

ANTROPOLOGIA, MUSEU E CULTURA MATERIAL: APONTAMENTOS PARA DEBATES ETNOGRÁFICOS

Christiano Key Tambascia

(Organizador)

Departamento de Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

textos Didáticos
nº 65 – novembro de 2012

TEXTOS DIDÁTICOS

ISSN: 1676-7055

IFCH/UNICAMP

Diretora: Profa. Dra. Nádia Farage

Diretor Associado: Prof. Dr. Sidney Chalhoub

Comissão de Publicações:

Prof. Dr. Sidney Chalhoub;

Coordenação da Coleção Idéias:

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida;

Coordenação das Coleções Seriadadas:

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira;

Coordenação da Coleção Trajetória:

Prof. Dr. Álvaro Bianchi;

Coordenação das Coleções Avulsas:

Profa. Dra. Guita Grin Debert.

Representantes dos Departamentos:

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida – DH,

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira – DF,

Prof. Dr. Álvaro Bianchi – DCP,

Profa. Dra. Guita Grin Debert – DA.

Representantes dos funcionários do Setor de Publicações e Gráfica:

Maria Cimélia Garcia e Marcílio César de Carvalho.

Representantes discentes:

Rodrigo Bulamah (pós-graduação)

Gabrieli Simões (graduação)

Editoração, finalização e divulgação:

Setor de Publicações do IFCH

Impressão: Gráfica do IFCH.

Ficha Catalográfica Elaborada por Cecília Maria Jorge
Nicolau CRB8/3387 – Biblioteca do IFCH Unicamp

An89

Antropologia, museu e cultura material: apontamentos para debates etnográficos / Christiano Key Tambascia (organizador). – Campinas, SP : UNICAMP/IFCH, 2012. 212 p. (Textos didáticos ; 65)

ISSN 1676-7055

1. Antropologia. 2. Cultura material. 3. Museu. 4. Etnografia
I. Tambascia, Christiano Key. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. IV. Série.

CDD 301

Índices para catálogo sistemático

Antropologia	301
Cultura material	306.46
Museu	069
Etnografia	305.8

Endereço para correspondência:

IFCH/UNICAMP – Setor de Publicações – TEXTOS DIDÁTICOS

CEP: 13083-970 – Campinas – SP

Publicações (19) 3521.1603 / Livraria (19) 35211604

Tel./Fax: (019) 35211604

pub_ifch@unicamp.br

http://www.ifch.unicamp.br/pub

Apresentação

Christiano Key Tambascia e Mariana Françoço 05

As Coleções, a Ciência e os 'Museus da Diversidade': notas para uma reflexão

Laura Santonieri 15

As rendas de bilro de Parnaíba, Piauí

Ana Carolina de Campos Almeida 33

Dois olhares: a cultura material em *Caminhos e Fronteiras*, de Sérgio Buarque de Holanda e em *Vida e Morte do Bandeirante* de José de Alcântara Machado

Rafael Henrique Zerbetto 51

Boudica: personagem feminina e herança Britânica

Taís Pagoto Bélo 65

O natural como valor: uma análise das práticas sociais e significados de natureza articulados aos produtos orgânicos

Camila Midori Moreira 79

Uma comunidade em mudanças: trocas materiais e imateriais

Lenita de Paula Souza Assis 113

O Pantanal Norte: por uma reflexão sobre a troca, o comércio e o consumo interno (1870-1930)	
<i>Ana Carolina da Silva Borges</i>	135

Cultura material e narrativa históricas em contextos arqueológicos contemporâneos. “Ciudad Sagrada Quilmes”, Noroeste Argentino	
<i>Frederic Caires Pouget</i>	161

O Território Quilombola enquanto um Patrimônio-Ritual: “bom para pensar e bom para comer”	
<i>Carlos Eduardo Marques</i>	179

Apresentação¹

Christiano Key Tambascia e
Mariana Françaço***

Esta coletânea nasceu de nossos esforços conjuntos, em momentos diferentes, de propor e conduzir um curso, no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, que estimulasse a discussão e a reflexão de temas historicamente caros à disciplina e que, a despeito de uma recente redescoberta de sua relevância atual, foram por muitos anos vistos com certa desconfiança pela própria academia. O apoio do Departamento de Antropologia para a realização deste curso foi fundamental e aqui manifestamos nossos mais sinceros agradecimentos, especialmente a John Manuel Monteiro. Finalmente, agradecemos a CAPES pela bolsa PRODOC, da qual ambos somos beneficiários.

O curso em questão, Antropologia, Museu e Cultura Material, contou com alunos da pós-graduação, do mestrado e do doutorado, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, do Instituto de Estudos da Linguagem, bem como de outras instituições de ensino e pesquisa; provinham do próprio programa de antropologia, mas também da história, das letras, da arqueologia e das ciências sociais. Tal riqueza de trajetórias acadêmicas acabou por se

¹ Agradecemos a leitura e as sugestões de Gustavo Rossi para esta apresentação.

* Pesquisador colaborador do Departamento de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas.

** Professora Assistente de Estudos Museológicos da Faculdade de Arqueologia da Universidade de Leiden.

traduzir em discussões as mais estimulantes, que fazem jus à importância dos estudos de museologia e cultura material nas ciências humanas, não ficando restritos a um campo disciplinar – talvez fazendo eco ao momento em que estes mesmos estudos foram sistematizados em sua perspectiva moderna: uma época em que havia ainda mais espaço para multidisciplinaridade.

Com efeito, uma das propostas do curso foi justamente refletir sobre a historicidade do próprio tema da cultura material dentro da antropologia. Objeto central dos estudos etnológicos de finais do século XIX – período formativo da disciplina –, a cultura material perdeu seu lugar de destaque nos estudos antropológicos já no início do século XX, à medida que a disciplina procurava se afastar das teorias evolucionistas e difusionistas, firmando-se como campo de estudos das *relações sociais*. De indícios de sofisticação técnica – e, portanto, de progresso social – de diferentes sociedades, os objetos em museus passaram a ser, para antropólogos ao menos, simplesmente evidências de sua própria história.

Evidentemente, a dimensão material da vida social nunca foi completamente descartada pela disciplina. Os trabalhos de Lévi-Strauss (1979) e Marshall Sahlins (2003) bem o atestam. Porém, foi preciso esperar quase um século desde o nascimento da disciplina antropológica para que surgisse um interesse renovado e especificamente focado nos estudos da cultura material, a partir da década de 1980. Esta redescoberta foi em boa parte impulsionada pelo desenvolvimento dos estudos pós-coloniais que incorporaram as relações de poder inscritas nas políticas da representação à reflexão antropológica. É neste período que surgem também os pioneiros estudos de antropologia do consumo (DOUGLAS e ISHERWOOD, 1979; APPADURAI, 1986; MILLER, 1987). Pesquisas recentes vêm explorando as práticas do consumo e a circulação de mercadorias em níveis locais e globais (ver, entre outros: MILLER e WOODWARD, 2011), em alguns casos tentando desvendar as relações pessoais, frequentemente carregadas de significados emotivos, que os seres humanos têm com as “coisas” (MILLER, 2008). Na década de 1990, o lugar central dos objetos na vida social ganha novo foco investigativo através de uma antropologia da arte que procura pensar os objetos como agentes (GELL, 1998).

Da perspectiva de uma investigação da cultura materializada que os antropólogos visavam compreender, mas também, por muitas vezes, procuravam “salvar”, passando pela preocupação com o trabalho museológico para melhor formar um corpo científico sobre a riqueza destas sociedades, foi observada uma guinada dos debates sobre cultura material que permitiu a elaboração de novas análises acerca das relações entre identidade, história e revalorização cultural. As últimas décadas mostraram que há uma correlação íntima entre as pesquisas realizadas no campo intelectual e os desafios da política pública que encontra em questões como patrimônio, repatriação e reinterpretção local do sistema econômico internacional pontos de convergência que se apresentam para além do campo acadêmico. Atualmente, existe, nas pesquisas sobre política museológica, patrimônio e cultura material uma perspectiva crítica que deixa evidente a inserção, na academia, das discussões levadas a cabo pelas populações outrora “objeto” de estudo antropológico. Graças tanto à crítica pós-colonial e principalmente ao ativismo político indígena, não é possível discutir, por exemplo, questões museológicas sem a participação ativa e efetiva de populações indígenas (PEERS e BROWN, 2003; SLEEPER-SMITH, 2009). São questões, por exemplo, sobre soberania e identidade nacional, mas também sobre um multiculturalismo que busca apagar os passados coloniais, retendo, paradoxalmente, uma atitude que se mostra em tons hierárquicos, no valor conferido ao que deve (e como deve) ser preservado. A polêmica envolvendo a inauguração do Museu do Quai Branly, oriundo do projeto do ex-presidente francês Jacques Chirac, expôs de maneira dramática as clivagens que, se por um lado, demonstram existir pontes de ligação entre políticas públicas e campo intelectual, por outro, explicitam o descompasso dos diálogos entre os mesmos, tornando ainda mais cruciais as investigações sobre as primeiras (ver, sobre isso, o excelente estudo de Price, 2007). O que parece ocorrer é que as reflexões teóricas produzidas perderam alguns dos espaços de que antes gozavam na constituição da política de representação da alteridade, mas não abdicaram de buscar se inserir nos debates sobre sua produção.

O resultado geral desta situação parece se traduzir em uma miríade de indagações a respeito das formas como os sujeitos de pesquisa organizam

suas vidas, em relação a questões mais amplas que perpassam os espaços de ação e representação que lhes são inerentes. O círculo, se assim podemos dizer, parece se completar com a revalorização dos estudos sobre os suportes materializados de cultura elegidos para mediar os sentidos da vida social. O simbólico, que nunca deixou de ser preocupação das ciências humanas, encontra novos suportes teóricos na íntima relação que se estabelece entre as formas de organização locais e as inflexões de caráter mais gerais – via os objetos que mediam clivagens que na realidade nunca foram estanques e fechadas.

Há que se destacar, no conjunto dos artigos presentes neste volume, um exemplo desta riqueza de estudos sobre cultura material. Ancorados em pesquisas individuais, os textos explicitam, porém, a existência de pontos de conversão através de um arcabouço comum de reflexão. Observou-se, nos encontros e discussões, mas também no conjunto dos textos aqui reunidos, um diálogo profícuo e que perpassa temas os mais variados. É, em essência, o resultado das tentativas de repensar um debate caro às ciências sociais: as formas pelas quais as sociedades organizam e compreendem seu lugar no mundo.

Observa-se hoje, como afirmado, uma renovada produção intelectual a respeito das formas de apropriação e conservação da cultura material, que não ignora o debate produzido no século passado, mas que tenta inscrever novos problemas no âmbito delineado por velhas preocupações: de que maneira as atividades classificatórias, intimamente imbricadas com o colecionar, o manter e o narrar em uma forma coerente de exposição podem ser analisadas em âmbitos os mais amplos possíveis. Tal é o caso do artigo de Laura Santonieri, que parte de uma reflexão sobre as aproximações e diferenças entre o caráter científico propagado pelos primeiros museus etnográficos e os bancos de germoplasmas – exemplificados no projeto da Embrapa. Ambos os museus – o etnográfico e o genético – partilham procedimentos conhecidos, de salvaguarda da diversidade. Não obstante, a autora aponta para distintos discursos acerca da natureza dos objetos presentes nestas coleções, que implicam em diferentes concepções sobre temporalidade na relação entre acervos e público, traduzidas em políticas de conservação calcadas na necessidade de (des)contextualização de seus

usos sociais. O valor das coleções, cientificamente legitimado, encontra na percepção destes museus da diversidade uma economia de salvaguarda que traça importantes *insights* para os estudos de cultura material.

Ana Carolina de Campos Almeida nos lembra, em seu artigo, que as relações que importam entre as pessoas e os objetos não devem ser dissociadas das experiências sensíveis que engendram. Sua proposta de análise, que toca no processo de constituição das rendas de bilro no Piauí, exige que a pesquisa antropológica, neste caso, abdique de suas eventuais pretensões de objetividade. A observação, aqui, deve dar conta dos múltiplos fatores que resultam em rendas fabricadas, bem como das relações sociais (re)estabelecidas ao longo do processo – de sua produção, mas também consumo. Tal perspectiva transfere ao pesquisador a possibilidade de produzir análises que deem conta dos aspectos sensíveis, cruciais para a obtenção de resultados igualmente sensíveis. Ao eleger as contribuições de Malinowski como ponto de partida, a autora parece levar a cabo a concepção de observação participante, ao mostrar-se atenta para a importância de compreender, via a regra lévi-straussiana do olhar distanciado que busca suspender coordenadas prévias, os sentidos próprios deste processo.

O artigo de Rafael Henrique Zerbetto também propõe realizar uma análise dos estudos sobre cultura material que buscaram utilizá-la para reconstituir processos e sociabilidades – e, assim, empreender uma reflexão sobre os pressupostos teórico-metodológicos na constituição dos saberes considerados científicos. Busca, para tanto, resgatar as contribuições de dois intelectuais brasileiros de grande importância, nas formas pelas quais utilizaram, cada um ao seu modo, fontes documentais sob novas perspectivas, de maneira a tecer comparações entre suas obras: Alcântara Machado e Sérgio Buarque de Holanda. O autor pretende não apenas indicar as possíveis leituras que ambos os historiadores extraíram de fontes muitas vezes coincidentes, dadas as suas trajetórias em contexto, como também delinear as distinções existentes entre suas abordagens e a importância auferida aos estudos de cultura material, para deixar entrever novas portas de entrada para a crítica de suas obras.

Já Tais Pagoto Bélo aponta para algumas possibilidades de conjugar indagações renovadas nas ciências sociais – por que algumas coisas importam? – para propor investigações que estabeleçam laços entre análises históricas discursivas e reapropriações simbólicas de marcos e figuras públicas: no caso, as descrições em obras históricas e artísticas sobre a importância de Boudica, guerreira Bretã que é constantemente resgatada pelos mais diversos grupos e interesses. Através de um breve mapeamento das produções destinadas à Boudica e das formas pelas quais elas encompassam significados, para parafrasear Turner, polissemêmicos, o artigo aponta para estes pontos de condensação – muitas vezes antagônicos – que dão conta de múltiplas interpretações políticas de uma figura histórica ainda atual.

A década de 1980 marcou uma retomada – aliada a uma crítica contundente às abordagens em voga – dos estudos sobre a circulação de cultura material. É possível destacar, a título de exemplo, mas que também presta reconhecimento a duas das principais contribuições, já mencionadas: a coletânea organizada por Arjun Appadurai (1988) e o livro escrito por Baron Isherwood e Mary Douglas (1979). Ambos buscam, de maneiras distintas, chamar atenção para a compreensão dos usos sociais dos objetos em sua plenitude – ou seja, os percursos percorridos, em que adquirem valor social diferenciado (sua trajetória de produção e consumo). O artigo de Camila Midori Moreira toca diretamente nesta questão, ao apresentar uma reflexão dos distintos regimes de valor plasmados no mercado de produtos orgânicos, tomando a tarefa de apresentar os discursos articulados e disputados neste campo, bem como uma descrição etnográfica de sua produção e consumo. Trata-se, evidentemente, de contribuir com os debates sobre natureza e cultura, e as clivagens aí envolvidas, com a apresentação de uma promissora etnografia do mundo dos produtos orgânicos.

Lévi-Strauss (1993), em seu discurso inaugural, quando de seu ingresso no Collège de France, lembra que se a antropologia, tal como procede de maneira similar a semiologia, ocupa-se dos sistemas de signos que compõem as formas de comunicação social, o faz (ou deveria fazer) também em relação aos objetos que, ainda que não abstratos, têm significados no contexto em que são utilizados. Lenita Assis busca em seu artigo levar adiante

esta ideia geral, ao trazer informações etnográficas sobre a celebração do dabucuri entre os Dâw do Alto Rio Negro. A autora trabalha com a constatação de que a revitalização da identidade Dâw deve ser compreendida, também, com a análise das resignificações que os mesmos dão ao consumo do caxiri, e a maneira pela qual, neste processo, é possível acompanhar transformações das relações locais estabelecidas entre os Dâw e outros povos da região.

Ana Carolina da Silva Borges procura apontar indícios das sociabilidades criadas a partir das trocas comerciais no Pantanal Norte dos séculos XIX e XX, utilizando para isso documentos do Arquivo Público de Mato Grosso, bem como dos arquivos do Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional. É possível, através de uma leitura das pistas deixadas por viajantes, comerciantes e funcionários das empresas que atuavam na região mato-grossense, encontrar dados que possibilitem uma análise histórica acerca da formação das relações sociais estabelecidas entre diferentes grupos em um período crucial da expansão industrial pantaneira.

O artigo de Frederic Pouget toca em um dos mais importantes aspectos dos estudos de cultura material atualmente – e um dos mais delicados, pois envolve questões de política (inter)nacional que alargam o campo de investigações das ciências humanas (aqui, especificamente, a antropologia e a arqueologia), cujos teóricos, quer queiram, quer não, estão diretamente imbricados na problemática: o patrimônio e a luta por reivindicações das populações indígenas pelo reconhecimento de seus direitos culturais. O autor chama atenção para as diversas clivagens políticas envolvendo o sítio da *Ciudad Sagrada Quilmes*, nas quais é possível entrever as inflexões do Estado argentino, desde a ditadura até os dias atuais. Lembra, bem a propósito, que a pesquisa acadêmica que envolve o estudo do patrimônio e da cultura material e imaterial deve estar atenta, tanto aos aspectos que denomina subjetivos, de sua importância social para reivindicações destas sociedades, como também – e que estão diretamente implicados aos primeiros – aos aspectos políticos que a perpassa.

Carlos Eduardo Marques retoma o tema do patrimônio, igualmente atento à suas injunções políticas, ao realizar uma revisão da literatura antropológica, para buscar pensar o território quilombola como Território

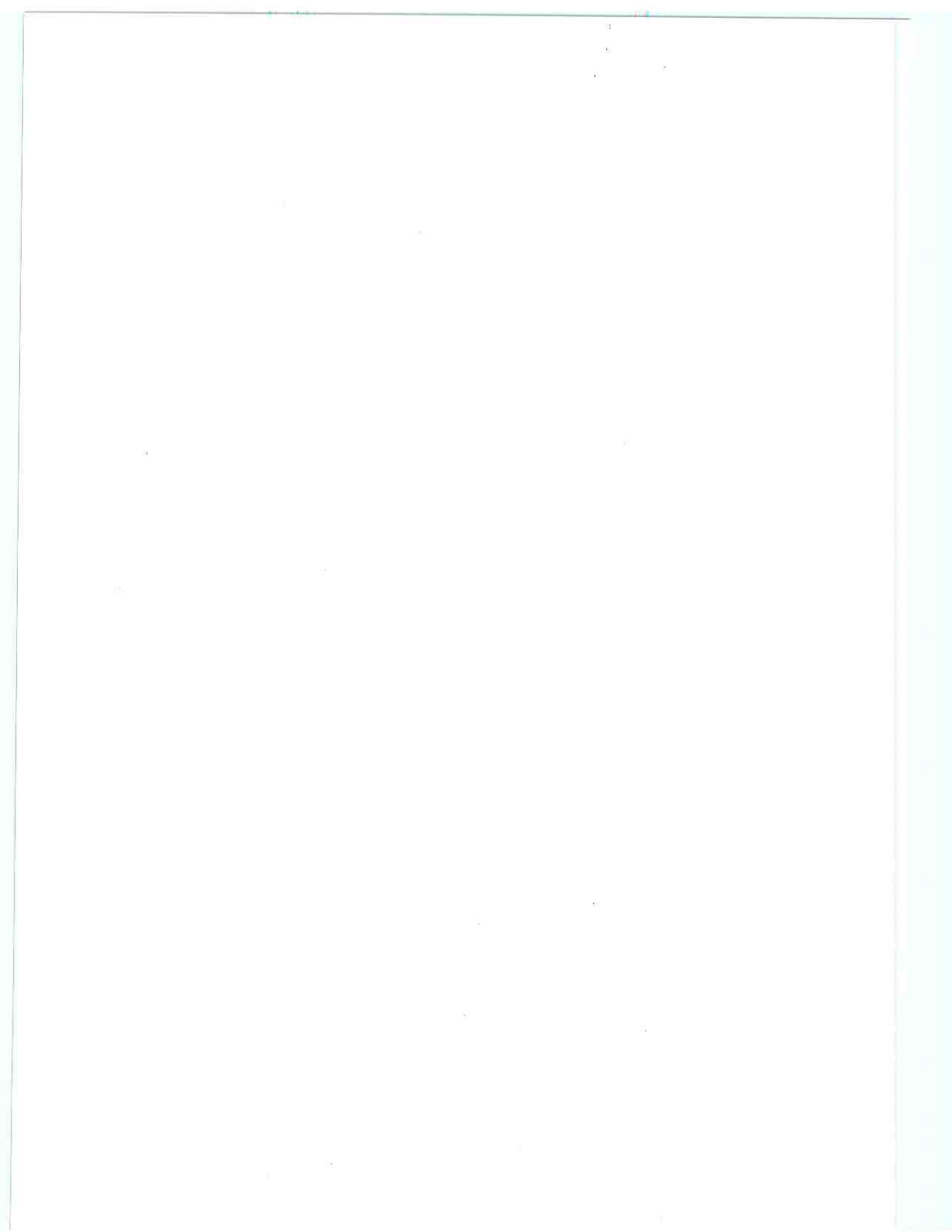
Patrimônio. Desta forma, está preocupado em retomar a contribuição de autores que nos auxiliam a lembrar do caráter fugidio e vivo dos universos pesquisados pelos antropólogos. Mais do que isso, seu artigo toca em uma velha questão na disciplina, que constantemente se vê às voltas com a necessidade de dar um passo atrás e realizar um exercício de auto-reflexividade – afinal, quais os ganhos heurísticos dos frequentes questionamentos sobre a constituição de modelos metodológicos e a busca incessante por apreender a dinâmica dos processos sociais? Se o autor está certo em retomar as análises antropológicas do ritual, e de sua importância para a reafirmação de valores próprios das sociedades que os praticam, então a aproximação da categoria Território Patrimônio como ritual – estruturado, mas vivido – pode dar indícios para o diagnóstico de problemas dos embates no interior das reivindicações territoriais em um contexto de soberania nacional.

Em suma, os textos aqui apresentados são resultado de diferentes formas encontradas para tratar de temas em comum. A riqueza das reflexões apresentada pelos artigos nos permite perceber que o estudo de cultura material não está morto. Pelo contrário, a variedade de abordagens, se reagem a uma bem vinda crítica do próprio fazer acadêmico, revelam-se, através da incomensurabilidade da investigação etnográfica (em seu sentido mais amplo), como chamados para o constante desenvolvimento de pesquisas na área. Esperamos que a leitura deste volume estimule o leitor a visualizar o processo que já está delineado, mas nem por isso findo.

Referências Bibliográficas e Sugestões de Leitura

- APPADURAI, Arjun (ed.). 1988. *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUCHLI, Victor (ed.). 2002. *The material culture reader*. Nova York: Berg Publishers.
- DOUGLAS, Mary e ISHERWOOD, Baron. 1979. *The World of Goods*. Londres: Routledge.

- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1979. *A via das máscaras*. Lisboa: Ed. Presença/Martins Fontes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. "O campo da Antropologia". In: *Antropologia Estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MILLER, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.
- MILLER, Daniel. 2008. *The Comfort of Things*. Cambridge: Polity Press.
- MILLER, Daniel e WOODWARD, Sophie. 2011. *Global Denim*. Nova York: Berg Publishers.
- PRICE, Sally. 2007. *Paris Primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*. Chicago: University of Chicago Press.
- PEERS, Laura e BROWN, Alison (eds). 2003. *Museums and Source Communities: A Routledge Reader*. Londres: Routledge.
- SLEEPER-SMITH, Susan (ed.). 2009. *Contesting Knowledge: Museums and Indigenous Perspectives*. Lincoln: University of Nebraska Press.



As Coleções, a Ciência e os 'Museus da Diversidade': notas para uma reflexão

*Laura Santonieri**

Resumo

Este artigo pretende discutir a emergência das coleções enquanto um importante recurso no processo de construção do conhecimento científico, especialmente aquele produzido no campo da agricultura. Para tanto, tomaremos de empréstimo algumas reflexões produzidas pela literatura antropológica sobre cultura material e os museus etnográficos, a fim de traçarmos alguns paralelos com os bancos de germoplasmas – também conhecidos como ‘museus da diversidade’.

Palavras-chave: Ciência, Coleção, Diversidade Agrícola, Museu

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas. Contou com apoio do Bureau des Ressources Génétiques – BRG/FR e com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP.

Uma coleção de objetos, seja qual for sua natureza, seu tamanho ou o contexto em que emerge, repousará sempre sobre um importante fundamento: a capacidade universal que os povos e os indivíduos possuem de classificar. Segundo Kopytoff, essa capacidade é, na verdade, a expressão de uma necessidade da mente humana de "(...) impor ao seu meio ambiente a ordem sobre o caos (...), e sem esta classificação o conhecimento do mundo e a adaptação à ele seria impossível" (KOPYTOFF, 1991: 96). Contudo, a capacidade dos indivíduos de classificar e organizar o mundo sensível, antes de ser uma qualidade inata, é um produto da atividade coletiva – como demonstraram Mauss e Durkheim no famoso artigo "Algumas Formas Primitivas de Classificação". Nesse texto os autores buscam compreender como se constituiu a capacidade classificadora, já que a elaboração de uma classe exige um agrupamento de coisas que não estariam dadas pelo mundo sensível, nem se apresentariam desse modo à observação individual. Ao analisar a complexificação de uma forma rudimentar de classificação, Durkheim e Mauss demonstram que a organização social serviu de modelo para criar o próprio sistema de classificação (DURKHEIM e MAUSS, 1979).

Podemos afirmar que as operações classificatórias e a ordenação do mundo sensível são meios pelos quais os indivíduos relacionam-se entre si e com os objetos e as representações presentes no universo social. Os agrupamentos de objetos, coisas e seres fundamentam e refletem os princípios segundo os quais o próprio universo está organizado, sendo "(...) a exigência de ordem (...) a base de todo pensamento" (LEVI-STRAUSS, 1989: 25). A importância da base material para a construção do conhecimento não pode então ser negligenciada – seja lá qual for o povo ou o método empregado no processo de apreensão da realidade objetiva. Desta forma, o conhecimento se dá nessa constante construção, significação e reprodução de categorias, num processo que "(...) nunca é uma questão de aprendizado do indivíduo solitário sobre uma realidade exterior. Os indivíduos interagindo impõem suas construções à realidade: o mundo é socialmente construído" (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2004: 110).

A ciência, essa empresa ordenadora

Para nós é importante ressaltar a característica da ciência moderna¹ enquanto um potente e fundamental vetor presente no processo de construção da 'realidade objetiva' no contexto da sociedade ocidental – construindo e ao mesmo tempo legitimando tal 'realidade' por meio dos seus experimentos 'objetivos', base do discurso da 'verdade'. Não objetivamos adentrar a discussão dos pormenores desse processo – por si só espinhosa e delicada. O que gostaríamos de apontar é que a ciência pode ser vista como uma institucionalização, cada vez mais global, de certas maneiras e métodos para a investigação e construção do conhecimento, cuja emergência de paradigmas globais e a padronização de protocolos científicos internacionais poderiam constar como seus exemplos.

As coleções como parte do método científico

Poderíamos sugerir que a emergência e a manutenção de coleções públicas estão associadas ao próprio processo de construção do método científico, desenvolvido na era moderna e associadas, de uma maneira ou de outra, a uma forma de apreensão, investigação e construção do conhecimento sobre a realidade. No artigo *Colecção* de Krzysztof Pomian (1984) o autor define coleção como "(...) qualquer conjunto de objectos naturais ou artificiais, mantidos temporária ou definitivamente fora do circuito das actividades económicas, sujeitos a uma protecção especial num local fechado preparado para este fim, e expostos ao olhar do público"² (POMIAN,

¹ A partir deste momento todas as vezes que nos referirmos à ciência, estaremos de fato nos referindo à ciência moderna ocidental. Quando abordarmos a ciência produzida por outros povos, será especificado.

² Apesar de apresentar certa limitação ao definir um objeto de coleção como fora do 'circuito das atividades econômicas', poderíamos ampliar o seu alcance ao imaginar esse circuito das atividades econômicas enquanto um 'circuito de uso prático'; desta forma, um objeto inserido numa coleção, adentraria um outro circuito (como por exemplo o das coleções de arte ou das coleções etnográficas), adquirindo novos valores

1984: 53). Partindo da sua definição, o autor nos fornece uma rica descrição de variados tipos de coleções que surgiram ao longo da história da humanidade³, chegando à sua forma mais atual e institucionalizada (em nossa sociedade): os museus. Ao relatar o surgimento destes e das bibliotecas na Europa, Pomian aborda a relação das coleções com o conhecimento, partindo das mudanças ocorridas na segunda metade do séc. XIV quando surgem novos grupos sociais "(...) cuja razão de ser é o monopólio que possuem de certos conhecimentos e capacidades: os humanistas, o da bela latinidade: os antiquários, o de um saber que versa sobre a vida dos antigos; os artistas, o da produção das obras de arte; os cientistas, o da ciência" (POMIAN, 1984: 79). São esses novos grupos sociais – cujo acesso aos objetos de estudo estava vetado pela estrutura altamente hierarquizada da sociedade da época – que irão pressionar os grandes colecionadores, os 'detentores do poder', durante os séculos seguintes:

São os membros destes estratos (...), os sábios, os escritores, os eruditos e os artistas, que não conseguiram ainda freqüentar os poderosos ou os ricos, que começam a exercer pressão pra ter livre acesso aos diversos semióforos de que necessitam para exercer suas atividades profissionais; aos livros, e aos manuscritos, às fontes históricas, aos objectos. É à sua demanda que respondem os particulares e os detentores do poder que, a partir do início do século XVII, empreendem primeiro a fundação de bibliotecas públicas e depois também de museus. (POMIAN, 1984:82)

e significados. Não pleiteamos aqui formalizar uma definição de coleção, mas apenas destacar o fato de que, quando inserido num novo circuito de relações, há uma mudança com relação ao status do objeto.

³ Assim, o autor demonstra que uma coleção pode apresentar-se na forma de mobiliário funerário, como as encontradas em tumbas datadas entre 6500 e 5700 A.C. e destinada a estabelecer e diferenciar status ou estabelecer comunicação com o mundo sobrenatural; pode formar-se a partir de saques advindos das guerras protagonizadas pelos imperadores romanos, onde objetos representavam a vitória dos destemidos e valentes generais sobre outros povos, expostos somente a um pequeno círculo de pessoas poderosas; também apresentaram-se como tesouros principescos presentes nas cortes do século XV (POMIAN, 1984).

As possibilidades na exploração das relações presentes na formação de uma coleção, seu contexto e seus significados, são muitas. Poderíamos aqui refletir sobre uma coleção particular de objetos de arte nos dias atuais, enquanto signo de um elevado gosto estético e status econômico para o colecionador, assim como de sua erudição no campo da história da arte; já para um colecionador europeu do séc. XVII, uma coleção de objetos etnográficos poderia simbolizar não apenas status econômico, mas a extensão de seu poder ao representar a aliança política com povos exóticos além-mar – e o caso do Conde de Nassau, governador geral do Brasil Holandês de 1637 a 1644 é um bom exemplo de como uma coleção de objetos pode sustentar amplas relações políticas por meio da troca de presentes⁴. Nota-se que, além da importância de se investigar o movimento pelo qual se constrói uma coleção, seus objetivos e significados, cada objeto em particular constitui, isoladamente, um amplo e complexo campo de investigação – se considerarmos sua biografia (KOPYTOFF, 1991), com todas as relações que permeiam sua trajetória nos diferentes circuitos pelos quais transita.

Apesar dos exemplos acima descritos serem extremamente ricos e interessantes, centraremos o foco de nossa análise nas coleções enquanto parte imprescindível do processo de construção do conhecimento científico. Se considerarmos que no desenvolvimento da ciência o primeiro passo foi enfrentar “(...) o mais difícil, ou seja, a sistematização no plano dos dados sensíveis” (LÉVI-STRAUSS, 1989: 27), podemos então afirmar que os objetos e seres presentes neste mundo sensível, sejam eles naturais ou artificiais, são a base material para a ciência desenvolver suas investigações e teorias. Isso não exclui, sobremaneira, o papel das elaborações conceituais e formulações abstratas que constituem importantes quadros teóricos, norteadores de todas as investigações científicas, produzidas inclusive por outros povos; pelo contrário, elas são justamente expressão e parte constitutiva das interações do homem com o mundo sensível. Seguindo esse

⁴ Assunto discutido em 18/08/2011 durante aula ministrada por Mariana Françoze, autora da tese de doutorado “De Olinda a Olanda: Johan Maurits van Nassau e a circulação de objetos e saberes no Atlântico holandês (século XVII)”, defendida em novembro de 2009 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNICAMP.

caminho, poderíamos conceber a ciência como uma grande empresa classificadora e ordenadora do universo sensível, que tem nas coleções de dados, objetos e pensamentos, um dos seus fundamentos principais; seu poder e influência no interior da sociedade contemporânea parecem repousar sobre sua capacidade de conectar elementos heterogêneos e acumular informações de diversas naturezas, de forma cada vez mais sistematizada; o conhecimento científico atual é mundial, produzido por cientistas em diálogo sem escala indefinida.

Como colocado anteriormente, nossa hipótese é que as coleções públicas, tais como as conhecemos atualmente, teriam sua origem inextricavelmente relacionada ao método científico – cujos museus de história natural, museus etnográficos ou as coleções biológicas de institutos de pesquisa poderiam ser o seu melhor exemplo. Embora o método científico possa ser caracterizado por diferentes protocolos, segundo as diversas áreas do conhecimento – como as ciências exatas, as ciências biológicas, ciências humanas – é o “(...) cuidado com a observação exaustiva e com o inventário sistemático das relações e das ligações” entre seres e objetos que faz parte de uma “boa postura científica” (LÉVI-STRAUSS, 1989: 25). Assim, essas coleções seriam uma maneira da ciência dispor, permanentemente, de ‘matéria-prima’ para seus estudos e investigações. Partindo deste ponto de vista, poderíamos fazer uma analogia entre uma floresta e uma coleção biológica, por exemplo, onde indígenas realizariam um inventário sistemático⁵ dos recursos naturais, que estariam constantemente disponibilizados para sua investigação e exploração. É interessante pensar numa floresta cumprindo, para os povos que a habitam, o mesmo papel que uma coleção biológica cumpre para pesquisadores num centro de pesquisa; nesse caso, seria exagero conceber uma floresta ‘inventariada’ como uma ‘coleção biológica’?

⁵ “Um único informante seminole identifica 250 espécies e variedades vegetais (Sturtevant 1960). Foram recenseadas 350 plantas conhecidas pelos índios hopi, mais de 500 pelos navajos. O léxico botânico dos subanum, que vivem no sul das Filipinas, ultrapassa de longe mil termos (Frake 1961) e o dos hanunoo aproxima-se dos dois mil” (LÉVI-STRAUSS, 1989: 20).

Os Museus da Diversidade: preservando o passado e o futuro... de quem?

Quando pensamos na discussão de Franz Boas (1907) sobre o museu enquanto espaço de pesquisa, ensino e divulgação do trabalho científico, verificamos mais uma vez o importante papel das coleções enquanto base material da prática científica:

Museums are the storehouses in which not only must the material be preserved by means of which deductions of scientists can be checked, but they are also the place where scientific materials from distant countries, vanishing species, paleontological remains, and the objects used by vanishing tribes, are kept and preserved for all future time, and may thus be made the basis of studies which, without them, would be impossible... We collect these because they are the foundation of scientific study. Should we then be unwilling to provide adequate means for keeping intact the results of our expensive inquiries? It is the essential function of the museum as a scientific institution to preserve for all future time, in the best possible way, the valuable material that has been collected, and not to allow it to be scattered and to deteriorate. (BOAS, 1907: 929-930)

É evidente, na visão do autor, que a perda de coleções é um obstáculo ao avanço da ciência. Assim, um museu deve, prioritariamente, zelar pela preservação e a conservação do material sob sua guarda, armazenando-o de forma especializada e adequada, com o objetivo de garantir o desenvolvimento do conhecimento científico no presente e no futuro. Esse aspecto possui correspondência forte e evidente com os Bancos de Germoplasma⁶, que no Brasil surgiram a partir da década de setenta exatamente com este objetivo:

⁶ Os Bancos de Germoplasma são coleções de objetos biológicos em forma de mudas planta das no campo ou em estufas, conservadas in vitro ou na forma de sementes guardadas em câmaras frias, a -5°, -10° e -20°. Na explicação de um folder de divulgação cuja linguagem era extremamente acessível aos 'não cientistas' um germoplasma era definido como: "... Conjunto de gens característicos de uma espécie e que podem ser transferidos a gerações posteriores constituem o germoplasma.

Apenas no último século, mais de três quartos de todos os cultivos alimentares conhecidos foram extintos. Perdidos de forma irreversível e irremediável... Isso também significa que, no futuro, os agricultores e produtores de alimentos terão menos opções para lidar com problemas causados por um clima instável e imprevisível, enquanto continuarão a ter que alimentar uma população em constante crescimento. No decorrer das últimas cinco décadas, os governos e institutos de pesquisa tiveram a preocupação de preservar sementes silvestres e dos campos de agricultura, de conservá-las em bancos genéticos. Essas amostras de material fitogenético fornecem matéria prima aos cientistas, que estão trabalhando na melhoria ou adaptação dos cultivos, de forma a atender necessidades alimentícias específicas⁷.

Essa convergência de propósito na formação e manutenção de uma coleção, seja ela etnográfica ou biológica, parece sustentar-se na maneira própria e específica que a ciência ocidental possui de construir seu conhecimento como um todo. O interessante nesse pequeno exemplo descrito acima é perceber, no caso das ciências agrárias, a ênfase na consolidação de uma coleção e sua conservação enquanto fundamento central da prática científica da área. A passagem do tempo é um agente ativo na justificativa das coleções biológicas porque os objetos vivos estão em constante interação orgânica com o meio em seu entorno – sejam eles humanos, os nutrientes do solo, os animais ou o clima. As noções de passado e futuro sustentam a importância dessa base material para a pesquisa, e revelam seu significado enquanto um recurso vital, onde cada objeto único e singular deve ser

No caso das plantas, são as sementes, mas podem ser também mudas ou qualquer outro pedaço da planta capaz de ‘carregar’ a carga genética da espécie” (EMBRAPA, 2007).

⁷ Texto do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), presente no folder de divulgação do “Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos Para a Alimentação e a Agricultura; igualdade e alimento para todos”. O Tratado Internacional sobre os Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura (TIRFAA) foi adotado na 31ª Reunião da Conferência da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura em 03 de novembro de 2001.

preservado no tempo e no espaço. Nesse sentido, não surpreende que no folder "*Preservando o Passado, antecipando o futuro; Embrapa Em favor da vida*" (EMBRAPA, 2007), a Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia⁸ apresente sua coleção biológica⁹ como uma tecnologia de destacada importância para o avanço da pesquisa no setor. A Embrapa não é um museu. No entanto, formou uma enorme coleção de objetos biológicos (mais de cem mil amostras) a partir de 1974, com o duplo objetivo de conservar recursos em vias de desaparecimento e, ao mesmo tempo, fomentar a pesquisa agrícola. Sua missão: garantir uma 'alimentação variada às futuras gerações do país' – inclusive num quadro de mudanças climáticas (EMBRAPA, 2007).

Sabemos que as coleções de objetos etnográficos surgiram, num primeiro momento, como uma forma de conservar "culturas" em vias de "extinção"; do mesmo modo, que uma coleção biológica pretende conservar "culturas agrícolas" (e suas informações genéticas). A conexão entre passado, presente e futuro permanece nos museus e nas coleções biológicas, especificamente na preservação de um material que possui valor enquanto fonte de pesquisa – e que poderá não mais ser encontrado ou produzido no universo ordinário da vida social. A despeito dessas semelhanças,

⁸ Na Embrapa Recursos Genéticos e Tecnologia está alocado o Centro Nacional de Recursos Genéticos/Cenargen. O Centro é responsável por elaborar e executar ações que visam integrar todas as atividades relacionadas aos recursos genéticos vegetais, animais e microorganismos, realizadas pelas quarenta e cinco unidades descentralizadas da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, bem como coordena a Plataforma Nacional de Recursos Genéticos – que engloba todas as instituições que mantêm Bancos de Germoplasmas e desenvolvem pesquisa na área.

⁹ Há, no interior da Embrapa, uma diferenciação importante entre Banco de Germoplasma e Coleção. Enquanto o primeiro é concebido como 'coleção oficial', disponibilizando a todos os pesquisadores da instituição material genético nele guardado, a segunda refere-se à 'coleção de trabalho' de melhoristas, ou seja, é um material que não está disponível aos membros da instituição e oficialmente não 'pertence' à Embrapa – e sim aos pesquisadores que as manipulam. Após o término da pesquisa, todo material que o pesquisador e o curador do banco acharem relevante – i.e. apresentarem características consideradas importantes para a espécie –, é então introduzida no Banco de Germoplasma e disponibilizada aos demais.

a temporalidade enquanto fundamento teórico na apropriação e organização dos objetos em coleções parece atuar de diferentes maneiras nos dois casos.

No caso de um museu etnográfico, as críticas às noções evolucionistas, que colocavam diferentes objetos, produzidos por diversas culturas, numa mesma linha comparativa – como se todas as culturas progredissem de organizações simples às mais complexas, apresentando diferentes estágios de desenvolvimento cultural e tecnológico – operaram importantes mudanças na concepção e organização dos museus. Uma das principais mudanças (reflexo da percepção de que as culturas são profundamente diversas, com visões de mundo e práticas absolutamente diferentes entre si), foi a necessidade de contextualização de cada objeto presente e expostos em suas coleções. Já no caso das coleções biológicas a noção de que a natureza é *una*, orgânica, composta por plantas e animais que necessariamente possuem uma linha evolutiva, coloca as espécies numa mesma linha temporal de desenvolvimento, praticamente à parte de suas relações com grupos humanos. Esse aspecto pode explicar, em parte, certa dificuldade das instituições colecionadoras em contextualizar seus objetos biológicos para além de coordenadas geográficas de latitude e longitude.

De qualquer maneira, é importante perceber que, um museu etnográfico, ou uma coleção biológica, são ambos espaços aptos a afirmar certa visão e apropriação do mundo, criando sua representação no próprio processo de aquisição e disposição dos objetos. Quais objetos devem ser conservados? Em que momento e como são expostos? O que eles dizem sobre sua história ou origem? Como chegaram ali? No texto *Colecionando Arte e Cultura* James Clifford (1994) argumenta que as:

(...) coleções e mais especialmente os museus, criam a ilusão da representação adequada de um mundo, em primeiro lugar recortando os objetos de seus contextos específicos (quer culturais, históricos, quer intersubjetivos) e fazendo com que representem todos “abstratos”... O colecionador descobre, adquire, resgata objetos. O mundo objetivo é dado e não produzido, e assim as relações históricas de poder no trabalho de aquisição ficam ocultas. (CLIFFORD, 1994: 72)

No processo de formação de uma coleção, provavelmente há a pretensão de se realizar uma “representação adequada” do mundo, representando, do modo inverso, a própria visão da sociedade sobre determinado aspecto da realidade objetiva. Assim, as coleções etnográficas e biológicas de fato realizam uma metonímia – quando uma parte/objeto representa o todo/sistema ou o contexto de onde veio –, sempre organizados por um mesmo quadro lógico, ordenador e classificador que produz os termos como correspondentes, impingindo sentido nas ligações entre conceitos e objetos. Nesse sentido, um museu etnográfico pode representar a ‘diversidade cultural’ dos povos habitantes do mundo e um banco de germoplasma (ou um museu da diversidade) pode representar a ‘diversidade das plantas cultivadas’ no planeta – uma semente significando um fragmento da diversidade biológica. Entretanto, a visão sobre a natureza dos objetos contidos nesses dois tipos de coleções resulta em diferentes maneiras de organizá-las e manipulá-las. Para compreendê-las melhor, devemos observar as formas de exposição e de circulação dos objetos, bem como o próprio processo de formação dessas coleções.

Um olhar mais atento aos processos de aquisição de objetos etnográficos e de materiais biológicos verificará que, embora nas coleções etnográficas os sentidos originais de produção e uso dos objetos se percam no momento em que ele é inserido numa coleção de museu, há um esforço consciente – porque parte da dinâmica dessa área de conhecimento – para que isso ocorra em menor grau possível. No caso das coleções biológicas, as relações do objeto com sua produção e o sentido original de uso são, em sua maioria, totalmente obscurecidas. O potencial de uma coleção etnográfica para representar ‘a diversidade cultural’, e o potencial de uma coleção biológica para representar a diversidade agrícola, residem na ideia de conjunto, bem como na especificidade de cada objeto. Contudo, a especificidade no primeiro caso leva em consideração a singularidade das relações envolvidas em sua fabricação e trajetória; no segundo caso a especificidade de cada objeto é uma característica dada, um dado da natureza (um gene possui características únicas). Nesse sentido, é compreensível que objetos biológicos representados por espécies de mandioca ou de milho, por exemplo, possuam um caráter de objeto ‘não produzido’, mas sim dado ou obtido da natureza. Esse aspecto

também ajudaria a compreender porque não se dá atenção às relações desses objetos com grupos humanos, presentes desde a sua produção, até sua aquisição e inserção nas coleções como as da Embrapa; o que ocorre nesse caso é que uma espécie de mandioca, ao ser incorporada a um banco de germoplasma de raízes e tubérculos, deixa de ser a 'macaxeira amarelinha da comunidade morro azul' para se transformar na variedade BGM 1245¹⁰.

