curitiba. PPGAS/UFPR, Dissertação.
- GARCIA Jr., A. (1990). *O sul: caminho do roçado – estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo, Marco Zero e Brasília, Editora UnB.
- GARCIA Jr., A. (1983). *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HEREDIA, B. M. A. de. (1979). *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do nordeste brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LIMA, T. S. (1999). *Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 14, nº 40. pp. 43-52. Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.

- LATOUR, B. & STEVE, Woolgar. (1997). *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- LATOUR, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Editora 34.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1982). *Natureza e cultura*. In: As Estruturas Elementares do Parentesco. Petrópolis: Vozes. pp. 41-49.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (2003). *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo. Cosac & Naify.
- MARIN, J. O. B. (2008). *Infância camponesa: processos de socialização*. In: NEVES, D. P. & SILVA, M. A. de M. (Orgs.). *Processos de constituição e reprodução do campesinato brasileiro: formas tuteladas de condição camponesa*. São Paulo, Editora Unesp. pp. 113-134.
- MAUSS, Marcel. (2003). *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Em *Sociologia e antropologia*. São Paulo. Cosac & Naify.
- MOSCAL, Janaína. (2010). *De sensibilidades revolucionárias à revolução das sensibilidades*. Curitiba, PPGAS/UFPR, Dissertação.
- MOURA, M. M. (1978). *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo, HUCITEC.
- OLIVEIRA, Allan. (2009). *Miguilim foi para a cidade ser cantor: uma antropologia da música sertaneja*. Florianópolis. PPGAS/UFSC. Tese.
- OLIVEIRA, R. C. de. (1976). *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora. 2ª Edição.
- QUEIROZ, M. I. P. de. (2009). *Uma categoria rural esquecida*. In: WELCH, C. A. et al. (Orgs.). *Camponeses brasileiros. Leituras e interpretações clássicas*. São Paulo, Editora Unesp. pp. 57-72.
- ROSA, J. G. (2006). *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- SÁ, L. M. (2007). *O pão da terra: propriedade comunal e campesinato livre na baixada ocidental maranhense*. São Luis, EDUFMA.
- SAHLINS, M. (2003). *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar.
- SOARES, L. E. (1981). *Campesinato: ideologia e política*. Rio de Janeiro, Zahar.
- SOUZA, C. R. (1998). *O movimento dos trabalhadores rurais sem-terra no Paraná: da conquista da terra à coletivização dos assentamentos*. Curitiba (Monografia). UFPR.
- SIGAUD, Lygia. (1980). *A nação dos homens: uma análise regional de ideologia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. Anuário Antropológico nº 78. pp. 13-114.

WANDERLEY, M. de N. B. (1996). *Raízes históricas do campesinato brasileiro*. GT nº 17 – Processos sociais agrários. Vigésimo encontro anual da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais. Caxambu, MG.

VELHO, O. G. A. (2009). *O conceito de camponês e sua aplicação à análise do meio rural brasileiro*. In: WELCH, C. A. et al. (Orgs.). *Camponeses brasileiros. Leituras e interpretações clássicas*. São Paulo, Editora Unesp. pp. 89-96.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (2002) *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify. pp. 346-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (2002) *Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco*. In: *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify. pp. 403-455.

WOORTMANN, Ellen & Klass. (1997). *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília. Editora UnB.

WOORTMANN, K. (2009). *Migração, família e campesinato*. In WELCH, C. A. et al. (Orgs.). *Camponeses brasileiros. Leituras e interpretações clássicas*. São Paulo, Editora Unesp. pp. 217-238.

WOORTMANN, Klass. (1990) [1987]. *“Com parente não se negueia”*: o campesinato como ordem moral. Brasília. Editora UnB/Tempo Brasileiro.

ZANGELMI, J. A. & OLIVEIRA, F. R. C. (2009). *Modernidade, reflexividade e movimentos sociais: reflexões sobre a constituição da identidade camponesa*. *Estudos: revista de ciência sociais aplicadas ao estudo do mundo rural*. Vol. 17. nº 1. pp. 154-186. UFRRJ.