Dessa forma, quando um museu etnográfico se propõe a trabalhar a representação da diversidade cultural por meio de uma exposição, dispõe os objetos, cujas histórias e contextos específicos, segundo os quais foram originados, são evidenciados ao olhar do público. Obviamente uma exposição permanente ou provisória será montada levando em consideração determinados aspectos, em detrimento de outros, porque organizada e elaborada segundo certa perspectiva cultural. Mesmo aqueles objetos que não estejam disponíveis ao olhar do público e estão guardados nos porões dos museus, muitas vezes possuem um registro minucioso sobre sua origem e significado de produção original, bem como um registro do seu processo de aquisição. No caso de uma coleção biológica, ela sequer é exposta. Fica guardada a sete chaves numa câmara fria (uma espécie de sala refrigerada), com acesso extremamente restrito. A história e o contexto de origem de cada objeto são obliterados na exaltação da magnitude do 'conjunto'. Assim, mesmo indisponível para o público em geral, qualquer pessoa pode acessar o site da Embrapa Recursos genéticos e Biotecnologia e ver que a coleção de trigo da instituição possui 15.118 amostras (divididas em várias espécies)¹¹.

É visível que a natureza das coleções demandam diferentes políticas no trato com os objetos. Tanto os museus quanto o Centro Nacional de Recursos Genéticos prestam-se a guardar e zelar pelas coleções sob sua custódia, cuja importância para o desenvolvimento científico já foi aqui discutida. Mas enquanto uma coleção etnográfica presta-se à observação de especialistas, estudantes e do público em geral, uma coleção biológica

¹⁰ Os nomes e números foram trocados para não comprometer os agentes envolvidos. A sigla significa Banco Ativo de Germoplasma de Mandioca.

¹¹ <http://plataformarg.cenargen.embrapa.br/rede-vegetal/bancos-ativos-de-germoplasma/inventarios-dos-bancos-de-germoplasma/Trigo%20-CNPT-%20-%20OK-1.doc/view> (acesso em 22/04/2012).

presta-se apenas à manipulação de cientistas especializados. Essa diferença reflete-se na circulação dos objetos: enquanto encontramos vários casos de exposições que viajam por diferentes países, alocando-se em diferentes museus – com o claro objetivo de ampliar seu público e o conhecimento que se tem sobre aspectos da ‘diversidade cultural’ –, a circulação de objetos biológicos é extremamente restrita, possível apenas entre instituições de pesquisa cujo interesse científico esteja comprovado. Essa diferença de circulação e acesso sustenta-se fundamentalmente em dois princípios: o primeiro é que objetos biológicos são objetos vivos, o que significa que podem ter sua ‘autenticidade’, única e específica, reproduzida indefinidamente sem que com isso altere suas qualidades intrínsecas; não existe uma cópia ou falsificação de uma variedade de soja: existe patente de direito de propriedade, existe royalties agrícolas. O segundo princípio é que a manipulação dos objetos biológicos no interior das instituições de pesquisa agropecuária está diretamente relacionada à um circuito vigoroso de atividades econômicas, fundamentalmente por meio da produção de tecnologias agrícolas. Isso não quer dizer que objetos etnográficos não participem de circuitos econômicos, pelo contrário, sabemos que movimentam mercados especializados, envolvendo importantes quantias de dinheiro... Entretanto a humanidade não se alimenta de objetos etnográficos, mas sim de trigo, arroz, milho, batata e outras culturas que movimentam bilhões de dólares em vendas e produção, mediando inclusive a relação comercial entre países e entre países e multinacionais. Portanto, embora o nascimento dos museus e dos centros de pesquisa agropecuária (ambas instituições colecionadoras) esteja relacionado à prática científica – principalmente no que toca a aquisição e conservação de matéria-prima para investigação, incluindo aquelas ameaçadas de desaparecer definitivamente –, elas diferem radicalmente no que diz respeito à sua relação com a sociedade, à economia e à categoria de objetos que visa proteger – ou ‘representar’.

Vale comparar aqui as condições da emergência dos museus etnográficos e das coleções biológicas, considerando a natureza dos objetos que visam conservar e a relação destas instituições com a economia de mercado. Como descrevemos no caso dos museus, foi a pressão de uma certa categoria social europeia no século XVII que impulsionou a transformação das coleções

privadas em coleções públicas, à exemplo dos primeiros museus e bibliotecas do velho continente. Esse movimento continua presente nas concepções atuais sobre a função de um museu: uma instituição voltada a guardar objetos de alto valor simbólico e científico para a sociedade. Não descartamos a relação das coleções etnográficas, ou cada objeto em particular, com mercados de tipo mercantil nem ignoramos todas as relações de poder envolvidas na formação dessas coleções. Apenas queremos destacar o papel dos museus enquanto instituições de salvaguarda de um patrimônio comum, cujo valor simbólico está relacionado à sua função de servir ao conhecimento, mantendo-se, de certa forma, à parte das relações mercantis. Esse é um dos princípios que o rege – causando inclusive, dificuldades financeiras para a sua manutenção. Ora, por que a maioria dos indivíduos em nossa sociedade acha ‘imoral’ a cobrança de entrada o acesso do que deveria ser livre? A ideia de que a uma coleção voltada para o desenvolvimento de conhecimento etnográfico, resultado ou não de um processo de pesquisa, não pode estar ‘engendrada’ em relações mercantis, nem em sua formação, nem seu acesso e exibição para um público maior, é muito presente:

(...) é que ser chamado de colecionador lança dúvidas sobre minha integridade como etnógrafo ... pois não reconhece que estes objetos foram adquiridos ao longo de pesquisas centradas nas dimensões da linguagem e do texto. (...) Nunca paguei por “informação”, nem pelos documentos que encontrei (em sua maioria material de arquivo), nem pelos documentos que fiz (em grande parte textos etnográficos baseados em registros sonoros de conversas, ensinamentos religiosos e comunicações ao longo de trabalhos artesanais e industriais e representações teatrais). (FABIAN 2010: 60)

Assim, mesmo que existam relações mercantis entre os objetos etnográficos e os museus – quando a procura e valorização de determinados itens influenciaram mudanças no seu significado original de produção, ou elevam seu preço no mercado de arte etnográfica – os museus não parecem estar legitimados a participar ativamente de tais relações, comprando, vendendo ou agenciando tais objetos; como declarado por Johannes Fabian acima, a comunidade científica parece condenar moralmente as atividades

mercantis envolvendo tais objetos. Outro ponto interessante a ser pensado é que um museu participa da circulação dos objetos, mas ele não os produz. Esses são dois aspectos fundamentais em sua diferenciação das coleções biológicas.

Se atentarmos para o surgimento dessas últimas, veremos que elas estão intrinsecamente relacionadas ao desenvolvimento do mercado agrícola a partir da década de 1950/60. A história das coleções biológicas demonstra que o conceito de conservação esteve sempre associado à produtividade e mercantilização da agricultura, por um lado, desaparecimento de variedades de plantas (processo conhecido como 'erosão genética') e catástrofes alimentares, por outro; estes parecem ser os verdadeiros fundamentos presentes na emergência das instituições colecionadoras de objetos biológicos.

Assim, em 1959, durante o congresso da Associação Americana para o Progresso da Ciência houve uma sessão inteira dedicada apenas a agricultura. Ali já é possível verificar a valorização dos recursos genéticos como matéria prima para o desenvolvimento das indústrias norte-americanas, ao mesmo tempo em que emergia um forte discurso sobre a necessidade de segurança alimentar 'dos povos do mundo'. Oito anos depois (1967) uma publicação que formou a base da conservação genética moderna já alardeava o processo de perda de diversidade agrícola em escala mundial, sugerindo as coleções biológicas como uma alternativa no combate ao processo por meio da garantia de continuidade da pesquisa agrícola. Nesse período nasceu o CGIAR (Consultative Group on International Agricultural Research¹²) que, em 1972, recomendou a coleta de germoplasma dos principais gêneros agrícolas presentes na alimentação humana e sua conservação em coleções biológicas mantidas por centros de pesquisa. Dois anos depois foi criado o Conselho Internacional de Recursos Fitogenéticos, sediado na FAO (Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura), selando o esforço internacional de instituições e governos para a criação de grandes coleções biológicas direcionadas à conservação dos recursos genéticos

¹² O Grupo Consultivo em Pesquisa Agrícola Internacional (CGIAR) surgiu como resposta "à preocupação generalizada na década de 1950, 60 e início dos anos 70 que muitos países em desenvolvimento poderiam sucumbir à fome". Mais informação sobre a organização em <http://www.cgiar.org/who/history/index.html>.

importantes para a alimentação mundial, antes de extinguirem-se (DAMIANA, 2008).

Diferentemente do processo de surgimento dos museus, um fenômeno que levou alguns séculos para consolidar-se e que teve sua função e importância construída processualmente a partir da relação entre diferentes segmentos sociais, a formação das coleções biológicas foi resultado de um esforço consciente de indústrias e de governos, num processo que durou aproximadamente duas décadas e meia. O fenômeno das coleções biológicas iniciou-se com a busca cada vez maior e eficiente da produção de alimentos – a partir da década de quarenta, após a Segunda Guerra Mundial – resultando na Revolução Verde. Tal Revolução é conhecida pelas drásticas mudanças introduzidas nos modelos de produção agrícola até então desenvolvidos, cuja associação entre sementes de alta produtividade e fertilizantes químicos elevou significativamente a produção por hectare. Esse mesmo processo apresentou como consequência direta danos elevados aos biomas e à agrobiodiversidade em escala global: solos férteis foram exauridos e variedades locais foram expressivamente substituídas por variedades oriundas de programas de melhoramento (DAMIANA, 2008).

A substituição maciça das variedades locais por variedades desenvolvidas em instituições de pesquisa é perigosa não só porque menos adaptada ao local – considerando tipo de solo, clima e bactérias presentes na região – mas também porque a homogeneidade faz com que um único fator biótico destrua grandes plantações, com isso ameaçando a segurança alimentar de populações inteiras. Esse foi o caso do desastre ocorrido na antiga União Soviética durante o ano de 1972: a variedade de trigo altamente produtiva conhecida como “Bezostaya” ocupava quinze milhões de hectares de plantações quando não resistiu ao rigoroso inverno daquele ano. O país recorreu à importação maciça como medida de emergência para salvar a população da fome. Outro caso muito conhecido foi a “fome da batata” na Irlanda, ocorrido na primeira metade do século XIX (DAMIANA, 2008). Para além dos sérios problemas relativos à perda das variedades locais de plantas cultivadas descritos acima, muitas variedades desenvolvidas pelos centros de pesquisa – conhecidas também por ‘tecnologia agrícola’ – são resultados de parcerias com empresas multinacionais; nessas tecnologias existe um

mecanismo sobre a hereditariedade das plantas que provoca a perda do vigor de suas sementes, obrigando o agricultor a compra-la a cada duas gerações aproximadamente. No caso de uma planta desenvolvida localmente, um agricultor pode replantar infinitamente a partir das sementes que colhe a cada vez que produz uma plantação.

Dessa forma, a criação das coleções biológicas e a manutenção dos bancos de germoplasmas possuem como fundamento primeiro 'assegurar uma base genética diversificada' para o desenvolvimento da pesquisa agropecuária – que visa garantir a 'segurança alimentar' do país por meio de uma 'produção eficiente de alimentos'. Esta é a resposta imediata fornecida como justificativa das práticas e dos discursos relacionados à coleção biológica no interior da Embrapa (SANTONIERI, 2011). O sentido da conservação desses objetos está atrelado ao seu 'uso imediato ou potencial'. No entanto, o resultado desse uso promove a perda de diversidade de plantas fora da instituição, na interação com os sistemas tradicionais de cultivo, por exemplo, influenciando a substituição de variedades locais por aquelas desenvolvidas a partir das coleções biológicas institucionais. Essa contradição é muito profunda e implica numa severa autocrítica do papel e dos resultados promovidos pela ciência e do conhecimento produzidos pelas instituições de pesquisa agropecuária. Elas resultam de um modelo de intervenção e apropriação da natureza hegemônico ao longo das últimas sete décadas, oficialmente presente em vários países. Tal modelo acarretou em um considerável aumento da produção agrícola, sob a justificativa da 'segurança alimentar'; entretanto, aproximou cada vez mais o capital privado da pesquisa agropecuária, onde o discurso cientificista obscurece o objetivo não declarado de lucro e competitividade no mercado agrícola nacional e internacional.

Bibliografia

- APPADURAI, Arjun (org.). 1991. *La Vida Social de las Cosas: Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Editorial Grijalbo, pp. 17 – 88.
- BOAS, Franz. 1907. "Some principles of museum administration". *Science*, vol. 25, n. 650, pp. 921-933.

- CLIFFORD, James. 1994. "Colecionando Arte e Cultura". In *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* n. 23, pp. 69 – 89.
- DAMIANA, A. B. 2008. "History, Achievements, and Current Status of Genetic Resources Conservation". In: *Agronomy Journal*, Volume 100, Issue 1, 2008, pp. 9–21.
- DOUGLAS, Mary e BARON, Isherwood. 2004. "Os Usos dos Bens". In: _____. *O Mundo dos Bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 101-118.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. 1979. "Algumas formas primitivas de classificação". In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, pp. 399 – 455.
- EMBRAPA, Recursos Genéticos e Biotecnologia. 2007. Preservando o Passado, antecipando o futuro; Embrapa em favor da vida. Folder de Divulgação de Tecnologias Científicas. Brasília/DF.
- FABIAN, Johannes. 2010. "Colecionando Pensamentos: sobre os atos de colecionar". *Mana*, vol. 16, n. 1, pp. 59 – 73.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2007. "Coleções, Museus e teorias Antropológicas: reflexões sobre Conhecimento Etnográfico e Visualidade". In: _____. *Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: IPHAN, pp. 13 – 42.
- KOPYTOFF, Igor. 1991. "La Biografía Cultural de las Cosas: la mercantilización como proceso". In: APPADURAI, Arjun (org.). *La Vida Social de las Cosas: Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Editorial Grijalbo, pp. 89 – 122.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1989. "A Ciência do Concreto". In: _____. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, Ed Papirus, pp. 15 – 49.
- POMIAN, Krzysztof. 1984. "Coleção". In: *Memória e História*. Enciclopédia Einaudi, vol. 1, pp. 51-86.

As rendas de bilro de Parnaíba, Piauí

Ana Carolina de Campos Almeida*

Resumo

No presente trabalho pretendo apresentar os desdobramentos iniciais de minha pesquisa no mestrado em Antropologia Social, que investiga a relação entre as mulheres rendeiras e as rendas de bilro na “Casa das rendeiras” em Parnaíba, PI. Proponho, mais especificamente, o estudo de processos sensíveis constituintes da confecção das rendas através da observação da vida cotidiana destas rendeiras, em entrevistas e na investigação no contexto histórico da produção destas rendas. Os autores que me orientam são: Kopytoff em *A biografia cultural das coisas* (2010), Miller em *Why some things matter* (1998), Joanna Overing em *Reason & Morality* (1985) e Malinowski em *Os argonautas do Pacífico Ocidental* (1984).

Palavras-chave: Tecer, Cotidiano, Rendas, Rendeiras, Sensibilidades, Som.

* Mestranda em Antropologia Social pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP.

Introdução: objetivos gerais de minha pesquisa e apresentação do campo

O interesse por meu objeto de pesquisa relaciona-se ao contato que tive, desde a infância, com as experiências das mulheres da minha família que se dedicavam ao trabalho com tecidos, tanto na costura quanto na confecção de peças de crochê, tricô e de bordados ornamentais. Dedicando-me particularmente aos estudos antropológicos voltados à temática da cultura material, escolhi como meu objeto de pesquisa o tecido de rendas de bilro a partir da leitura de uma interessante reportagem da revista “Brasileiros”¹ que narra o trabalho das rendeiras da associação “A Casa das Rendeiras”, no Piauí, especializada em rendas de bilro.

A “Casa das Rendeiras” se localiza no Nordeste do Brasil, mais especificamente em Morros da Mariana no município de Ilha Grande, situado a sete quilômetros de Parnaíba e a trezentos e trinta e sete quilômetros de Teresina, do Piauí². Esta Casa é constituída por mulheres associadas que têm como especialidade a confecção das rendas de bilros.

Tenho como objetivo estudar a produção e circulação das rendas enquanto processos pelos quais são expressas as relações entre pessoas e objetos, indagando quais são as relações que supostamente se estabelecem entre as rendas e as pessoas que as confeccionam e entre elas e seu contexto cultural. Para tanto proponho conhecer o cotidiano das mulheres da “Casa das Rendeiras” e sua relação com o espaço de produção das rendas na “Casa”, referindo-me aos períodos do dia ou noite em que produzem as rendas, investigando sobre como a iluminação pode afetar a produção. Para tanto, investigarei o modo de vida destas mulheres no dia-a-dia, suas histórias de vida e as relações familiares e profissionais envolvidas no aprendizado da

¹ Reportagem de Laura Artigas Forti – “Elas tecem o futuro”. In: Revista *Brasileiros*, n. 34, maio/2010. São Paulo: Brasileiros Editora Ltda.

² Retirado do site: <http://www.cabecadecuia.com/noticias/42068/casa-das-rendeiras-do-piaui-e-premiada-do-top-100-de-artesanato.html>. Último acesso em 28/04/2012.

técnica de bilro³, buscando conhecer a história do desenvolvimento das técnicas de bilro, ofício das mulheres rendeiras do local⁴.

A intenção é tecer⁵ uma investigação a respeito das rendas considerando as relações que existem entre as rendas e as mulheres que as confeccionam, na Casa das Rendeiras, inseridos no contexto cultural da Parnaíba. Essa investigação pode ser pensada enquanto algo que se tece e se compõe a partir do render. E que as mulheres enquanto fazem tais rendas compõem suas vidas, por essas rendas; vidas estas que são compostas pelo ofício de render.

O Estudo da Cultura Material na Antropologia

Segundo Lagrou (2007), a abordagem antropológica da cultura material, utilizada no estudo da relação homens-objetos antes dos anos 90, foi considerada excessivamente classificatória e formal, e desviou a atenção da antropologia social dos artefatos, negligenciando o fato de que os sistemas podem ser expressos nos objetos produzidos pelos grupos em que são estudados. Porém, nos anos 90, a partir de uma desestabilização produzida na antropologia que se propunha estudar arte e estética, reapareceram, nesta disciplina, as preocupações com as questões de forma, objetificação e visualização de ideias e relações. Portanto, aquela abordagem sobre a cultura material considerada muito formal e técnica toma novo rumo ao considerar que o objeto tem papel fundamental na interação social.

³ Os bilros são hastes de madeira que possuem matéria física, produzem um som ao serem tocados uns nos outros, formando um ponto e a partir dele uma rede de pontos encadeados que geram as rendas.

⁴ Durante esse processo, busco atentar para os valores, “subjetivos e pessoais” dos objetos, conforme denominou Malinowski (apud Lanna, 2001e), e, através da investigação do cotidiano, buscarei apreender o impacto que esses objetos têm na vida das pessoas.

⁵ Considero aqui a definição de tecer como: “tramar, urdir, compor enredando ou entrelaçando. Perpassar cruzando-se. Compor, coordenar, fazer” Dicionário Michaelis: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php> (último acesso em 28/04/2012).

Kopytoff (2010) nos permite traçar uma biografia das coisas, podendo ser esta biografia econômica, técnica, social, podendo “ou não ser culturalmente informadas. O que faz uma biografia ser cultural não é o assunto tratado, mas como e de que perspectiva ela aborda o assunto” (2010: 94). O autor propõe uma biografia econômica culturalmente informada “como uma entidade culturalmente construída, dotada de significados culturalmente específicos. E classificada e reclassificada em categorias culturalmente construídas” (2010: 94). Nesse esquema o autor propõe o estudo das mercadorias (tornam-se mercadorias na troca) descrevendo as fases e ressignificações assumidas dessas mercadorias.

Em minha pesquisa pretendo investigar esse processo da história das rendas de bilro, observando esse contexto econômico, social e cultural associado à produção das rendas e a venda destas. Ainda não possuo dados específicos para exemplificar tal preocupação, mas penso ser importante me direcionar no sentido de informar na pesquisa questões sociais, culturais e econômicas concernentes às rendas de bilro no contexto piauiense. Segundo Forti (2010), A tradição das rendas de bilro surgiu na Itália no século XV, chegando ao Brasil através dos portugueses.

Parece, até agora em meus estudos, que é possível investigar a história das rendas de bilro seguindo uma abordagem biográfica, segundo Kopytoff:

Um modelo biográfico dotado de maior consciência (...) é baseado num número razoável de histórias verdadeiras. Apresenta uma maior variedade de possibilidades biográficas oferecidas pela sociedade em questão e examina a maneira pela qual essas possibilidades são concretizadas nas histórias de vida de várias categorias de pessoas. Ele examina, ainda, biografias idealizadas, eleitas pela sociedade como modelos desejáveis, e como são percebidas as variações reais do modelo. Como disse Margareth Mead, uma maneira de estender a cultura é ver que tipo de biografia ela considera representativa de uma carreira social bem-sucedida (KOPYTOFF, 2010: 91).

Pensando desse modo podemos relacionar, de acordo com conversas que tive com as rendeiras da “Casa”, como elas percebem seu trabalho e

ainda o que é considerado uma renda bem feita, investigando as diferenças entre uma renda feita de forma mais atenciosa e outra “mal-feita”, expressão essa que ouvi quando estava em campo. Um dos critérios para uma renda bem feita é o tamanho do ponto. Pontos menores são considerados, pelas rendeiras, pontos mais “bem-feitos”, “feitos com mais cuidado e atenção”. E as rendas feitas de cor branca e cor cru também são consideradas mais bonitas e mais duráveis, já que as rendas feitas de linha colorida desbotam facilmente. E as de cor branca ou cru duram mais, pois, é só lavar e estão limpas novamente.

Com o intuito de conhecer um pouco de seu contexto, fiz entrevistas com várias mulheres da “Casa”, o que me permitiu perceber quais as mulheres que falavam mais tempo sobre as rendas, outras que eram mais tímidas na hora de serem entrevistadas e percebi também a inibição que a câmera, com a qual eu estava filmando as entrevistas (depois de pedir licença para tal), causava nas entrevistadoras. Ainda assim, foram bastante solícitas ao responder minhas perguntas. Comecei por perguntar por que elas começaram a render e, ouvindo suas histórias, percebi que elas me falavam sobre pessoas muito próximas (familiares, amigos) que rendavam e as chamavam para aprender, e também por necessidade financeira, pois, a bolsa Família que recebem não é suficiente para financiar os custos da casa da família. Algumas aprenderam a render com os familiares enquanto crianças e outras, já adultas, iniciaram a renda em curso de especialização na “Casa das Rendeiras” mesmo. Hoje, veem seu trabalho como uma forma de sustento, de ajuda financeira para a família e como forma de socialização, pois no espaço da Casa elas encontram suas amigas e podem conversar.

Uma de minhas perguntas era se as rendeiras gostavam do que faziam. Responderam afirmativamente, dizendo que é um trabalho bonito que traz satisfação ao ver pronto e bem feito. Além de ajudar financeiramente e trazer o convívio com as outras mulheres. Muitas das rendeiras da “Casa” também rendam em casa, mas preferem render na “Casa das rendeiras”, pois ali seu trabalho “rende mais porque a gente conversa com as mulheres e dão incentivo umas para as outras, daí que a gente nem vê a hora passar”.

De acordo com Kopytoff:

Ao fazer a biografia de uma coisa, far-se-iam perguntas similares às que se fazem às pessoas (...). De onde vem a coisa, e quem a fabricou? Qual foi sua carreira até aqui, e qual é a carreira que as pessoas consideram ideal para esse tipo de coisa? Quais são as “idades” ou fases da “vida” reconhecidas de uma coisa, e quais são os mercados culturais para elas? Como mudam os usos da coisa conforme ela fica mais velha, e o que lhe acontece quando a sua utilidade chega ao fim? (KOPYTOFF, 2010: 92)

Esta citação me lembrou de uma informação que eu tive em campo, sobre os bilros, em que a presidente da associação me disse que quando ela aprendeu a render ela era criança e quando ela errava os pontos da renda sua mãe batia com os bilros na cabeça dela, e, como ela disse, eram bilros grandes e pesados (os melhores para render, segundo a própria) e doíam. Esse é um exemplo dos diversos usos que o material pode assumir no processo de render. Lembro-me também que depois pronta a renda, é usado um “lakê” de cabelo, na renda, para mantê-la firme e reta, e então ser vendida.

Para além das características da produção, o método proposto por Kopytoff (2010) nos possibilita investigar toda a história da renda, em suas diversas fases, desde o local onde se compram as linhas, o lugar e a pessoa que lhes fazem as almofadas e os bilros (estes são feitos pelo marido de Francisca, que é uma das rendeiras da “Casa”). Assim como a circulação dessas rendas, que são vendidas por encomenda para outros Estados (o telefone da Casa toca bastante para pedidos de encomendas), como a venda feita na própria “Casa das Rendeiras”. O que me possibilita observar e conversar com as pessoas que compram as rendas. Para minha pesquisa, penso que delimitarei a investigação desse mercado apenas para as pessoas que compram na “Casa”.

Envolvimento das mulheres com as rendas

Tenho como hipótese que as mulheres que produzem as rendas de bilro possuem um envolvimento emocional com essas rendas. Utilizarei,

para investigar esse aspecto, os estudos de Malinowski (1984), autor que dá grande importância ao envolvimento emocional das pessoas com os objetos⁶. Focalizarei a vida emocional das mulheres, ouvindo-as contar suas histórias de vida em relação à produção das rendas de bilro.

Para elaborar uma investigação de detalhes das rendas e a experiência subjetiva das mulheres durante sua confecção, basear-me-ei na abordagem etnográfica de Malinowski (1984), pois, para ele, “a etnologia ou antropologia, a ciência do homem, não deve fugir ao estudo da parte mais íntima do seu ser, de sua vida instintiva e emocional” (MALINOWSKI, 1984: 88).

Em reportagem apresentada na revista *Brasileiros* a respeito do trabalho realizado pelas mulheres da “Casa das Rendeiras”, Forti (2010), em diálogo com Socorro, a presidente e porta-voz da associação, ficou sabendo que “a memória da técnica da renda de bilro estava guardada numa caixa de sapato de Dona Zezé, guardiã do saber da nova geração de artesãs”; as amostras/modelos dos trabalhos de renda eram separadas de acordo com seu pertencimento às diferentes gerações de rendeiras: da bisavó, passando pela avó e mãe até as suas próprias (2010: 74)⁷.

O Campo das Sensibilidades

Overing (1985), refletindo sobre a noção de racionalidade da sociedade ocidental, propõe que, ao invés de classificarmos modos de conhecimento diferentes dos ocidentais como irracionais, devemos pensar que:

⁶ Ao estudar as canoas, que possuem relação com o sistema de trocas entre os trobriandeses, no Kula, Malinowski afirma que “É nessa atitude emocional dos nativos em relação às suas canoas que encontro a realidade etnográfica mais profunda, a qual nos deve conduzir ao estudo de outros aspectos – os costumes e os pormenores técnicos da construção e do uso; as condições econômicas e as crenças e tradições associadas.” (1984:88).

⁷ Malinowski (1976), de acordo com Lagrou (2007) assinalava que “o processo de vida destes objetos de valor ganha relevância toda especial, pois incorpora toda uma história que faz falar e lembrar, e se torna uma extensão do seu dono original”. (2007:53)

Nosso interesse no conhecimento tem a ver com o entendimento das teorias, compreensão, pensamento ético, e práticas de outras culturas, e não defender uma noção particular de racionalidade, humanidade, e Ciência Ocidental⁸. (tradução minha. OVERING, 1985: 03)

Seguindo a perspectiva de Overing (1985), podemos dar atenção a modos de conhecimento que podem ser considerados irracionais, ou seja, com diferente lógica de prática e inteligibilidade. Estamos falando aqui das sensibilidades existentes nas diversas formas de vida social. Portanto, pensar sobre e investigar a lógica de organização da sensibilidade e da percepção torna-se, na perspectiva de Overing, bem vinda e oportuna.

Overing nos informa sobre o espaço negado da sensibilidade em nossa sociedade valorizando a ciência enquanto grau mais desenvolvido de conhecimento. Ciência esta que está baseada em uma razão lógica que se opõe ao sensível, dicotomizando relações como corpo *versus* mente, advinda do pensamento cartesiano. Nas palavras da autora:

Nós nos movemos facilmente em direção a razão e sobre a emoção (razão acima e superior à sensibilidade, intelecto acima e superior à vivência ou experiência, objetividade acima e contra a subjetividade, o mental acima do físico ou das sensações (...)) Emoções e idiossincrática criatividade são vistas como um parasita sobre a emoção e as regras. As implicações do encrustamento de tal hierarquia popular, onde a razão é classificada como universal e a emoção como individual, são claras⁹. (tradução minha. OVERING, 1985: 09)

⁸ "Our knowledge interests have to do with understanding the theories, knowledge, ethical thought, and practices of other cultures, and not with defending a particular notion of rationality, humankind, and Western Science". (1985: 03).

⁹ "We move easily to reason over and above emotion (sense over and above sensibility), intellect over and above living or experience, objectivity over and against subjectivity, the mental over the physical or sensations (...) Emotions and idiosyncratic creativity are seen as parasitic upon reason and rules. The implications of the embeddedness of such a folk hierarchy of values, where reason is classified as universal and emotions as individual, are clear".

Sensibilidades: os sons cotidianos do tecer

De acordo com minha primeira observação em campo, na *Casa das rendeiras*, sobre o ato de render, pude refletir sobre o modo de existência dos bilros, e percebi que é possível pensar uma relação de especificidade entre as mãos que manuseiam os bilros e as sonoridades provenientes desse trabalho. Seguindo esse modo de concepção de conhecimento do fazer antropológico tenho interesse em investigar, dentre os diversos modos de sensibilidade, os atores participantes/agenciadores na relação com as rendeiras durante o processo de confecção das rendas de bilro: como pensar, por exemplo, o som proveniente do toque dos bilros na produção da renda?

Os dados a seguir se referem à produção das rendas no estado do Rio de Janeiro¹⁰. Os materiais constituintes desse processo são: almofadas, bilros, fios, piques e alfinetes. Neste trabalho, tomaremos por objeto as características dos bilros especificamente:

Os bilros – bilos ou birros, como muitas rendeiras dizem, são pequenas peças de madeira, que variam em formato e tamanho e que servem para enrolar a linha que será usada para fazer a renda. Os bilros não têm outra utilidade. Duram muito, “não acabam mais”. Quando quebram, não servem para mais nada, são jogados fora. (...) “Quando estão sujos” são lavados para não encardir a renda. Colocam-nos dentro de uma vasilha, passam sabão com um paninho, esfregam, enxáguam e colocam ao sol para secar. Pode-se dizer que o bilro tem três partes: a *cabeça* ou *bojo*, o *cabo* e o *carretel* ou *encarne*. (As Guardiãs da Renda, 2004: 12)

Seu modo de confecção:

Para começar a renda, a rendeira prende, com alfinetes grandes ou espinhos, o pique na almofada e vai cravando os alfinetes menores na parte superior

¹⁰ Retirado de “As Guardiãs da Renda”. Projeto de Digitalização do Acervo da Divisão de Folclore desenvolvido pelo Departamento de Apoio a Projetos de Preservação Cultural. Pesquisa realizada pela Divisão de Folclore em 1978. Pesquisa digitalizada em agosto de 2004.

do pique. Enche os bilros de linha – “enleando os bilros” todos os que são necessários àquela renda. Para a primeira carreira de alfinetes, a rendeira coloca dois bilros em cada um, alceando, isto é, passando a linha em volta do alfinete e deixando-os suspensos, pendurados. Na hora de trocar os bilros, a rendeira vai trabalhar com quatro, dois de um alfinete e dois do outro. Cruza os bilros, fecha o ponto e espeta o alfinete na segunda carreira para prendê-lo. Esse processo será utilizado até o final da renda. Os pontos que iniciam a renda são os mesmos até o fim. O pique já determina quais os que vão ser usados. O número de bilros necessários depende do desenho da renda e já vem também determinado pelo pique, nem um a mais, nem um a menos. A rendeira faz um pouco de renda, pára e muda os alfinetes de lugar, repetindo esse processo até alcançar o final do pique. A renda já pronta fica presa por alfinetes no alto e nos lados. Na renda feita em quadros, a rendeira trabalha por triângulos, fazendo um de cada vez. Ao terminar o primeiro, ela gira a almofada e começa o segundo triângulo sem interrupção, trabalhando sucessivamente os triângulos até completar os quatro que compõem o quadrado. Apesar desse quadrado na hora da execução da renda ser dividido em triângulos, o desenho ou padrão não tem que necessariamente ser subdividido em triângulos. (As Guardiãs da Renda, 2004: 24)

Devemos considerar, porém, haver diferenças no modo de fazer as rendas de um lugar para o outro, assim como o formato de cada instrumento (material de rendar) especificamente. O que não muda, e que interessa no presente trabalho, é o fato de haver som dos bilros na produção das rendas. As perguntas que julgo concernentes ao som devem ser feitas de modo detalhado, considerando o modo de confecção de cada mulher, ou seja, sua prática subjetiva de conduzir os bilros no processo. Assim, de acordo com a velocidade de manuseio dos bilros o som varia, o que me leva a considerar também outros aspectos do campo sensível que dizem respeito ao processo de feitura do som. Isto é, o toque das mãos da rendeira durante a produção (o tato), assim como o movimento dos braços, ou seja, o gestual do corpo da mulher no instante da confecção. A velocidade com que cada mulher manuseia os materiais constituintes da renda de bilros: tudo isso interfere no som que será produzido durante o toque dos bilros.

Para pensar sobre as sensibilidades em relação às diversas experiências sensoriais, Howes e Jean Sébastien-Marcoux (2006) nos informam sobre a obra de Le Breton:

A obra de Le Breton merece ser enfatizada aqui em razão do lugar que ela dá para a natureza multimodal das experiências sensoriais e ao estudo dos imbricamentos mútuos dos sentidos, em oposição a um estudo dos sentidos que tenderia a isolá-los e tratá-los separadamente. Em seu ensaio, Le Breton fala do corpo e da percepção. Sua análise alimenta trabalhos de filósofos como Diderot, Simmel e Merleau-Ponty, mas ela vai mais longe. Ela estabelece as bases para uma antropologia sensível que abre as portas (*ouvre la voie*) para novas maneiras de pensar. Para este autor, sentir o mundo é uma outra forma de pensar. A percepção é então uma “uma tomada de posse simbólica do mundo”¹¹. (2006: 14)

Pensando na citação acima, e em uma crítica feita ao meu paper apresentado nas Jornadas de Antropologia, na Unicamp¹², no dia 09/11/2011, estou movendo esforços para pensar as sensibilidades envolvidas na confecção das rendas sem separar necessariamente o som dos bilros de outras expressões sensíveis no ato da produção das rendas, como, por exemplo, o sentido da visão, que estão a todo instante em jogo, na produção das rendas. Com relação à visão perguntei à presidente da associação das rendeiras. Ela me disse que com o tempo “a vista fica cansada” e é necessário ter uma boa luz e apurar a visão para enxergar bem os pontos e os erros de pontos que precisam ser

¹¹ “Les travaux de Le Breton méritent d’être soulignés ici en raison de la place qu’ils accordent au caractère multimodal des expériences sensorielles et à l’étude des imbrications mutuelles des sens, par opposition à une étude des sens qui tendrait plutôt à les isoler et à les traiter séparément. Dans son essai, Le Breton parle du corps et de la perception. Son analyse s’alimente aux travaux de philosophes comme Diderot, Simmel et Merleau-Ponty, mais elle va plus loin. Elle pose les jalons d’une anthropologie sensible qui ouvre la voie à de nouvelles manières de penser. Pour cet auteur, sentir le monde est une autre manière de le penser. La perception est d’ailleurs « une prise de possession symbolique du monde ». (David Howes e Jean-Sébastien Marcoux, 2006:14). Tradução de Thiago Novaes: <http://9s.descentro.org/traducao>.

¹² UNICAMP: Universidade Estadual de Campinas.

refeitos. Com o tempo, o olhar tonar-se mais experiente neste trabalho, mas também fica mais cansado.

Outra questão importante para a feitura da renda é a posição do corpo no banco ou cadeira em que se senta para rendar. As costas devem ficar eretas para não doer, a almofada precisa estar numa altura que facilite o movimento dos braços, sendo que esta almofada precisa ser virada quando se terminam os pontos de um lado (ver as fotos). Os bilros também tem seu lugar, ficam pendurados pelas linhas que neles são enroladas e conforme se vai rendado o comprimento da linha diminui, necessitando ser desenrolado. Os bilros, para facilitar seu manuseio, devem estar com aproximadamente a mesma distância de linha um do outro para que não enrosquem, dificultando a formação do ponto. O som do toque dos bilros é mais aparente nas mulheres que rendam com mais prática ou experiência, pois são elas que possuem maior habilidade para movimentar os bilros de modo a fazê-los se tocarem e produzirem som. Portanto, outra expressão sensitiva aqui é o tato, o contato da mão com os bilros e seu manuseio.

Pensando nessas relações pretendo explicitar, com mais dados colhidos a posteriori, essas relações sensoriais observadas na produção das rendas. Tomando o cuidado para não descrever de forma separatista os processos sensoriais, pois as rendas são feitas no processo de rendar e todas estas sensibilidades um pouco explicitadas aqui acontecem para a produção. Por uma questão de escrita, penso (até o presente momento) ser necessário descrever esses processos sensoriais de modo a explicitá-los, mas necessito tomar cuidado para que não deixem de ser partes constitutivas de um processo relacionado a tecer a renda, e não como meras etapas.

Reconhecimento da cultura material e o domínio das materialidades

De acordo com Miller, existem vantagens e desvantagens no fato de estudos de cultura material, até agora, não serem reconhecidos enquanto disciplina. Uma vantagem é a de estarem livres de reducionismos: “Estudos de casa não precisam ser reduzidos a estudos específicos de casa, nem estudos de design a estudos especificamente de designs” (tradução minha. MILLER

1998: 4)¹³. O volume apresentado por Daneil Miller, *Why some things matter*, conta com capítulos de diversos autores, e cujo tema é a cultura material. Diz Miller que o estudo de cultural material inicia-se quando se começa a considerar as diversas experiências que temos com os objetos mais variados, no mundo. Seu volume não se preocupa em ater-se ou basear-se em uma teoria geral acerca de cultura material: “Por essa razão o seguinte volume não se atém a uma teoria geral do mundo material como uma base abstrata de realções a serem aplicadas indiscriminadamente a uma pleitora de domínios” (Miller, 1998:6)¹⁴. Miller propõe uma abordagem que leve em conta a materialidade dos objetos, descrevendo-os e analisando o mundo físico desses objetos que muito podem nos ajudar para compreender as relações que estabelecemos com esses objetos, no cotidiano:

Lidando com as qualidades sensuais e materiais mais mundanas do objeto, nós somos capazes de descosturar as conexões mais sutis com vida cultural e valores que são objetificados através dessas formas, em parte, por causa das qualidades particulares que elas possuem. (tradução minha. MILLER, 1998:09)¹⁵

O título do livro *Why things matter* se dá porque interessa, ao autor, pensar em estabelecer critérios para estudar os objetos. Para ele devemos assumir o que realmente é importante nesses objetos, nas relações com eles estabelecidas. E não é suficiente assumir a resposta de seus informantes no que eles dizem ser importante, mas ir a fundo na investigação para perceber o que realmente importa no que está sendo dito, e não somente

¹³ “Studies of the house do not have to be reduced to housing studies, nor studies of design to design studies” (Miller, 1998: 4).

¹⁴ “For this reason the current volume attempts no general theory of the object world as an abstract set of relationships to be applied indiscriminately to a plethora of domains” (Miller, 1998: 6).

¹⁵ “ (...) through dwelling upon the more mundane sensual and material qualities of the object, we are able to unpick the more subtle connections with cultural lives and values that are objectified through these forms, in part, because of the particular qualities they possess “(MILLER, 1998:09).

o que está sendo dito. Assim, Miller nos ressalta que é preciso ir além do que é informado para saber o que de fato importa no material estudado.

Para este propósito a cultura material deve encontrar algum canal entre o que por um lado reporta a voz da experiência, e por outro lado a aplicação meramente formal do esquema da análise. Nós devemos ter nosso próprio critério para determinar por que as coisas importam. A etnografia tende a alcançar um envolvimento muito maior na vida das pessoas do que apenas o que elas dizem sobre elas mesmas. Etnografia usada na cultura material tende também a enfatizar observações cuidadosas do que as pessoas realmente fazem e em particular o que elas fazem com as coisas. Nós estamos constantemente nos havendo com as discrepâncias do cotidiano entre o que as pessoas dizem importar para elas e a que elas realmente dão atenção. (MILLER, 1998:12)¹⁶

Miller, ao longo da introdução nos apresenta os capítulos do livro ("Why some things matter") com os respectivos autores que os escreveram. Particularmente o capítulo dois me parece de grande valia como exemplo para pensar as sensibilidades envolventes no mundo dos objetos:

Vamos tomar como exemplo o capítulo 2 de Tacchio sobre o rádio "soundscape". O autor usou a ideia da cultura material para interpor um elemento chave entre os estudos mais tradicionais do rádio e sua audiência. Isto é a textura "soundscape" de onde o som sai que é emitida pelo rádio e é usada para formar um tipo de espaço com a casa. A presença material do rádio que está ligado é um pouco diferente da pequena caixa constituída por

¹⁶ "For this purpose material culture must find some channel between on the one hand mere reportage of the voice of experience, and on the other hand the merely formalistic application of schema of analysis. We must have our own criteria for determining why something matter (...). Ethnography tends to lead to a much deeper involvement in people's lives than just what they say about themselves. Ethnography used in material culture also tends to emphasize careful observations of what people actually do and in particular do with things. As such we are constantly faced with the everyday discrepancies between what people say matters to them and what they actually give their attention to. (Miller, 1998:12)

um rádio que está desligado. Isto preenche uma área com volume e substância e pode ser experienciada tanto como uma emanção expressiva da associação individual como da advinda da caixa ela mesma (...) usando a cultura material como base, Tacchi é capaz de fazer/expressar o rádio mais como uma roupa do que como mídia, expressão da alta presença individualizada. Ao mesmo tempo ela focaliza-se nas qualidades específicas que o rádio tem enquanto rádio. Por exemplo, a presença material do som é igualmente oposta à presença do silêncio como uma forma que, em relação a condições como solidão, pode ter uma opressiva, quase claustrofóbica textura. Se, como eu suspeito, Tacchi é capaz de evocar a maneira como algumas pessoas podem ou, de fato, devem “sentir” o silêncio com uma pungência que dá ao sentido do silêncio uma presença particular para o leitor, então o argumento para seu uso é um exemplo de como é feita a cultura material. Os achados de Tacchi emergem diretamente de sua sensibilidade do que aqui é chamado de especificidade da matéria/materialidade. (tradução minha. MILLER, 1998: 7-8)¹⁷

¹⁷ “The chapters that follow bring out clearly both this diversity but also what is gained by a focus upon their specificity. Let us take as an example Chapter 2 by Tacchi on radio soundscape. The author has used the very idea of material culture to interpose a key element between the more traditional studies of radio and its audience. This is textured soundscape that is emitted by radio and that is used to form a kind of space within the home. The material presence of a radio that is on is quite different from the little box constituted by a radio that is off. It fills an area with volume and substance and may be experienced as much as an emanation expressive of the associated individual as coming from the box itself. Indeed material culture as her foundation, Tacchi is able to make radio more clothing than media, expressive of highly individualized presencing. At the same time she focuses on the particular qualities that radio has as radio. For example the material presence of sound is opposed to the equally material presence of silence as a form that, in relation to conditions such as loneliness, can have a quite oppressive, almost claustrophobic texture. If, as I suspect, Tacchi is able to evoke the manner in which can or indeed must “feel” silence with a poignancy that gives that sense of silence a particular presence for the reader, then the argument for its use as an example of material culture is surely made. Tacchi’s findings emerge directly from her sensitivity to what here is being called the specificity of materiality”. (Miller, 1998:7-8)

Parece-me ser de grande valia esse estudo, sobre textura e materialidade do som e do silêncio, para minha investigação, pois ao descrever e refletir sobre as sensibilidades atuantes no processo de feitura e circulação das rendas de bilro, pretendo apurar minha percepção para observar e procurar entender os diversos sons atuantes nesse processo de feitura e circulação. Assim, se trata de pensar sobre os ruídos da “Casa das Rendeiras”, as conversas durante o processo de confecção as rendas, a voz alta da presidente da associação ao atender o telefone, anotando encomendas, e as mulheres que, ao chegar alguém para comprar as rendas na “Casa” apresentam o lugar e mostram as rendas. Também compõe o ambiente da “Casa” o lanche da tarde entre 15 e 16 horas, com pão, manteiga e café e a contribuição (dinheiro) que todas dão para a compra desse lanche. Ainda, a música alta, que alguns dias ouvi da casa próxima da “Casa das Rendeiras” e a reclamação delas com relação a essa música alta: “cansa trabalhar ouvindo esse som o dia inteiro”.

Observar esses sons do ofício de rendar se mostra de grande importância em minha pesquisa de campo. Meu esforço se concentrará na descrição de tais sons cotidianos no processo de feitura das rendas, enquanto trabalho etnográfico.

Considerações Finais

Este trabalho, como já mencionado na introdução, conta com dados do meu projeto de pesquisa, mostrando os objetivos gerais desta pesquisa, além de dados colhidos por mim em campo. Tem também dados de bibliografia das rendeiras do Rio de Janeiro; estes últimos dados são úteis de serem aqui colocados para dar exemplos de descrições do processo de feitura das rendas, mas não tenho pretensões de comparar dados das rendas feitas no Rio de Janeiro com as rendas de Parnaíba. Ao longo de minha pesquisa terei mais dados sobre meu campo e maior manejo para descrever o processo de confecção e circulação das rendas de bilro. Aqui tentei colocá-los como exemplos de situações que podem ser analisadas em campo, respeitando as particularidades locais.

Meu intuito era conseguir apresentar tanto os objetivos de minha pesquisa quanto sua relação com a disciplina de Cultura Material feita no segundo semestre de 2011. Procurei também refletir sobre críticas que foram feitas a meu paper apresentado nas Jornadas de Antropologia. Mas o maior esforço e dificuldade, creio que seja aliar os meus dados de campo com a bibliografia de forma a gerar um texto mais conectado, embora as conexões tenham sido feitas ao longo da escrita. Portanto, assumo o trabalho como um exercício de escrita com todas as dificuldades de uma iniciante de mestrado, em constante exercício de pesquisa.

Bibliografia

- HOWES, David e MARCOUX, Jean-Sébastien. 2006. "La culture sensible". In: *Anthropologie et Sociétés*. Vol. 30 (3). Numéro spécial. Tradução de Thiago Novaes: <http://9s.descentro.org/traducao>, acesso em: 27/11/2011.
- GOVERNO DO ESTADO DE RIO DE JANEIRO. 2004. *As Guardiãs da Renda: Rendeiras de Bilro no Estado do Rio de Janeiro*.
- KOPYTOFF, Igor. 2010. *A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo*. In: *A vida social das coisas*. Rio de Janeiro: EdUFF.
- LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: TOPBOOKS.
- LANNA, Marcos. 2000. "Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva". In: *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, 14, pp. 173-194.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1984. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- MILLER, Daniel. 1998. "Why Some Things Matter". In: D. Miller (ed.), *Material Cultures*. Chicago: The University of Chicago Press.
- OVERING, Joanna. 1985. *Reason & Morality*. ASA Monographs 24. Londres e Nova York: Tavistock Publications.

Ana Carolina de Campos Almeida

<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>. Acesso em: 28/04/2012.

<http://www.cabecadecuia.com/noticias/42068/casa-das-rendeiras-do-piaui-e-premiada-do-top-100-de-artesanato.html>. Acesso em: 28/04/2012.

**Dois olhares: a cultura material
em *Caminhos e Fronteiras*, de Sérgio
Buarque de Holanda e em *Vida e Morte do
Bandeirante* de José De Alcântara Machado**

*Rafael Henrique Zerbetto**

Resumo

Sérgio Buarque de Holanda e José de Alcântara Machado foram dois historiadores de gerações não muito distantes: o filho deste último foi colega de escola do primeiro. Estes autores se dedicaram a pesquisar as bandeiras paulistas e a conquista do oeste a partir dos inventários processados entre 1578 e 1700 em São Paulo. Embora a distância temporal entre suas obras seja de poucas décadas, há grandes diferenças entre suas metodologias de pesquisa, seus métodos de análise e suas conclusões. Este trabalho pretende mostrar como as ideias modernistas, das quais Sérgio Buarque de Holanda foi adepto, contribuíram para o desenvolvimento do pensamento científico nacional no campo das ciências humanas.

Palavras-chave: História do Brasil, Modernismo Brasileiro, Trabalho Intelectual

* Mestrando em Teoria e História Social Literária pelo Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. Suas pesquisas têm como objetivo produzir uma biografia intelectual de Sérgio Buarque de Holanda.

José de Alcântara Machado e Sérgio Buarque de Holanda foram dois importantes historiadores que se dedicaram ao estudo das bandeiras e monções que resultaram na expansão do território brasileiro em direção ao oeste. A publicação dos inventários processados em São Paulo entre 1578 e 1700 pelo Arquivo do Estado, no início do séc. XX, deu aos historiadores um vasto material de pesquisa sobre a evolução da cidade e o papel das bandeiras não apenas na economia local, mas também na formação e expansão de uma cultura híbrida surgida da necessidade de adoção de diversos costumes indígenas para conseguir explorar e dominar o território.

Estes dois autores deram particular atenção a estes documentos em suas pesquisas. Além disso, ambos viam a cultura material como um alicerce para suas teorias, ou seja, a partir de informações sobre, por exemplo, os bens inventariados, recriavam a organização social e os costumes dos paulistas da época. *Vida e Morte do Bandeirante* foi o primeiro livro baseado nos inventários e, justamente por se basear na cultura material, modernizou o estudo da história paulista. No terceiro parágrafo desta obra, escreveu o autor: “Reduzir o estudo do passado à biografia dos homens ilustres e à narrativa dos feitos retumbantes seria absurdo tão desmedido como circunscrever a geografia ao estudo das montanhas” (ALCÂNTARA MACHADO, 1972:15).

O prefácio de Sérgio Milliet aponta outra característica inovadora: o estudo de história do Brasil até então, se limitava, com raras exceções, ao relato cronológico e a discussões sobre datas, posições geográficas precisas e outros esclarecimentos de pouco valor sociológico. Alcântara Machado, ao contrário, acredita que o indivíduo é um aspecto subjetivo da cultura e, portanto, somente conhecendo a intimidade dos nossos antepassados poderemos compreender o legado que nos deixaram.

Sérgio Buarque de Holanda escreveu *Caminhos e Fronteiras* algumas décadas depois, quando os inventários já não eram novidade e os pesquisadores brasileiros estavam mais aparelhados para desenvolver suas pesquisas devido à criação de instituições de ensino e pesquisa, como a Universidade de São Paulo e a Escola Livre de Sociologia e Política, e à modernização de outras instituições, como o Museu Paulista. Nessa época, fugir da narrativa cronológica para evidenciar aspectos importantes para a

reflexão sobre a nossa realidade já não era mais inovador: tal recurso havia se popularizado na década de 1930 com as publicações de autores como Gilberto Freyre, vindo dos EUA após ter sido aluno de Franz Boas, e Sérgio Buarque de Holanda, que passou uma temporada na Alemanha, onde teve contato com o que havia de mais recente no pensamento sociológico alemão.

A diferença entre as interpretações de Alcântara Machado e de Sérgio Buarque acerca de como viviam os paulistas de outras épocas já começa, portanto, no fato de pertencerem a gerações diferentes, separadas por uma súbita modernização das instituições. Foi justamente este fator que deu ao autor de *Caminhos e Fronteiras* melhores condições de lidar com o tema, pois Sérgio Buarque de Holanda foi professor catedrático na área de história e podia se dedicar exclusivamente a suas pesquisas, além de ter se especializado na área em nível de pós-graduação, participado de congressos científicos, lecionado em diversas instituições de ensino superior em vários países, ter feito viagens de pesquisa e tido acesso a maiores e melhores acervos bibliográficos¹.

Para Alcântara Machado, graduado em direito assim como o autor de *Raízes do Brasil*, tal dedicação ao estudo da história era impossível, pois seu tempo se dividia entre a carreira de professor de medicina legal na Faculdade de Direito do Largo São Francisco e a política. Na época não havia cursos específicos em história nas instituições de ensino superior brasileiras, o que inviabilizava a dedicação profissional aos estudos históricos, de modo que as pesquisas eram feitas por pessoas interessadas no tema, de maneira descompromissada e durante seu tempo livre. Assim, a ausência de critérios

¹ Segundo Mário W. V. Cunha, na primeira metade do séc. XX, em São Paulo, houve desentendimentos entre docentes da Universidade de São Paulo e da Escola Livre de Sociologia e Política causados pela falta de livros: um exemplar de determinada obra não raro era o único disponível no país. CUNHA, Mário W. V. 2009. "Depoimento: A Escola Livre, o Departamento de Cultura e a Faculdade de Filosofia". In: KANTO, I., MACIEL, D. e SIMÕES, J.. *A Escola Livre de Sociologia e Política: Anos de Formação: 1933-1953*. São Paulo: Escuta, pp. 107-114. Apud FRANÇOZO, Mariana de Campos. *Um outro olhar: a etnologia alemã na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. 2004. 149 f. Dissertação (Mestrado) – IFCH – Unicamp, Campinas, 2004.

e de aprofundamento teórico desses pesquisadores não lhes permitiria ir muito além das teorias que conseguiram produzir. E o que os motivava a dedicar seu tempo livre ao estudo da história? Muitos de nossos historiadores do passado eram políticos e bacharéis em direito e, justamente por pertencerem à elite intelectual do país e lidarem diariamente com a vida política nacional, acabavam compreendendo a importância do pensamento histórico, passando a estudar sobre ciências humanas, talvez como um hobby, talvez como uma forma de satisfazer o próprio orgulho ao conhecer os maiores feitos de seus antepassados. Além disso, publicar teses sobre temas que exigem um certo grau de erudição sempre foi uma forma de obter respeito e admiração da intelectualidade local, o que certamente servia de estímulo a estes pesquisadores.

A influência do pensamento alemão é uma característica importante da obra de Sérgio Buarque de Holanda, embora tenha impacto menor em seus primeiros artigos de crítica literária por um motivo óbvio: sua primeira publicação é de 1920, enquanto sua primeira viagem internacional, justamente para a Alemanha, onde viveu por dois anos, só aconteceu em 1929. Sem tal viagem, a influência de autores alemães na obra deste autor teria sido, sem dúvida, bem menor, o que ilustra, também, a importância das viagens na formação intelectual de um pesquisador. No caso de Sérgio Buarque de Holanda, é fácil identificar a relação entre sua obra e suas viagens tanto através da leitura de seus textos como de uma olhada atenta às referências bibliográficas de seus livros, sempre recheadas de referências estrangeiras, não raro compradas por ele em suas viagens². Como exemplo, *Raízes do Brasil*, seu primeiro livro, foi publicado logo após seu retorno da Alemanha e tem a nítida influência do pensamento de Max Weber, cuja obra Sérgio conheceu durante sua viagem àquele país.

Décadas mais tarde, quando foi para os EUA, este mesmo historiador paulista teve contato com a obra *The Frontier in the American History*, de Frederick Jackson Turner, cujo conceito de fronteira móvel, originalmente criado para explicar a expansão estadunidense para o oeste, possui muitas

² Convém esclarecer que este autor também comprava muitos livros importados em livrarias brasileiras.

semelhanças com o utilizado por Sérgio Buarque de Holanda em *Caminhos e Fronteiras*³.

Neste livro, publicado em 1957, Sérgio Buarque de Holanda não adota o ponto de vista de uma escola específica do pensamento etnológico alemão ao discutir a formação cultural do paulista, fruto da transformação mútua do colonizador e do indígena em resposta às necessidades do meio: segundo estudo de Mariana de Campos Françaço, este historiador foi influenciado tanto pela escola difusionista, segundo a qual a comparação entre artefatos e técnicas comuns a mais de um grupo humano nos permite identificar as rotas migratórias que originaram tais grupos, para a partir daí explicar as semelhanças e diferenças culturais entre os povos, quanto pela teoria de Adolf Bastian, conhecida como Teoria das Ideias Elementares ou *Elementargedanken*, segundo a qual todos nós temos ideias semelhantes, oriundas de uma lei psíquica geral, e as diferenças culturais são causadas pela influência do meio. Como, então, Sérgio Buarque de Holanda conseguia conciliar as ideias difusionistas com as de Bastian? A resposta é bem simples: ele não as conciliou, mas usou-as como ponto de partida para desenvolver seu próprio método de interpretação baseado na cultura material, comum a ambas escolas do pensamento alemão⁴.

Sérgio Buarque de Holanda era um homem de extrema erudição e estava sempre atualizado não apenas em relação ao que se produzia no Brasil, mas também ao que se produzia no exterior. A intertextualidade é uma característica marcante da obra deste autor, presente tanto em seus estudos em história do Brasil quanto em sua crítica literária desde seu primeiro artigo. No caso de *Caminhos e Fronteiras*, o diálogo com *Vida e Morte do Bandeirante* é evidenciado não apenas pelo fato de tratar do mesmo assunto, nem por ter sido José de Alcântara Machado pai de um dos amigos

³ Uma análise sobre a semelhança entre os conceitos de fronteira de Turner e de Sérgio Buarque de Holanda pode ser encontrada no livro de Robert Wegner intitulado *A conquista do Oeste* (UFMG, 2000).

⁴ Para uma compreensão mais detalhada da influência de etnólogos alemães na obra de Sérgio Buarque de Holanda, recomenda-se a leitura de Françaço, Mariana de Campos. cit., especialmente do capítulo "A etnologia alemã na obra de Sérgio Buarque de Holanda", p. 83-111.

de infância mais queridos de Sérgio, o escritor Antonio de Alcântara Machado. Tal diálogo entre as obras se dá principalmente através do uso constante dos inventários, das atas da câmara municipal e de outros documentos para ilustrar uma determinada teoria a respeito dos bandeirantes, sendo que em determinados momentos estes autores pensam da mesma forma, em outros pensam de modo diferente, e às vezes Sérgio complementa o que Alcântara Machado disse. Um exemplo curioso é a citação, nos inventários, de uma arma chamada taquari, que o autor de *Vida e Morte do Bandeirante* jamais conseguiu descobrir como era. Sérgio Buarque de Holanda, ao tomar conhecimento do termo, não tardou a desvendar o mistério: tratava-se de uma espingarda de calibre mínimo, de acordo com um artigo de Affonso D'Escagnolle Taunay⁵.

Um bom exemplo de concordância entre estes autores é no que diz respeito à pobreza dos primeiros paulistas. Alcântara Machado esclarece, logo no início do terceiro capítulo de seu livro, que nos 17 volumes publicados não há indício algum de que na São Paulo dos séculos XVI e XVII os homens viviam "em uma atmosfera de elegância e fausto" como havia afirmado Oliveira Viana (ALCÂNTARA MACHADO, 1972: 25). De fato, o que os inventários apontavam era uma sociedade de extrema pobreza, na qual poucos deixavam herança superior a um conto de réis. Contudo, enquanto um capítulo inteiro de *Vida e Morte do Bandeirante* é dedicado à análise do espólio dos primeiros moradores de São Paulo⁶, o livro de Sérgio Buarque de Holanda não discute este tema de forma isolada, mas o apresenta conforme a necessidade, ao longo do livro, enquanto discute outras questões como, por exemplo, as necessidades materiais dos sertanistas.

Uma das diferenças fundamentais entre essas obras é a forma como são mostrados o bandeirante e o índio: enquanto Alcântara Machado encontrava no bandeirante um herói disposto a se arriscar em terras distantes

⁵ Este artigo, intitulado "Léxico de Lacunas", segundo consta em anotações de Sérgio Buarque de Holanda em suas fichas catalográficas, disponíveis no Arquivo Central do Sistema de Arquivos da Unicamp (AC/SIARQ), Fundo Sérgio Buarque de Holanda, Pi1414, foi publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP) n. XVI.

⁶ O capítulo em questão é o terceiro, intitulado "As fortunas coloniais".

e inexploradas pelo progresso de sua terra, Sérgio Buarque, possivelmente influenciado pelas ideias de Bastian, busca relativizar o mito do herói bandeirante ao mostrá-lo como fruto das necessidades impostas pelo meio e, mais do que isso, como um homem que age em interesse próprio, visto ser o descimento de índios um negócio lucrativo.

Dessa forma, é natural que Alcântara Machado minimize, em seu trabalho, a importância do indígena na formação cultural de São Paulo, enfatizando, por exemplo, que os bandeirantes souberam melhorar as técnicas indígenas incorporadas por eles, ou até mesmo justificando a adoção de tais técnicas devido a uma necessidade momentânea para a sobrevivência da cidade devido ao seu isolamento. A adoção de costumes aborígenes tem, muitas vezes, sua importância reduzida. Como exemplo, ao discutir a medicina em São Paulo, o autor apenas afirma que alguns recorriam à “flora indígena” (o curandeiro índio não é sequer citado) quando doentes (ALCÂNTARA MACHADO, 1972: 104), enquanto Sérgio Buarque de Holanda dedica todo um capítulo de seu livro à importância da medicina indígena em São Paulo e de sua mistura às técnicas e ingredientes de origem europeia para criar os “remédios de paulistas”.

Nesse sentido, a comparação entre os capítulos “Médicos, doenças e remédios” (ALCÂNTARA MACHADO, 1972), de *Vida e Morte do Bandeirante* e “Botica da natureza”, de *Caminhos e Fronteiras* (HOLANDA, 1994), revelam visões opostas deste assunto, embora ambos autores baseiem suas investigações na cultura material. Outro bom exemplo desta divergência entre as visões dos autores que merece ser discutida é com relação às armas dos paulistas: nos inventários constam diversas armas de fogo pertencentes aos primeiros paulistas. Alcântara Machado afirma terem existido armas de fogo em abundância na São Paulo dos séculos XVI e XVII. Bartolomeu Cacunda, citado como exemplo, deixou quatorze espingardas, número, de fato, dificilmente explicável pela mera necessidade de defesa pessoal.

Porém, prossegue o mesmo autor, o número de arcos e flechas nos inventários é bem reduzido, o que seria explicável pela suposição de que a maioria dos armamentos deste tipo pertenceria aos índios flecheiros. Os bandeirantes tinham também armas brancas, como machetes, e armaduras para se proteger das flechas, como a carapaça de couro cru, que

Sérgio Buarque afirma ser feita de couro de anta, e o gibão de algodão também chamado escupil (ALCÂNTARA MACHADO, 1972: 230-232).

Alcântara Machado se limita a uma breve descrição e análise destes armamentos descritos nos inventários para afirmar que o bandeirante, assim armado com carabinas e arcabuzes como um soldado europeu e protegido das setas indígenas por suas roupas especiais, versões tupiniquins das armaduras do Velho Mundo, só precisava de correntes e colares de ferro para ir à caça de índios (ALCÂNTARA MACHADO, 1972: 233).

Sérgio Buarque, porém, contesta esta visão europeizada do bandeirante e destaca a importância do indígena, amparando-se não apenas nos inventários, mas também em antigos relatos de viajantes que tiveram contato com os paulistas da época e em livros de história tanto brasileiros quanto estrangeiros, chegando, assim, a uma argumentação melhor estruturada e detalhada.

Portanto, *Caminhos e Fronteiras* destaca a importância do indígena na vida urbana de São Paulo e nas bandeiras, a começar pela conveniência das trilhas aborígenes para a conquista do interior do país, passando depois pelas técnicas de locomoção e sobrevivência nos sertões mais hostis, e, finalmente, afirmando que o índio foi, para o paulista, o guia, o canoeiro, o carregador de malas e até mesmo guerreiro, usando seus arcos e flechas para proteger os paulistas, caçar e guerrear (HOLANDA, 1994: 70-75).

Para convencer o leitor de sua teoria, Sérgio Buarque de Holanda atribui as poucas referências a arcos e flechas nos inventários não apenas à hipótese de que estes pertencessem aos índios que os confeccionavam, mas também ao fato de que a matéria-prima para a construção deste tipo de arma era abundante não só em São Paulo, mas também no sertão, bem como a técnica para fabricá-los era dominada pelos índios capturados pelos bandeirantes, sendo, portanto, algo de pouco valor econômico, mas ao mesmo tempo comum.

Durante o desenvolvimento desta argumentação, o autor se refere a outros documentos contemporâneos aos inventários e a publicações de outros autores para dar confiabilidade a suas teorias. Ao mesmo tempo, este autor se vale do raciocínio lógico para elaborar hipóteses. Por exemplo, ao estimar a quantidade de pólvora necessária para as monções chegarem a Cuiabá, após meses de viagem se defendendo dos índios somente com armas de fogo,

e relacionar esse dado com o espaço disponível nas canoas, Sérgio Buarque de Holanda conclui terem sido os arcos e flechas mais importantes do que os arcabuzes para guardar estas expedições fluviais, até porque poderiam ser produzidos ao longo da viagem conforme a necessidade e funcionavam molhados. Estas informações, associadas a outras como a dificuldade em se obter pólvora em São Paulo, a dificuldade de manejo das armas de fogo, o barulho produzido por elas, denunciador das posições dos atiradores, e seu mecanismo que estragava com mais facilidade sob a umidade tropical e não podia ser molhado, somam-se, dando forte credibilidade à teoria.

Conforme observou Mariana de Campos França, este autor hierarquizava a importância das fontes em seu trabalho, inicialmente recorrendo aos documentos e também a textos de outros estudiosos do assunto, dando a ambos a mesma importância, enquanto os relatos etnográficos de viajantes alemães são privilegiados, servindo para exemplificar e descrever determinadas situações referentes ao modo de vida indígena: é o relato de uma testemunha fidedigna, um pesquisador especializado em observar os índios e descrever seu modo de vida de forma supostamente imparcial. Já as crônicas quinhentistas e seiscentistas, como as do padre Fernão Cardim, são citadas com menor frequência e colocadas em segundo plano (FRANÇA, 2004: 118-120).

Mas por que motivo um depoimento merece maior credibilidade do que outro? Eis aí uma diferença fundamental entre o olhar treinado de Sérgio Buarque de Holanda, que sempre analisava de maneira crítica as informações históricas e as classificava segundo certos critérios, e o de Alcântara Machado. Este podia até ser cuidadoso com o seu material de pesquisa, mas não tinha uma formação teórica que lhe permitisse sistematizar uma metodologia de análise. Ou seja, dava a todas as fontes a mesma importância, contestando a veracidade das informações caso a caso, sem considerar a natureza de tal fonte, exceto no que dizia respeito a fontes primárias, geralmente restritas a documentos oficiais, e fontes secundárias, quando dava mais confiança às primeiras; caso contrário não teria usado os inventários publicados para contestar a afirmação de Oliveira Viana sobre os primeiros paulistas terem tido luxo e conforto.

Essa diferenciação entre fontes primárias, ou seja, documentais, e fontes secundárias, textos de autoria de outros estudiosos do tema, é a

base para um sistema de classificação mais sofisticado e completo. Assim, Sérgio Buarque dividia as fontes primárias em relatos etnográficos de viajantes alemães, considerados fontes fidedignas devido à formação de seus autores, documentos oficiais, como os inventários e as atas da câmara municipal, e os demais relatos e crônicas escritos por pessoas que testemunharam os fatos, mas escreviam com interesses alheios ao registro histórico/científico e não tinham o preparo necessário para escrever de forma isenta, sendo, portanto, fontes de menor confiabilidade; menos confiáveis até do que as fontes secundárias, que apesar de não serem contemporâneas aos fatos, são obra de pesquisadores que seguiram uma metodologia e se basearam em fontes documentais.

Pode-se concluir, portanto, que Sérgio Buarque de Holanda usava a autoridade do autor como uma medida de confiabilidade do relato documental: relatos de observações etnográficas em campo e opiniões de pesquisadores eram levados mais a sério do que os diários e crônicas escritos por testemunhas oculares sem uma formação científica.

Alcântara Machado, por sua vez, não usava fontes tão diversificadas, baseando seus estudos apenas em documentos oficiais, no caso, atas da câmara municipal e inventários, e em livros de outros autores. A confiabilidade da fonte, para ele, não dependia do autor, mas das circunstâncias: o inventariante, cristão e temente a Deus, não mentiria ao declarar seus bens com sua mão direita sobre um evangelho (ALCÂNTARA MACHADO, 1972: 16-21).

Temos, então, o outro lado da moeda: os autores alicerçaram suas teorias na cultura material, mas ao mesmo tempo contestaram sua validade: o mesmo autor que afirma, com base nas memórias de um observador, que epidemias graves eram atribuídas ao acúmulo de peixe apodrecendo depois de pescarias com timbó ou tingui⁷, afirma também que o padre Cardim exagerou em suas afirmações acerca da capacidade de uma árvore verter água (HOLANDA, 1994: 40-82).

Essa contestação do conteúdo de documentos escritos no calor da hora por observadores revela, sem dúvida, uma outra diferença fundamental do

⁷ Plantas tóxicas lançadas aos rios para envenenar os peixes, que então podiam ser facilmente capturados.

uso da cultura material nestas duas obras: Alcântara Machado se apropriava das fontes primárias para legitimar a historiografia oficial, contestando detalhes e até mesmo versões de outros historiadores acerca de um fato, mas mantendo inalterada a essência da história oficial paulista: o bandeirante pintado como um herói desbravador. Sérgio Buarque de Holanda, ao contrário, acreditava que, em suas próprias palavras, “para estudar o passado de um povo, de uma instituição, de uma classe, não basta aceitar ao pé da letra tudo quanto nos deixou a simples tradição escrita. É preciso fazer falar a multidão imensa dos figurantes mudos que enchem o panorama da história e são muitas vezes mais interessantes do que os outros, os que apenas escrevem a história” (HOLANDA, 2003). Ou seja, este autor via com desconfiança a história tal como havia sido escrita, de acordo com interesses e ideologias dentro de um contexto específico, e por isso buscava na cultura material as pistas necessárias para reinterpretar os acontecimentos históricos, ainda que para isso fosse necessário romper com a tradição.

Foi justamente esta disposição, provavelmente herdada do movimento modernista, de Sérgio Buarque de Holanda em quebrar paradigmas, que lhe possibilitou ir além de Alcântara Machado, dando ao índio um papel central nas bandeiras paulistas⁸, uma vez que tal feito dependeu principalmente da apropriação, por parte dos mamelucos de São Paulo, do conhecimento indígena, sem o qual as incursões rumo ao oeste seriam infrutíferas, independentemente de quão grandes fossem a bravura e a coragem da “raça de gigantes” glorificada nos livros de Alcântara Machado, Taunay e Alfredo Ellis Jr.

O interesse de Sérgio Buarque de Holanda pelo estudo de etnias indígenas brasileiras e seu papel na formação da sociedade paulista e nas bandeiras parece ter sido uma consequência natural de sua busca por informações a respeito da história do Brasil em obras estrangeiras, numerosas

⁸ Conforme observa Mariana de Campos França (cit. p. 127-128), ao recorrer à etnologia e à etnografia para dar ao índio o papel de sujeito historicamente ativo, Sérgio Buarque de Holanda se aproxima de Capistrano de Abreu. Adiciono a informação de que obras deste autor, com notas marginais e fichamento, podem ser encontradas na biblioteca de Sérgio, o que comprova seu interesse pela obra do historiador cearense.

em sua biblioteca e cheias de grifos nas passagens que tratam de questões referentes aos indígenas brasileiros. Ao notar a falta de formação científica dos historiadores brasileiros de então, Sérgio buscou nos livros estrangeiros as informações que os autores daqui não eram capazes de lhe fornecer e encontrou no olhar treinado dos etnólogos alemães o Brasil que buscava, visto sob a ótica de um estrangeiro que descobria um mundo novo e estranho, bem diferente daquela dos autores nacionais que forjavam um povo heróico.

Essa particularidade de buscar o Brasil a partir de uma perspectiva estrangeira certamente contribuiu para que Sérgio Buarque de Holanda percebesse a importância do índio na formação cultural do povo brasileiro e na conquista do território, uma vez que em seus livros de história importados se dá grande destaque aos papéis do índio e do mameluco, que eram para o etnólogo vindo da Europa não apenas meros objetos de estudo, mas também seus guias, canoeiros, curandeiros, enfim, ajudantes indispensáveis para qualquer aventura no Novo Mundo.

É verdade que os modernistas foram os primeiros a dar maior atenção aos relatos de viajantes estrangeiros que por aqui passaram durante o período colonial, e fizeram isso justamente porque queriam redescobrir o Brasil, conhecê-lo a partir de uma outra perspectiva; e Sérgio Buarque de Holanda certamente se inclui entre estes modernistas interessados em descobrir nossas raízes para a partir daí renovar nosso meio artístico. Porém, o interesse do Sérgio modernista em ler obras estrangeiras sobre o Brasil tem uma motivação estética, dentro do contexto modernista de buscar uma identidade cultural genuinamente brasileira. Já o Sérgio historiador das décadas seguintes também buscava nos autores estrangeiros um distanciamento do objeto de estudo que não se podia encontrar nas obras dos autores brasileiros, mais comprometidos em engrandecer um povo do que em descrever e analisar criticamente o material de pesquisa.

Além disso, as teorias de autores alemães estudados por Sérgio Buarque de Holanda parecem tê-lo instigado a relativizar a história, e a melhor maneira de fazer isso era comparando a visão dos autores nacionais, carregada de fervor patriótico, com a dos estrangeiros, fascinados com o exotismo dos trópicos, e que justamente por isso davam mais atenção ao indígena. Por fim, o eurocentrismo dos autores brasileiros os levava a minimizar a todo custo a miscigenação que atraía a atenção dos visitantes estrangeiros.

Com relação ao estilo, também há grande diferença entre *Vida e Morte do Bandeirante* e *Caminhos e Fronteiras*: o livro de Alcântara Machado causa impressão semelhante à de uma exposição de fotografias ou imagens da cidade, isto é, narra as características dos paulistas de outros tempos sem sair de São Paulo, buscando reconstituir o lugar como era séculos atrás a partir dos vestígios documentais deixados por seus antigos moradores. Sérgio Buarque de Holanda, ao contrário, não busca reconstituir a cidade, mas explorar o dinamismo de sua relação com o interior do país, e para isso desenvolve um diálogo constante entre São Paulo, os caminhos trilhados pelos bandeirantes pelas matas e rios e as fronteiras que se ampliam conforme o oeste ia sendo desbravado pelos paulistas.

Basear-se na cultura material para escrever a história de São Paulo foi, sem dúvida, um importante passo dado por Alcântara Machado na modernização dos estudos nessa área, considerando-se a falta de formação científica deste autor e as condições relativamente precárias em que desenvolveu suas pesquisas. Sérgio Buarque de Holanda, mais aparelhado para pesquisar nossa história, ampliou e sistematizou o uso da cultura material em seus estudos em história do Brasil, diversificando os caminhos de sua argumentação através do uso constante da intertextualidade para reinterpretar o conteúdo das fontes documentais e expandir as fronteiras do conhecimento acerca de nossa história, ao torná-la dinâmica e multifacetada, ou, como ele mesmo a definiu, "história que é vida e não cemitério"⁹.

Bibliografia

ALCÂNTARA MACHADO, José de. 1972. *Vida e Morte do Bandeirante*. 2 ed. São Paulo: Martins.

⁹ Tal frase, segundo depoimento atribuído a João Cruz Costa, teria sido usada por Sérgio Buarque de Holanda durante sua defesa de tese para docente da USP. Arquivo Central do SIARQ/Unicamp. Fundo Sérgio Buarque de Holanda, série Vida Pessoal, p. 180.

- CUNHA, Mário W. V. 2009. "Depoimento: a Escola Livre, o Departamento de Cultura e a Faculdade de Filosofia". In: KANTO, I., MACIEL, D., e Simões, J.. *A Escola Livre de Sociologia e Política: Anos de Formação: 1933-1953*. São Paulo: Escuta, pp. 107-114.
- FRANÇOZO, Mariana de Campos. 2004. *Um outro olhar: a etnologia alemã na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. 149 f. Dissertação (mestrado) – IFCH – Unicamp, Campinas.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1994. *Caminhos e Fronteiras*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 2003. *Historia Geral da Civilização Brasileira: A época colonial*, v. 1. São Paulo: Bertrand Brasil.
2. Documentos do Fundo Sérgio Buarque de Holanda – AC/SIARQ – Unicamp:
- Série Produção Intelectual: Coleção de fichas catalográficas de Sérgio Buarque de Holanda. s.d. [Pi1414].
- Série Vida Pessoal: Depoimento sobre Sérgio Buarque de Holanda, acompanhado de uma nota de sua esposa Maria Amélia Alvim Buarque de Holanda atribuindo a autoria do texto a João Cruz Costa. Abril de 1988. [Vp180].

Boudica: personagem feminina e herança Britânica

*Tais Pagoto Bélo**

Resumo

Este artigo é sobre Boudica, rainha bretã da tribo dos Iceni, que liderou uma rebelião contra o Império Romano durante a invasão deste na antiga Bretanha. Seus atos de guerra foram escritos em primeira mão por Tácito e Cássio Dio, que pertenciam a uma sociedade incapaz de aceitar uma mulher como comandante de um exército. Contudo, estes textos foram lidos e relidos durante séculos e a mesma história foi reescrita e contada várias vezes e de diversas formas. A criatividade de certas informações, nessas novas obras, era corriqueira, pois elas não passavam de poemas, peças de teatro, esculturas, livros, pinturas, trabalhos políticos e até charges que envolviam a figura feminina de Boudica. Dessa forma, ela já serviu de comparação com a Rainha Elizabeth e a Rainha Vitória, além de muitas vezes aparecer como uma mulher masculinizada e outras como uma mãe devota. Sendo assim, o objetivo desse trabalho se atem às três estátuas da personagem, que se encontram nas cidades de Londres, Cardiff e Colchester, além do próprio *Conchester Castle Museum*, que apresenta um enorme acervo com objetos da guerreira. O intuito é explorar a questão da memória enquanto cultura material e a importância nacional, feminista e de poder em relação às estátuas da personagem e ao museu.

Palavras-chave: Boudica, Império Britânico, Feminismo

* Doutoranda em História Social pelo IFCH/UNICAMP, com apoio da FAPESP.

Introdução

Os escritores antigos, Tácito (1914) e Dião Cássio (1925), escreveram em primeira mão sobre Boudica nas obras *Anais*, *A vida de Agrícola* e *História de Roma*. Diziam que ela tinha vivido no primeiro século depois de Cristo, por volta dos anos 60 a 61 D.C., durante a presença do Império Romano na ilha da Bretanha, que foi uma rainha Bretã, da tribo dos Icení, junto com seu marido Prasutago.

No início, sua tribo tinha uma boa relação com os romanos, mas os contratempos entre eles se iniciaram com o governo de Suetonius Paulinus, depois da morte de Prasutago. Segundo Tácito (1968), os romanos tiveram como justificativa um contrato feito entre eles e o rei dos Icení em que constava que depois de sua morte suas terras seriam divididas entre esses últimos e suas filhas. Nesse contexto, suas filhas foram violentadas e Boudica foi açoitada pelos oficiais romanos. Depois desse episódio a guerreira decidiu, numa ação de vingança, formar um exército contra os assentamentos do Império.

A estratégia da Bretã iniciou-se enquanto os romanos estavam investindo contra uma tribo de druidas na ilha de Mona. Ela, junto com sua tribo e os Trinobantes, iniciaram um ataque contra Camulodunum, atual Colchester, depois Londinium, atual Londres e mais tarde Verulamium, atual Saint Albans. Seguindo-se logo, a batalha final contra o exército romano.

A investida dos romanos contra a tribo de druidas aconteceu devido ao fato que eles eram homens sagrados e respeitados pelos Bretões, tendo assim, livre acesso a todas as tribos, e ainda, abrigavam refugiados. Esta movimentação facilitava a comunicação e troca de informações de uma tribo Bretã a outra. Sentindo-se ameaçados os romanos investiram um ataque contra eles.

Esses fatos foram contados pelos escritores da Antiguidade, que tinham como função informar aos romanos, através de suas narrativas, os grandes feitos do Império. Eles faziam parte de uma sociedade que era desacostumada a ver uma mulher como governante e muito menos como comandante de um exército. Dessa forma, Boudica foi descrita por eles como uma mulher masculinizada, que tinha o tamanho, a voz e as armas de um homem (CÁSSIO,

1925); também foi constituído um discurso sobre a ineficácia de sua liderança (TÁCITO, 1914).

Contudo, estes textos antigos foram lidos e relidos posteriormente, e assim, autores e artistas readaptaram essa mesma história, em muitos casos, de acordo com o contexto social em que viviam. Essas obras são poemas, peças de teatro, esculturas, livros, pinturas, trabalhos políticos e até charges que envolveram a figura feminina da Boudica.

Utilizações da figura de Boudica

Por muito tempo, muitas governantes mulheres que a Inglaterra teve sofreram com o preconceito devido ao seu gênero enquanto ocupavam cargos de poder. Um desses exemplos foi a rainha Elizabeth I. Contudo, os escritores desse período acabaram utilizando a figura de Boudica como propaganda e como escudo da rainha. Ela se tornou um foco da atenção durante esse período, sendo retratada como uma mulher patriota que lutou bravamente contra os romanos. Além disso, como o avô de Elizabeth I era do País de Gales, e os galeses eram considerados descendentes diretos dos Bretões, ela acabou por se identificar muito com Boudica, sendo as duas figuras focos de comparações e contrastes (MIKALACHIKI, 1998; HINGLEY e UNWIN, 2006).

Dois exemplos de obras que descreviam Boudica em comparação a rainha Elizabeth I são de John Speed, de 1611, chamada *The History of Great Britaine*; outra obra que segue com o mesmo viés é *The exemplary lives and memorable acts of nine the most worthy women of the word*, de 1640, do autor Thomas Heywood (HINGLEY e UNWIL, 2006).

Posteriormente, depois da morte de Elizabeth, Boudica ainda era desenhada com vestes mais parecidas como uma rainha do século XVI, do que como uma rainha Bretã, e neste momento, as críticas diante de sua imagem começaram a ser muito mais acirradas. Um exemplo disso foi a obra de John Fletcher que ficou em cartaz entre os anos de 1609 a 1614, adaptada por George Powell em 1696 e mais tarde por George Colman em 1778 e 1837. Fletcher deixou claro que suas visões foram baseadas nos relatos de Dião Cássio e Tácito. Dessa forma, “roubava” detalhes dos escritores,

porém inventava ações para fazer com que sua peça ficasse mais dramática. Contudo, nelas, as mulheres tinham papéis negativos; além de mostrar que Boudica era totalmente inadequada para lidar com negócios masculinos, como por exemplo, política e guerra. Ele deixou claro que os britânicos se tornaram gloriosos quando se juntaram aos romanos (WILLIAMS, 1999; CRAWFORD, 1999). O caráter negativo que Fletcher dá a Boudica teve maiores impactos nos 50 e 100 anos posteriores a estreia de sua peça.

Em 1753, Richard Glover, em sua peça de teatro, denominada *Boadicea*, também a representou totalmente hostil; seus atos falhos sempre eram associados ao seu gênero, ou seja, esse trabalho chegou a ser uma versão exagerada de Fletcher.

Entretanto, é no século XVIII que Boudica passa a ser retratada como uma guerreira e com suas duas filhas sobre sua carroça. Uma obra que retrata esse aspecto chama-se *Complete History of England*, de 1757, de Tobias Smollett. A intenção, nesse período, era modelar Boudica como uma figura patrioticamente heroica, de inspiração nacional, da literatura e da arte, devido à expansão do Império Britânico, ou seja, para demonstrar as origens e a grandeza do passado da nação inglesa.

Nesse contexto, William Cowper (1782) escreve a obra *Boudicea: an ode*, na qual apresenta Boudica como sendo assexuada e como um ícone de triunfo e heroísmo Britânico. Seus atos eram descritos para demonstrar o desenvolvimento do Império; todavia, foram removidos da obra todos os aspectos que demonstravam a ambição e a agressão da personagem. Ou seja, sua imagem foi construída de uma forma que fosse aceita na época.

Entretanto, mesmo sendo, muitas vezes, descrita de forma negativa, Boudica foi constantemente lembrada, da Antiguidade até os dias de hoje, devido ao seu gênero e pelos seus atos, ou seja, pelo fato dela ter sido uma mulher que levou seu povo à batalha. Essa associação de uma mulher em particular com a guerra, tem sido vista, ao longo do tempo, como algo problemático e desafiador para os artistas que a representaram. Portanto, seu significado foi sendo reformulado, seguindo o que a sociedade ansiava sobre esta figura em diferentes momentos históricos.

Boudica no presente: as três estátuas

Foi em meio ao palco da ascensão do Império Britânico que a rainha Vitória, depois de uma viagem pela Escócia, na qual se deparou com as raízes Bretãs mais arraigadas neste país, se afeioou à figura de Boudica, até porque esse nome significa 'vitória' em galês antigo (WEBSTER, 1978). Também deve ser neste contexto que devemos observar como a rainha Elizabeth I utilizou da força dessa personagem como símbolo de liderança feminina, solicitando a construção de uma estátua em homenagem a heroína, que foi levantada em Londres, pelo artista Thomas Thornycroft, no século XIX, próxima a ponte de Westminster, às margens do rio Tâmisa, em frente ao parlamento Britânico, em oposição ao Big Ben.

Foi construído um ícone da grandeza inglesa, em uma cidade importante, que no passado também foi um assentamento romano e em um lugar estratégico, ou seja, no centro político e de poder Britânico e que parece olhar por toda a cidade como se fosse uma guardiã.

Com o apoio do Estado, essa estátua representa a concepção vitoriana de Boudica, que durante o Império Britânico representou as raízes de seu



Fig. 1. Estátua de Boudica feita por Thornycroft.
Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Boudiceia>, acesso em: 18/09/2011.

passado. Entretanto, a escultura não recebeu financiamento suficiente para o banho final de bronze e a prefeitura de Londres teve que formar um comitê público para a arrecadação de verbas para terminá-la. Os principais donatários foram membros da realeza inglesa, acadêmicos, jornalistas, políticos e ricos senhores galeses (HINGLEY, 2000; PINTO, 2011), os quais pareceram reconhecer Boudica muito mais como uma figura celta do que inglesa. Eles próprios, mais tarde, teriam sua própria imagem da guerreira em Cardiff, País de Gales (Pinto, 2011).

Dessa forma, a escultura só foi entregue pronta pelo filho do artista, Hamo Thornycroft, em 1902, causando grande sentimento patriótico, propositadamente colocada em frente à *House of Commons*, como se fosse defender este órgão de possíveis ataques do sul, ou seja, do continente (PINTO, 2011).

Contudo, no início do século XX, com o declínio do Império Britânico, as obras escritas falando sobre Boudica aumentaram entre as escritoras. Porém, a maioria eram obras indicadas para crianças, ou seja, mais especificamente para meninas.

Foi nesse mesmo período que a estátua de Boudica começa a ser utilizada para um outro fim e não mais como um símbolo do Império. A atitude da guerreira e suas ações do passado, contada pelos antigos romanos, o uso de sua figura feminina em apoio as grandes mulheres de poder, como a rainha Elizabeth I e a tainha Vitória, fez com que a sua imagem passasse a ser vista como algo que remetesse à força das mulheres.

No palco de extrema agitação feminista, pela reivindicação e liberdade de voto das mulheres, as sufragistas Britânicas acabaram por utilizar a estátua como ícone de luta e símbolo de representação do feminino. Nessas circunstâncias, a posição da estátua feita por Thornycroft, ainda foi considerada muito estratégica, ou seja, ela está colocada de uma forma como se avançasse sobre o parlamento.



Fig. 2. Cartaz comemorativo¹.



Fig. 3. Crachá das Sufragistas, pré-1914².

Além disso, como pode ser visto, a figura e mesmo o nome da personagem foram utilizados em cartazes e panfletos. A estátua era o lugar de reunião para as reivindicações do movimento e, até os dias de hoje, é utilizada por grupos feministas como força de ação para as mulheres. Um exemplo disso é o grupo denominado Climate Rush, que além de lutar pelos direitos das mulheres, também batalha a favor do meio ambiente. Inspirado nas antigas sufragistas, o movimento surgiu em outubro de 2008 com 11 mulheres e mais tarde, também teve a presença de homens como militantes. A organização ainda utiliza a velha frase das antigas sufragistas, *Deeds not Words*, ou seja, 'Ações não Palavras', além de outra frase da historiadora Laurel Thatcher Ulrich (2007), *Well-behaved women seldom make history*, ou seja, 'mulheres bem comportadas raramente fazem história'.

Além dessa estátua em Londres, há mais duas no Reino Unido, uma em Cardiff, País de Gales e outra em Colchester, Inglaterra. Cardiff é uma cidade litorânea que ainda hoje possui raízes Bretãs muito acentuadas, até

¹ Cartaz comemorativo das sufragistas com as mesmas cores que o crachá e com o nome de Boadicea (<http://www.museumoflondonprints.com/image/177694/mary-lowndes-suffrage-banner-commemorating-boadicea-1908>, acessado em: 18/09/2011).

² Apenas para mostrar a semelhança de cores entre o cartaz e o crachá das sufragistas (<http://www.flickr.com/photos/23885771@N03/5838467357/> acessado em: 18/09/2011).

pelo fato de ser uma cidade bilíngue, onde as placas de informações que estão escritas em inglês e em galês.

A personagem Boudica também se mostra muito importante para a cidade, pois sua estátua se encontra no prédio da prefeitura, o qual fica localizado no centro da cidade, próximo ao Castelo de Cardiff, do Museu Nacional e da Galeria de Gales. A escultura foi feita em mármore Serraveza, em 1916, por James Harvard Thomas. Sua imagem remeteria à crença de Boudica seria uma líder nativa, sendo os galeses seus descendentes (HINGLEY e UNWIN, 2006; PINTO, 2011).

A prefeitura de Cardiff encomendou essa escultura depois de fazer uma consulta em todo o país para se nomear heróis galeses. Ela foi colocada, com outros heróis, no saguão chamado *Marble Hall* e foi inaugurada pelo atual Secretário da Guerra do Império Britânico, David Lloyd George. Boudica é a única heroína entre outros heróis, assim como algumas santidades, oficiais de guerras napoleônicas, reis medievais, poetas e líderes que se rebelaram contra o controle inglês. A construção desta estátua aponta-a como um símbolo de resistência a um inimigo, seja ele romano ou inglês. A importância dessa figura para os galeses pode responder ao fato dos



Fig. 4. Estátua de Boudica em Cardiff, 1916³.

³ http://www.sheshen-eceni.co.uk/boudica_photo.html, acesso em: 24/09/2011.

senhores galeses terem contribuído para apoiar o término da estátua de Londres (PINTO, 2011).

Diferentemente da estátua de Londres, aqui Boudica não está representada como uma guerreira poderosa, mas como uma mãe zelosa, cuidando de sua prole. Entretanto, a semelhança que esta estátua tem com aquela feita em frente ao parlamento Britânico é que as duas, consideravelmente, estão localizadas em um espaço político e de poder.

Do outro lado da ilha, em Colchester, Inglaterra, está a terceira estátua de Boudica. Ela foi construída em uma cidade que é considerada a mais antiga de todo o Reino Unido, por ter sido o primeiro assentamento romano, chamado de Camulodunum e que foi citada por Tácito (1914) em *A Vida de Agrícola*. Nesta cidade se encontra a base militar do exército Britânico e é marcada por todas as eras que este país passou, ou seja, desde a presença dos romanos na ilha, incluindo as façanhas de Boudica, invasões saxônicas, normandas, até períodos medievais, assinalada pela herança dos Tudors, Stuarts, Georgians e outras casas reais.

A estátua foi feita pelo artista Jonathan Clarke, em alumínio, em 1999, e colocada próxima à rotatória da estação de trem de Colchester. Sua construção foi encomenda pelo tradicional supermercado Britânico ASDA, no mesmo período em que estava sendo comprado pela rede norte-americana Wal-Mart, sob duras críticas nacionalistas (PINTO, 2011).

Além de todas essas características históricas Colchester possui um museu chamado *Colchester Castle Museum*, que é amplamente embebido de objetos e restos arqueológicos que são atribuídos ao período romano-bretão, além de objetos do período pré-histórico, medieval e moderno. Entretanto, a exposição que chama mais a atenção está localizada no segundo andar do museu, que mostra a destruição da cidade pelos bretões, guiados por Boudica, bem como materiais calcinados, correspondentes ao início de incêndio causado durante as batalhas (PINTO, 2011).

O assentamento foi importante para os romanos, pois abrigava o templo de Claudio, que era a representação emblemática do poder e sucesso do Império Romano. Todavia, foi um símbolo de opressão para os antigos Bretões. Esse monumento foi destruído pelo exército de Boudica, mas foi reconstruído em 1076 por William I, e utilizado como prisão, passando a ser

considerada uma das construções mais sólidas da Europa. Em 1645, foi utilizado por Matthew Hoppikings como lugar para interrogatório de mulheres suspeitas de bruxaria, e na contemporaneidade passou a ser o museu aqui já mencionado.

Este não é um simples museu, mas um símbolo de Colchester, com a herança dos antigos vestígios da História Britânica. E essa construção, junto à mais recente estátua de Boudica, estão não só localizados em um espaço de poder em diferentes épocas, mas também em um lugar símbolo da herança histórico cultural de todos os tempos da Inglaterra.

Boudica e a materialidade

Seguindo o mesmo pensamento de Daniel Miller (2001) caímos na questão, *'Why some things matter?'*, ou seja, porque as coisas são importantes, ou porque alguns objetos, mais do que outros, significam tanto para o ser humano? Coisas, objetos, monumentos, estátuas, construções, prédios, estão enraizados na cultura e na história de um determinado grupo ou até mesmo de toda uma nação, embebidos de sentimentos, tradicionalismos, lembranças, honra, nostalgia e poder.

A questão sobre a cultura material levou intelectuais a insistirem no estudo da importância das formas em relação à reprodução social e à "dominância ideológica", constituída sobre os objetos.

No caso de Boudica, não só a materialidade demonstra a importância da personagem para a Grã-Bretanha, mas deve-se pensar que esse valor material ressurgiu posteriormente a um contexto expressado textualmente, ou seja, dela ter sido descrita de uma forma pouco positiva, na maioria das vezes, por um longo tempo. Sendo assim, não se pode negar a criação das "várias Boudicas" advindas de diferentes épocas. Entretanto, o conteúdo dos escritos demonstrou como as mulheres em geral eram retratadas em diferentes momentos históricos. Como pode ser observado nos relatos dos antigos escritores romanos, os primeiros a descreverem seus atos de guerra, os quais, de imediato, julgaram-na como uma mulher masculinizada, e para quem o posto de líder e de comandante de um exército não cabiam, pois era assim que os romanos viam as mulheres em geral.

Consequentemente, depois da decadência do Império Romano, os costumes e cultura romana foram muito difundidos em toda Europa, os quais permaneceram fundamentais para a formação do Ocidente. Posteriormente, as mulheres continuaram a ser vistas de acordo com o olhar dos romanos, sendo que os contos de Boudica ainda lembravam os escritos dos antigos cronistas. Sendo assim, as pessoas que se identificaram com essa figura foram a Rainha Elizabeth I e a Rainha Vitória, as quais eram mulheres e se encontravam em um posto de poder.

A imagem de Boudica apenas foi utilizada pelas mulheres não imediatamente ligadas a estas posições públicas, não descartando a classe média, na Inglaterra, no início do século XX, quando as feministas estavam reivindicando por liberdade de voto. Pode-se, assim, considerar que este também foi um ato de poder e nada mais inteligente do que utilizar um símbolo histórico de seu país para representar a essência feminina, a qual era mulher, tinha um marido, filhas e que mostrou ser suficientemente forte e capaz.

Dessa forma, pode-se perceber que as estátuas de Boudica não são meros artifícios estéticos, mas, segundo Miller (2001), têm uma importância em sua materialidade específica; bem como o fato de que esses objetos mostram como as imagens sociais de um povo estão inscritas dentro de certos domínios (MILLER, 2001), até mesmo dos domínios simbólicos.

Como foi dito anteriormente, as três estátuas de Boudica estão em lugares em que de alguma forma existe a presença de um poder governamental. Em relação a isso, Eleanor Scott (1993), citando Hodder (1991), salienta que a agência humana tende a ocupar o mundo material de forma que ele possa ser permanente ou decair, construído ou demolido, trocado ou acumulado, mas que se deve tomar em consideração a materialidade. Segundo Barrett (1988), é a potencialidade do poder do sistema de significados que envolve o objeto (ver, também SCOTT, 1993).

Sendo assim, Scott (1993) menciona que os objetos têm que ser avaliados dentro de um sistema simbólico antes deles poderem ser utilizados como base de dominância social. Neste ponto, as três estátuas de Boudica foram construídas e potencializadas em lugares estratégicos de poder, mas isso envolveu todo um sistema simbólico desenvolvido durante séculos sobre essa personagem, contando com a resistência da memória edificada através de

diferentes tipos de artes, que fizeram com que a lembrança de seus atos e sua importância fosse considerada e clamada até os dias de hoje.

Entretanto, o que Hodder (1991) pontua é que esses conceitos simbólicos são o centro de mudanças sociais e econômicas e que o ato da agência humana dentro de uma estrutura social e simbólica é capaz de transformar estrategicamente essa estrutura.

Diante dos objetos e, especificamente, diante das esculturas de Boudica, pode-se dizer que os objetos corporificam a memória social, porém são passíveis de reinterpretações, podendo gerar significações diferentes e até contraditórias às interpretações originais (FAULHABER, 2007).

Conclusão

O que pode ser concluído é que as feministas Britânicas utilizaram para suas reivindicações uma representação da origem do seu passado, que foi a estátua de Londres, que primeiramente teve um simbolismo específico em relação ao Império Britânico e que mostrou as raízes e a grandeza do seu passado, mas que, posteriormente, seu o significado alterou-se em decorrência de um movimento temporal e passou a representar a atitude e a força do poder feminino para as sufragistas.

Dessa forma, a figura de Boudica se tornou um ícone de luta, por ter sido uma guerreira e por ter defendido os Bretões contra o inimigo. Tornou-se uma representante do feminino, por ter sido mulher, casada e com duas filhas; e é considerada uma expressão polêmica, por ter feito algo inédito aos olhos dos romanos. Ela é considerada uma inspiração nacional, tanto é que, ao longo da história da Inglaterra, ela foi comparada com outras mulheres poderosas, como a rainha Elizabeth I e a rainha Vitória, além de ser utilizada por algumas dessas mulheres como exemplo de bravura. E, por fim, seu nome e sua forma são clamados até os dias de hoje em movimentos feministas ingleses, sendo, que dessa maneira, foi responsável pela formação de uma concepção de mulher.

As estátuas construídas nas cidades de Londres, Cardiff e Colchester, e sua permanência até a atualidade, além de serem simbolicamente

revalorizadas, são uma forma de reavaliação da história, que se depara com o senso de resgate do passado. Sendo que as tradições têm sido muitas vezes inventadas ou homogeneizadas, e a história mercantilizada, deturpada ou até escondida. Sendo assim, nenhuma memória coletiva, potencialmente de raiz, é totalmente apagada (BOYER, 1996). Contudo, é prudente observar os movimentos políticos sociais que envolvem essas representações em um determinado período de tempo.

Bibliografia

- BARRETT, J. C. 1988. "Fields of discourse – reconstituting a social archaeology". *Critique of Anthropology*, vol. 7, n. 3.
- BOYER, M. C. 1996. *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*. Massachusetts: Institute of Technology.
- DIO, C. 1925. *Dio's Roman History*. CARY, E. (ed.). Londres: G. B. Putman.
- COWPER, W. 1980. "Boadicea: an ode". In: BAIRD, J. D. e RYSKAMP, C. (eds.). *The poems of William Cowper*. Oxford: Clarendon Press.
- CRAWFORD, J. 1999. "Fletcher's the tragedie of Bonduca and the anxieties of the masculine government of James I". *Studies in English literature, 1500 – 1900*, 39, p. 357-81.
- FAULHABER, P. 2007. "Interpretando os artefatos rituais Ticuna". *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 17. p. 345-363.
- FLETCHER, J. 1979. "Bonduca". In: BOWERS, F. (ed.). *The dramatic works in the beaumont and Flecher canon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FUNARI, P. P. A. e SILVA, G. 2008. "Pós-modernismo". In: *Teoria da História*. São Paulo: Brasiliense.
- GLOVER, R. 1797. "Boadicea". In: BELL, J. (ed.). *British Theatre: volume II*. Londres: British Library.

- HEYWOOD, T. 1640. *The exemplary lives and memorable acts of nine the most worthy women in the world*. Londres: Thomas Cotes.
- HINGLEY, R. e UNWIN, C. 2006. *Boudica: Iron Age warrior queen*. Londres: Hambledon Continuum.
- HODDER, I. 1991. *The domestication of Europe*. Oxford: Blackwell.
- MIKALACHKI, J. 1998. The legacy of Boadicea: gender and nation in early Modern England, London, Routledge.
- SCOTT, E. 1993. "Writing the roman empire". In: *Theoretical roman archaeology: first conference proceedings*. Aldershot, Brookfield, EUA: Avebury.
- SILVA, G. J. 2004. "Gênero em questão – apontamentos para uma discussão teórica". *Mnme – Revista virtual de Humanidades*, Dossiê História Cultural, n. 10, vol. 5, abr./jun. Disponível em: <http://www.seol.com.br/mnme>.
- SMOLLETT, T. 1758. *A complete history of England from the descent of Julius Caesar to the treay of aix la capelle*. Londres: James Rivington and J. Fletcher.
- SPEED, J. 1611. *The history of Great Britaine under the conquests of ye romans, saxons, danes and normans*. Londres: Iohn Sudbury & Gorg Hunble.
- TACITO, P. C. 1914. *Dialogus, Agricola, Germânia*. Londres: William Hinemann LTC; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- TACITO, P. C. 1968. *The Annals of Imperial Rome*. Londres: Penguin Classics.
- WEBSTER, J. 1978. *Boudica: the British revolt against Rome AD 60*. Londres, Batsford.
- ULRICH, L. T. 2007. *Well-behaved women seldom make history*. Nova York: Random House.
- WILLIAMS, C. 1999. "This frantic woman: Boadicea and English neo-classical embarrassment". In: WYKE, M. e BIDDISS, M. (eds.). *The uses and abuses of Antiquity*. Bern: Peter Lang.

O natural como valor: uma análise das práticas sociais e significados de natureza articulados aos produtos orgânicos

*Camila Midori Moreira**

Resumo

O presente trabalho visa analisar as práticas sociais e significados de natureza que se confrontam na construção da categoria *produto orgânico* em alguns locais de produção e comercialização desses produtos no Município de Campinas. Entre as décadas de vinte e trinta, em meio aos debates sobre alternativas agrícolas no contexto euro americano e japonês, nasce o conceito de agricultura orgânica no cenário intelectual. Tal conceito, foi introduzido no Brasil, na década de setenta, inicialmente por pequenos circuitos de produção e consumo alternativos, e no decorrer dos anos, passou a ganhar espaço, até ser, atualmente, apropriado pela agroindústria, em consequência da expansão de um mercado de produtos saudáveis. Este processo, em que o mercado se apropria de práticas da agricultura orgânica, não ocorre sem disputas. O texto, inspirado na metodologia de Arjun Appadurai, pretende focalizar nos objetos orgânicos com o intuito de analisar os campos semânticos articulados a tais mercadorias.

Palavras-chave: Natureza, Pureza, Cultura Material

* Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas.

Introdução

Na introdução do livro *A vida social das coisas* (2006, primeira publicação em 1986), Arjun Appadurai faz uma importante defesa do retorno dos estudos sobre cultura material na antropologia. Dentre uma longa discussão sobre a divisão ontológica entre objetos e humanos, e como significados e relações sociais são construídos na articulação entre pessoas e coisas, o autor revisa abordagens teóricas que construíram paradigmas e orientaram o tratamento dos objetos nas ciências sociais. Após explicitar o conjunto de pressupostos das teorias do valor criadas por Simmel e pela teoria marxista, Appadurai defende um método para o estudo dos objetos: que eles sejam compreendidos em movimento. Analisar os objetos em sua movimentação, seguindo-os em suas trajetórias, é o que poderia nos dar a dimensão de seus diferentes *regimes de valor*. Com essa categoria, Appadurai quer destacar que o valor é contextualmente construído, e que conforme a cultura, os agentes e o tempo, a escala de valoração se transforma. Assim, ele explicita o caráter transitório dos valores, e principalmente, seus processos de criação, que são a política em um sentido extenso. Perseguir os objetos em suas trajetórias poderia, assim, *desfetizar* as formas de criação de valor e de mercadorias. Soma-se a isso, que a observação da materialidade dos produtos permitiria depreender os conteúdos culturais que são comunicados com os objetos, já que toda produção é culturalmente concebida, e todo produto é um signo materializado (MILLER, 1998).

Seguindo esta proposta de Arjun Appadurai, o presente texto é um ensaio de tal método. Por meio da observação de objetos definidos como *produtos orgânicos* em pequenos locais de sua comercialização na região metropolitana de Campinas, procurou-se delinear suas redes sociais, que são também redes de sentidos, constituídas por meio da dinâmica desses produtos. O objetivo principal do texto é descrever as práticas sociais articuladas aos *produtos orgânicos*, interrogando as nuances de ações e projetos culturalmente produzidos, que circulam com eles. Na rede por eles configurada, procurou-se investigar a pluralidade de seus atores que variam de movimentos da agricultura familiar, agricultores ecológicos que acreditam em outras possibilidades de interação entre homem e natureza, poder público, multinacionais da indústria agroalimentar, redes varejistas e cooperativas

de consumidores engajados em formas de comercialização mais justas e com preocupação ambiental. Como afirma Appadurai (2008):

(...) embora de um ponto de vista teórico atores humanos codifiquem as coisas por meio de significações, de um ponto de vista metodológico são as coisas em movimento que elucidam seu contexto humano e social. (Appadurai, 2008: 17)

Para isso foi observado três espaços de comercialização no município Campinas, a saber: a feira do Parque Ecológico organizada pela Associação Natural de Campinas (ANC); a trajetória da produção ao consumo de orgânicos nas entregas a domicílio do sítio Yamaguishi; e por último, os produtos orgânicos do supermercado Pão de Açúcar localizado no distrito de Barão Geraldo do município de Campinas. Além disso, foram utilizados materiais impressos e virtuais produzidos pelos atores desses locais de comercialização, com a finalidade de conhecer o modo como eles informam suas práticas.

Por último, é importante considerar que este texto é uma tentativa de delinear um campo de pesquisa, e anunciar reflexões que serão aprofundadas em um trabalho posterior¹. É por tal motivo, que a parte etnográfica do trabalho trará uma sensação de que está descolada do restante. No entanto, seu conteúdo não é menos fundamental. Graças à observação participante nos espaços enunciados acima, principalmente acompanhando um ciclo inteiro da colheita de um alimento orgânico até o consumo, é que foi possível compreender a movimentação das vidas que se articulam junto com estes objetos.

1. O que é produto orgânico

Entre as décadas de vinte e trinta, em meio aos debates sobre alternativas agrícolas no contexto euro americano e japonês, nasce o conceito

¹ Pesquisa desenvolvida no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de mestre.

de agricultura orgânica no cenário intelectual. Tal conceito foi introduzido no Brasil, na década de setenta, inicialmente por ONGs e técnicos agrícolas sob o nome de agricultura alternativa. No decorrer dos anos, o termo agricultura alternativa deu origem a outros nomes, entre eles agricultura orgânica e ecológica, que a princípio reuniu grupos de agricultores familiares organizados em pequenos circuitos de comercialização e consumo alternativos na região sul do país. A partir dos anos 1990, a agricultura orgânica é apropriada pela agroindústria, em consequência da expansão de um mercado de produtos saudáveis. Este processo, em que o mercado se apropria de práticas da agricultura orgânica, não ocorre sem disputas. Uma das controvérsias que existe em torno desses produtos reside nos preços elevados em que são vendidos ao consumidor, caracterizando-os como um mercado de produtos de luxo dedicados às classes altas. Já outras correntes ligadas ao movimento de agricultura alternativa consideram os orgânicos como alternativa para uma produção agrícola mais ecológica e socialmente mais justa.

A categoria *produto orgânico*, no Brasil, inclui tanto alimentos frescos – frutas, verduras, grãos, carnes, laticínios –, quanto processados – pães, molhos, massas, enlatados –, além de vestuário e cosméticos. Segundo o *website* do Ministério da Agricultura da Pecuária e do Abastecimento, os orgânicos são assim definidos:

Para ser considerado orgânico, o produto tem que ser produzido em um ambiente de produção orgânica, onde se utiliza como base do processo produtivo os princípios agroecológicos que contemplam o uso responsável do solo, da água, do ar e dos demais recursos naturais, respeitando as relações sociais e culturais. Na agricultura orgânica não é permitido o uso de substâncias que coloquem em risco a saúde humana e o meio ambiente. Não são utilizados fertilizantes sintéticos solúveis, agrotóxicos e transgênicos.²

Atualmente, estes produtos, para serem comercializados como orgânicos, devem possuir a chancela de um selo público- o SISORG, Sistema

² Disponível em: <http://www.prefiraorganicos.com.br/oquesao.aspx>. Acesso em Abril de 2012.

Brasileiro de Avaliação de Conformidade Orgânica (ver figura 1), regulado pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) – inscrito em sua embalagem. A obrigatoriedade deste selo foi fruto da implantação da Lei nº 10.831 de 23 de Dezembro de 2003³ que regulamenta a agricultura orgânica no país. A obtenção do selo se dá por processos de fiscalização dos sistemas de produção, realizados por empresas especializadas ou pelos próprios produtores⁴ que, obedecendo a regimentos internacionais e a leis nacionais, são responsáveis por certificar a condição de “orgânicos” dos sistemas produtivos.

A seguir, apesar de utilizarmos a legislação como material para análise sobre os sentidos semânticos dos orgânicos, é importante afirmar que estas definições estão em disputa. No momento da criação do texto legal havia segmentos sociais a favor e contra a criação do selo, já que este, em suma, representaria toda uma estrutura de controle do Estado por meio da padronização das técnicas agrícolas. A institucionalização da agricultura orgânica, como veremos adiante, não foi um processo que ocorreu sem contravérsias políticas.

A lei define produto orgânico como:

Art. 2º Considera-se produto da agricultura orgânica ou produto orgânico, seja ele in natura ou processado, aquele obtido em sistema orgânico de produção agropecuária ou oriundo de processo extrativista sustentável e não prejudicial ao ecossistema local.

O atributo *orgânico*, de acordo com a legislação, faz referência a uma singularidade no regime de produção. Assim como certos produtos possuem

³ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.831.htm. Acesso em abril de 2012.

⁴ No Brasil há as Organizações de Controle Social (OCS) da qualidade, que permitem a venda dos produtos sem o selo, desde que de forma direta ao consumidor pelo produto, ou com o selo obtido pelo Sistema de Certificação Participativo de Garantia (SPG) realizado pelos agricultores associados em grupo. Explicarei estes processos de uma forma mais detalhada quando fizer o relato das feiras.

uma inscrição simbólica referente a um território, como o espumante *Champagne* ou o *Queijo Minas* (Menasche, 2010), a definição do produto orgânico faz menção a certas técnicas que, por definição, não aferem perigo aos *ecossistemas* e que, por isso, carregariam consigo um conjunto de representações e inscrições simbólicas referentes à relação entre natureza e cultura.

O artigo primeiro da lei tem o objetivo de definir esta singularidade do regime de produção:

Art. 1º Considera-se sistema orgânico de produção agropecuária todo aquele em que se adotam técnicas específicas, mediante a otimização do uso dos recursos naturais e socioeconômicos disponíveis e o respeito à integridade cultural das comunidades rurais, tendo por objetivo a sustentabilidade econômica e ecológica, a maximização dos benefícios sociais, a minimização da dependência de energia não-renovável, empregando, sempre que possível, métodos culturais, biológicos e mecânicos, em contraposição ao uso de materiais sintéticos, a eliminação do uso de organismos geneticamente modificados e radiações ionizantes, em qualquer fase do processo de produção, processamento, armazenamento, distribuição e comercialização, e a proteção do meio ambiente.⁵

Apesar de o texto legal ser amplo ao nos fornecer uma definição positiva do que é um sistema orgânico de produção, é possível destacar marcadores que delimitam suas fronteiras. Primeiro, as interdições claras quanto ao uso de “organismos geneticamente modificados e radiações ionizantes”. O impedimento de tais técnicas é significativo, no sentido em que torna explícito que certas mediações modificam a natureza de tal forma que ela não pode mais ser orgânica, mesmo que organismos geneticamente modificados possam ser cultivados sem agrotóxicos⁶. E segundo, a expressão

⁵ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.831.htm. Acesso em abril de 2012.

⁶ Esta interdição não é banal, já que varia conforme interpretações. Em reportagem recente publicada no *Le Monde Diplomatique Brasil* de Fevereiro de 2011 o jornalista

“otimização dos recursos naturais e socioeconômicos empregando, sempre que possível, métodos culturais, biológicos e mecânicos, em contraposição ao uso de materiais sintéticos” inscreve qualidades a métodos que protegem a “natureza” em detrimento de outros, responsáveis por colocá-la em risco (DOUGLAS, 1976).

Na França os produtos orgânicos recebem o nome de *Bio*, cuja origem terminológica é *bios*, do grego, que significa vida. Nesse sentido, o campo semântico da categoria *orgânico* parece, invariavelmente, incluir o natural e o ecológico em oposição aos materiais sintéticos. Uma oposição natural/artificial subjaz a construção classificatória desses produtos. Mais do que isso, nesta oposição, o artifício é marcado pelo potencial de poluição: um tomate convencional, ou seja, cultivado com fertilizantes petroquímicos e inseticidas, não deixa de ser um tomate natural, no entanto, sua natureza parece contaminada. A contaminação e seu risco (DOUGLAS, 1976) são atribuídos, assim, ao artifício, que é parte intrínseca da sociotécnica moderna e de sua apropriação do natural.

2. A institucionalização do natural como *nicho* de mercado?

Os processos de institucionalização da agricultura orgânica são fenômenos recentes na história dessas práticas agrícolas, e estão diretamente articulados à criação de um “mercado” para estes produtos segundo defende Maria Fernanda de Albuquerque da Costa Fonseca em sua tese (FONSECA, 2005), como podemos ver na passagem:

Nas últimas duas décadas o setor de “orgânicos” foi transformado de redes locais de produtores e consumidores informalmente coordenadas para um

francês Phillipe Baque escreve: “Em vigor há dois anos, uma nova regulamentação europeia permitiu 0,9% de organismos geneticamente modificados nos produtos orgânicos e o adiamento da aplicação de leis referentes ao uso de agrotóxicos. Aliada à produção em grande escala e por empresas do setor alimentício, a medida colocou em xeque a própria definição”.

sistema globalizado de comércio formalmente regulado ligando, socialmente e espacialmente, locais distantes de produção, de comercialização e consumo. Vendas globais de produtos orgânicos certificados, embora com percentual pequeno das vendas totais de alimentos (menos de 1% até 10% dependendo do país e do produto) fizeram dos orgânicos o segmento de mais rápido crescimento na indústria alimentar nos últimos anos (cerca de 20% ao ano, entre 1997-2001). A demanda crescente por alimentos orgânicos nos países do Norte ou países de alta renda (PAR), estimulou nesses países o surgimento de importações de produtos tropicais, produtos frescos de entressafra, e de “commodities” dos países do Sul ou países de baixa renda (PBR). (Fonseca, 2005: 01)

A construção de normas que regulamentam a produção, o processamento e a distribuição de orgânicos não pode ser desassociada de uma política de trocas globais. Na tese de Fonseca (2005) vigora uma crítica à falta de padronização das normas que regulamentam a produção orgânica, em que cada país define seus parâmetros legais, muitas vezes divergentes entre si, dificultando as trocas comerciais no sistema internacional. Por exemplo, para um produtor exportar seu produto orgânico para o mercado europeu, ele precisará contratar uma certificadora aceita pela UE⁷, não bastando que o produto seja considerado orgânico no Brasil. Se o mesmo produto for exportado para o mercado norte americano, ele precisará de uma nova auditoria de outra certificadora aceita nos EUA, e terá mais um selo em sua embalagem (ver a imagem 2 da embalagem do café da Native). A *standardization*, termo em inglês utilizado para padronização de parâmetros legais e técnicos de qualidade compõe a engrenagem das trocas econômicas.

Binsbergen (2005) defende que a invenção e adoção de certas tecnologias culturais seriam responsáveis pelo aumento ou diminuição das dinâmicas de trocas de objetos. Uma das técnicas citadas pelo autor foi a da criação de moedas, cuja função é dar equivalência aos objetos, assim como a própria categoria *commodities*, cuja origem etimológica remete ao comum,

⁷ No linguajar técnico diz-se que a certificadora deve ser “creditada”, ou seja, reconhecida pela UE.

e cuja função é traduzir valores distintos em regimes equivalentes. Estabelecer a equivalência entre coisas, segundo ele, é o cálculo que possibilita as trocas. Por isso, pensando nos orgânicos, diversas estratégias como a criação de selos de autenticidade, que atestam o cumprimento de normatividades internacionalmente aceitas, ou impostas, ou seja, a *standardization* desses produtos permite sua circulação pelo globo, já que significariam uma equivalência de modelos de produção, e logo dos produtos. A institucionalização procura, assim, padronizar uma fórmula de produção que permite que estes produtos sejam comercializados pelo globo.

O mercado mundial dos orgânicos certificados encontra-se em rápida ascensão, com crescimento mundial de 40% ao ano (BRASIL, 2007). Em 2004, este mercado movimentou US\$ 26,5 bilhões, e a previsão para o ano de 2010 foi a de que movimentasse US\$63 a US\$94 bilhões⁸ (BRASIL, 2007). No Brasil, apesar do registro lacunar de dados (BRASIL, 2007; ALLEMANN, 2010) sabe-se que, em 2004, os produtos orgânicos geraram mais de US\$ 100 milhões, menos de 0,4% do valor mundial (BRASIL, 2007). O mercado de orgânicos cresce no país, sendo possível encontrar os produtos em diferentes canais de comercialização, como em grandes redes de varejo, como Pão de Açúcar, Walmart e Carrefour⁹, em feiras e lojas especializadas, assim como cooperativas de consumidores (BRASIL, 2007). Além disso, verifica-se notável expansão recente da produção destinada a mercados internacionais. O Brasil firmou-se, nas duas últimas décadas, como maior exportador de açúcar orgânico, destinando à exportação 70% da produção orgânica nacional (BRASIL, 2007). A *Native*, marca da Usina São Francisco para sua linha de produtos orgânicos, é a maior produtora mundial de açúcar orgânico. No entanto, a usina, que pertencente ao grupo Balbo, é também uma das indústrias paulistas que domina o mercado de açúcar refinado convencional. A diversificação da produção com a criação de linhas orgânicas de produtos é claramente uma estratégia da corporação para o aumento de seu capital¹⁰.

⁸ Até o presente momento não dispomos de dados atuais que confirmem esta projeção.

⁹ Estas redes possuem marcas próprias desses produtos, como a Taeq Orgânico do grupo Pão de Açúcar.

¹⁰ Outras corporações como a Coca Cola, a Batavo e a Nestlé também possuem uma linha de produtos orgânicos.

Atualmente, a linha de orgânicos da *Native* inclui: café, café solúvel, achocolatado, suco de laranja, leite de soja, azeite, *cookies* e granola, comercializados em larga escala na rede de supermercados Pão de Açúcar. O nome da marca: "*Native- produtos da natureza*" faz referência ao natural, como se a natureza estivesse contida nestes produtos. O caso do açúcar exemplifica, entretanto, dilemas desta produção que é alvo de crítica de agricultores ecológicos e consumidores naturalistas, que tendem a contestar um tipo de produção em larga escala, estruturada na monocultura, latifúndio e exportação.

3. O natural como movimento social?

Se, por um lado, existe a expansão de um mercado mundial de produtos orgânicos certificados, por outro, apenas uma minoria de produtores brasileiros está ligada aos processos de certificação. De acordo com o último Censo Agropecuário realizado pelo IBGE em 2006, dos 90.497 estabelecimentos que se declararam como produtores de orgânicos, apenas 5.106 são certificados¹¹. As práticas da agricultura orgânica não são historicamente restritas ao surgimento dos marcos legais e institucionais, o que pode ser explicado pelo fato de que, desde sua origem, a agricultura orgânica surgiu como um movimento social que propagou ideias contrárias àquelas que fundamentam práticas agrícolas apoiadas no uso de fertilizantes químicos (EHLERS, 1999). O contexto brasileiro expressa bem estes desdobramentos, uma vez que, aqui, o surgimento da agricultura orgânica vinculou-se, historicamente, à defesa da agricultura familiar e da produção natural.

A agricultura orgânica tem suas origens nas décadas de 1920 e 1930, nos contextos euro americano e japonês, quando se deu o surgimento de movimentos e práticas agrícolas contrários à adubação química. Estudos em química inorgânica dos solos, e sua inter-relação com a nutrição de plantas, começaram a tomar corpo nas práticas agrícolas no final do século XIX (EHLERS, 1999), e foram responsáveis por uma série de transformações nos

¹¹ Disponível em: <http://www.prefiraorganicos.com.br/agroorganica/producao.aspx>. Acesso em abril de 2012.

manejos agropecuários, entre as quais a substituição de componentes biológicos – a utilização de húmus e de esterco de animais, bem como a rotações de culturas – pelos fertilizantes químicos (EHLERS, 1999; ASSIS, 2002). Os movimentos de oposição, agrupados em quatro grandes vertentes – a saber: a agricultura biodinâmica, orgânica, biológica e natural-, constituíram, na década de 1970, o que se intitulou agricultura alternativa.

O surgimento da agricultura orgânica no Brasil está inserido neste conjunto de movimentos globais de agricultura alternativa, cuja inserção no início dos anos setenta, na região sul do país (AS-PTA, 2010; EHLERS, 1999; ASSIS, 2002) declarava oposição direta a uma “agricultura convencional” estruturada na industrialização e na dependência do agricultor aos insumos químicos. A região sul do país foi palco de intensa modernização rural no início dos anos 1960, em razão da política da agricultura moderna e do fluxo de capital internacional, cujo desdobramento foi a instalação de empresas multinacionais fabricantes de maquinários e insumos agrícolas, como fertilizantes químicos, inseticidas, herbicidas e fungicidas no país (EHLERS, 1999). Este processo representou um conjunto de mudanças sociotécnicas que tinham por pressuposto o atraso do campo brasileiro em relação aos avanços agroindustriais mundiais, e desta perspectiva, implantavam-se com vistas ao desenvolvimento agrícola no país (ALMEIDA, 1999; EHLERS, 1999). Em outras palavras, tratava-se de “*um novo padrão agrícola brasileiro*”¹², representado pela articulação entre o rural e a indústria, e cuja produção, em larga escala e especializada em *commodities*, visava atender as demandas do mercado internacional. Tais transformações na estrutura da agricultura mundial receberam o nome de revolução verde e os movimentos que se intitularam dissidentes em relação à agricultura moderna, entre eles a agricultura alternativa e a orgânica, possuíam outras estratégias técnico-produtivas, enunciadas como irreconciliáveis a estas transformações.

Os atores que compõe este movimento da agricultura orgânica como oposição a agricultura convencional são diversos, destacando-se agricultores

¹² GRAZIANO DA SILVA, José. 1996. A Nova dinâmica da agricultura brasileira. Campinas: Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Economia. p. 01.

familiares e ecológicos; e técnicos agrícolas. A produção de orgânicos nesse contexto caracteriza-se pela diversidade dos cultivos em uma pequena propriedade, e por uma comercialização regional da produção. Se por um lado existe um mercado mundial de produtos orgânicos, por outro, existem diversos circuitos locais de comercialização organizados por estes pequenos agricultores que acreditam na agricultura orgânica como uma estratégia produtiva oposta à revolução verde.

4. A construção dos espaços naturais nas feiras e nos produtos

O mercado de produtos orgânicos, apesar da singularidade da palavra mercado, é, no entanto, composto por diferentes canais de comercialização com práticas e atores distintos. Variados também são os produtos, já que alguns que circulam em um canal podem não circular em outros. Dos lugares pesquisados no município de Campinas, encontramos praticamente os mesmos produtores participando nas feiras, mas nenhum deles comercializava com a loja do Pão de Açúcar. Para venda nas grandes redes de supermercados os agricultores precisam atender a uma série de procedimentos como: a certificação por auditoria de todos os produtos; os custos do transporte; pagamento da gôndola; venda por consignação. Estas exigências do supermercado são resumidas em, segundo Fonseca (2005, p. 29): “frequência, quantidade, qualidade visual, preço, responsabilidade pelas perdas, etc”. O custo para funcionar de acordo com esta estrutura é demasiadamente oneroso para a economia de um pequeno agricultor, inviabilizando sua participação neste tipo de mercado. No entanto, há outras formas de comercialização de orgânicos, mais adequadas a esta realidade: venda em pequenos estabelecimentos especializados, as entregas a domicílio, e principalmente as feiras de orgânicos. Nas páginas seguintes procuramos descrever alguns circuitos de comercialização local no município de Campinas, com o objetivo de perceber os significados atribuídos a estes produtos.

4.1 Feira no Parque Ecológico da Associação de Agricultura Natural de Campinas e Região

A Associação de Agricultura Natural de Campinas e Região (ANC) organiza em Campinas três feiras semanais de produtos orgânicos e agroecológicos. Nestas feiras são comercializados somente produtos orgânicos. A feira de domingo, a do Parque Ecológico, é a mais movimentada, e acontece há mais de quinze anos no estacionamento do Parque Ecológico Emílio José Salim das 7:00 às 11:00.

Atualmente, dez produtores comercializam na feira. As barracas não são homogêneas, variando em suas formas de produtor para produtor. Como o espaço é aberto, todas as barracas são cobertas com lonas para proteção dos produtos contra o sol e a chuva. Apesar de ser a feira de orgânicos mais frequentada de Campinas, ela é pequena quando a comparamos com uma feira convencional. No entanto, a quantidade e a variedade de produtos é a maior encontrada na região.

Os produtos ficavam dispostos em balcões ou caixas de plástico. Havia produtos frescos previamente embalados e outros vendidos a granel. Cada produtor define a maneira como expõe seu produto, pois a forma em que são dispostos depende de uma série de variantes, como tipo de produto, se é um produto frágil ou perecível, e se o feirante é produtor ou intermediário, revendedor do produto. Alguns agricultores não produzem todos os itens que comercializam. Eles compram itens de outros para revender na feira, aumentando sua diversidade de produtos, o que é também uma estratégia para atrair consumidores. A maioria das barracas é de um único produtor, apenas uma comercializava os produtos de diferentes agricultores. Estes eram associados, e a barraca pertencia à associação. Todos os produtos revendidos são embalados e devem apresentar o SISORG. Esse procedimento faz parte da legislação federal que não permite a comercialização de produtos orgânicos por terceiro sem o selo. Como a ANC é atualmente uma Organismo

¹³ Isso significa que a Associação está cadastrada no MAPA e que por isso pode emitir certificação de uma produção orgânica por meio do Sistema Participativo de Garantia.

Participativo de Avaliação da Conformidade¹³, seus associados ganharam o direito de criar processos de certificação em grupo chamados de Sistemas Participativos de Garantia, como explica o website da associação:

A partir de janeiro de 2011 a ANC foi autorizada pelo MAPA a funcionar como Organismo Participativo de Avaliação da Conformidade, atuando como um Sistema Participativo de Garantia e permitindo o uso do selo de produto orgânico (SisOrg) por seus membros. Hoje participam deste SPG agricultores, processadores e comercializadores, todos reunidos em diferentes grupos e localizados nas regiões de Campinas, Americana, Vargem, Socorro, Jarinú, Ouro Fino, entre outras. Além destes grupos já cadastrados, existem outros grupos que estão interessados e preparando-se para participar em breve deste processo junto conosco.¹⁴

Os produtos vendidos diretamente ao consumidor, ou seja, pelo próprio produtor, não precisam do SISORG, desde que o produtor apresente um documento emitido pelo Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento que o autoriza à comercialização direta como produtor orgânico. Um dos requisitos obrigatórios para a participação na feira da ANC é possuir o certificado de orgânico. É por esse motivo que todos os produtores da feira são associados à ANC, e fazem parte do Sistema Participativo de Garantia (SPG) que é uma forma de obtenção do certificado de conformidade orgânica. Os SPGs da associação são formados por produtores, consumidores e técnicos agrícolas que em grupo acompanham a produção de cada associado. De acordo com os agricultores, tal sistema é mais flexível, do que o processo de certificação por auditoria – em que o agricultor paga um terceiro, geralmente uma empresa especializada – pois se adequa melhor à sua realidade de funcionamento, principalmente a econômica.

Enquanto conversava com uma agricultora sobre certificação, ela me mostrou um rolo de selos SISORG, e explicou que o governo vende os selos; cerca de dois mil selos custa R\$30,00 reais. Na sua barraca vários produtos,

¹⁴ Disponível em http://www.anc.org.br/texto_site.php?area=spg. Acesso em abril de 2012.

apesar de serem produzidos por ela e pelo marido, tinham o selo em sua embalagem. Para ela a embalagem dá mais trabalho na propriedade, mas menos na hora da venda: “porque o consumidor pega o pacote e guarda; a granel o processo é mais oneroso para o produtor. O consumidor pergunta o quilo, pega uma sacola, escolhe o produto, e a gente tem que pesar e calcular o valor. Isso impede que muita gente compre ao mesmo tempo”.

A maioria das barracas conta com poucas pessoas trabalhando. Na do Edu trabalhavam ele e a esposa; na da cerâmica somente o produtor; na barraca da Associação de Ouro Fino eram três; a da Fazenda São José estava com quatro pessoas, filhos do produtor. A barraca do Yamaguishi era exceção, pois contava com sete pessoas, sendo a maioria deles moradores da comunidade onde está o sítio¹⁵, e apenas duas eram contratadas para fazer a feira.

A maioria dos produtos comercializados na feira são verduras, legumes, raízes, ou seja, produtos frescos, que geralmente se repetem em diferentes barracas. Pode-se encontrar alfaces em praticamente todas as barracas, assim como couve manteiga, rúcula, chicória, mandioca e tomate. Havia barracas exclusivas de: massas; pães, bolos e salgados; cosméticos e cerâmicas. O único item que não encontramos foi carne de nenhum tipo.

4.2 Entregas a domicílio do Yamaguishi

Para acompanhar esta forma de comercialização fiquei hospedada no sítio Yamaguishi durante três dias, para poder acompanhar a trajetória dos produtos orgânicos na colheita, processamento, até as entregas nas casas e estabelecimentos, ou seja, até o consumo, se o considerarmos como a fase em que o produto é adquirido pelo consumidor e não quando ele é utilizado. A proposta dessa parte do texto é descrever os contextos presentes na trajetória destes produtos.

¹⁵ No próximo relato contarei a organização do Yamaguishi.

4.2.1 O sítio e a vila

O sítio do Yamaguishi fica na zona rural do município de Jaguariúna, no interior do estado de São Paulo. A região é altamente urbanizada, o que torna o acesso ao local fácil por meio da SP 340, rodovia que liga Campinas e São Paulo à Mogi Mirim, e ao Estado de Minas Gerais.

Meus principais interlocutores no sítio foram o Diego e o Lúcio. O primeiro é um jovem agrônomo, que está há um ano e meio no sítio. Ele conheceu o Yamaguishi em seu último ano de graduação na universidade, quando é obrigatório aos alunos fazer um estágio de seis meses em algum local de produção agropecuária. Como seu interesse era agricultura sustentável e agroecologia, procurou o Yamaguishi, e após os seis meses do estágio resolveu permanecer e morar uma parte da semana no sítio. Atualmente, ele cuida de um pedaço da horta, que fora calculado para ser do tamanho que uma pessoa, trabalhando duas vezes por semana, poderia cuidar. Neste espaço ele desenvolve certas técnicas da agricultura orgânica, que é o plantio sob a palha, cultivando espécies como tomate, tomate cereja, berinjela, e pepino. Além disso, o Diego faz a feira no Parque Ecológico, e trabalha na Associação de Agricultura Natural de Campinas (ANC). O segundo informante, Lúcio, foi quem possibilitou minha ida e estadia lá. Ele é um dos fundadores do sítio, onde mora com a família e trabalha na administração das vendas de produtos, há cerca de vinte anos.

Na entrada do sítio há um grande mural que conta a história e o propósito daquele lugar. O Yamaguishi faz parte de um movimento comunitário fundado no Japão em 1953 por um agricultor chamado Miyozo Yamaguishi. Seu objetivo principal é a construção de uma “sociedade ideal” que “tem como base a harmonia da Natureza com a ação humana”¹⁶. A partir dos preceitos criados por Miyozo, foi fundada a Associação Yamaguishi Associação Felicidade e o Movimento Yamaguishismo, do qual o sítio de Jaguariúna faz parte. Há diversos sítios como este no mundo, principalmente no Japão. Estes sítios são chamados de Vilas Yamaguishi, onde moram e trabalham seus seguidores.

¹⁶ Disponível em: <http://www.yamaguishi.com.br/associacao/movimento/default.asp>. Acesso em abril de 2012.

A produção e a comercialização de alimentos são sua principal atividade econômica. Apesar da importância da agricultura orgânica, que aqui recebe o nome de agricultura natural, ela é um componente subsidiário do objetivo maior que é a construção de uma “sociedade de amor fraterno”.

Existem Vilas Yamaguishi em dezenas de locais do mundo onde estamos produzindo alimentos. Através da agricultura de reciclagem, na estreita ligação entre os animais e a terra, procuramos o ponto de encontro entre o verdadeiro e o saboroso. Em se tratando de alimentos, antes de mais nada, é importante que sejam saudáveis e seguros para quem os come, mas além disto, colocamos grande importância também no sabor e no valor nutricional, e principalmente na vitalidade. Através disso, objetivamos a construção da sociedade feliz no aspecto da vida alimentar. Queremos elevar o valor essencial dos produtos, que não se altera com o tempo e as circunstâncias da sociedade.¹⁷

Na vila de Jaguariúna moram vinte pessoas que seguem o yamaguishismo. Entre eles apenas cinco não são japoneses, nem descendentes, e somente duas pessoas não falam o japonês. Durante as refeições, horário em que era possível encontrar todos os moradores, já que todas as refeições são feitas coletivamente, a língua utilizada era o japonês, mesmo pelos não descendentes, adolescentes e crianças nascidos no Brasil. O português só era falado quando conversavam comigo e com o Diego. A comida servida todos os dias era também típica japonesa, assim como o programa televisivo mais assistido era de um canal do Japão.

A propriedade da terra pertence à Associação, e a posse dos bens é de todos os moradores. As casas são coletivas, o que quer dizer que não são separadas por núcleos familiares, mas sim compostas de quartos individuais. Cada casa tinha em torno de quinze quartos individuais ou para casais, com uma pequena cozinha coletiva, um banheiro e um lavabo. As refeições, como descrito acima, são preparadas coletivamente em um grande refeitório separado das casas.

¹⁷ Disponível em <http://www.yamaguishi.com.br/institucional/cenario.asp>. Acesso em abril de 2012.

No entanto, no sítio também moram famílias que não seguem o yamaguishismo, nem fazem parte da associação. São famílias de funcionários assalariados, contratados para o trabalho na produção e comercialização dos alimentos orgânicos. Suas casas não são coletivas, mas separadas por núcleos familiares. Nos sessenta alqueires do sítio estão distribuídos: as casas moradia; a casa onde funciona o refeitório e o escritório administrativo; o galpão de estocagem e triagem dos produtos para entrega; a casa onde ficam os materiais para o processamento dos produtos e maquinários para o trabalho rural; o complexo da granja; as hortas, pomares e uma pequena mata.

Além da produção agrícola, acontecem outras atividades na vila como cursos sobre a ideologia do grupo e visitas. O Yamaguishi também participou ativamente da construção da legislação brasileira da agricultura orgânica, e dos mecanismos de certificação participativa na região de Campinas, como membro fundador da Associação de Agricultura Natural de Campinas.

4.2.2 As transmutações da roça ao pacote

Os produtos entregues nas terças feiras, são colhidos nas segundas. Elas são feitas por trabalhadores assalariados, e começam às 6h00 quando todos se reúnem na garagem da casa de processamento, para bater o cartão, anotar as informações do que, e quanto precisará ser colhido, e pegar as ferramentas de trabalho. O coordenador dos trabalhos da horta – não só da colheita, como também do plantio – vai até o escritório antes das 6h00 para pegar a listagem dos pedidos. As compras foram feitas via internet pelos consumidores até o domingo, e são compilados, no escritório administrativo no domingo à noite ou na segunda feira pela manhã, antes das 6h30. Com a lista em mãos ele escreve numa lousa, no galpão da casa, tudo o que deverá ser colhido no dia.

No dia em que participei da colheita havia nove trabalhadores, os quais foram divididos em cinco grupos de trabalho, quatro com uma dupla, e uma pessoa sozinha. Depois que cada grupo anotou em um papelzinho as informações do que e quanto colher, pegaram seus instrumentos de trabalho: diferentes tipos de facas; caixas de plásticos para colocar as verduras; luvas;

e uma espécie de carroça feita com tubos de alumínio e rodas de bicicleta para poder transportar as caixas de verduras. Todos eles estavam vestidos com calças e botas, e usavam alguma espécie de chapéu ou boné para se protegerem do sol. Fui designada para acompanhar uma senhora, e anotamos o que iríamos colher: 25 cebolinhas; 49 cheiros verdes; 15 espinafres; 12 nirás.

As 6h30 seguimos pelas roças, levando os materiais na carroça. As áreas cultivadas eram pequenas. Mas a variedade de espécies era grande. Havia roçados de milho, inhame, banana, batata doce, cenoura, alface, tomate cereja, cúrcuma, gengibre e outros. Segundo Diego, sobre o processo de plantio, todos os roçados são arados com um trator, onde serão colocadas as sementes, mudas, ou raízes. Ele me informou que cada espécie é plantada de um jeito e cada planta possui um tempo de cultivo. O milho demora cento e vinte dias para ser colhido, o alface trinta dias, e o inhame um ano. Além disso, existem as épocas do que se pode ou não plantar segundo os regimes de chuva, sol, lua, temperatura e outros fatores naturais. A gestão de todas essas temporalidades, e o quanto se deve plantar tendo em vista a comercialização, fazem parte do cotidiano daqueles que ali trabalham.

No cultivo das espécies vegetais a preocupação é sempre com esses fatores: a adubação do solo; o controle das plantas, dos “matos”, que concorrem com as plantas cultivadas; e o equilíbrio do pequeno agroecossistema da propriedade, mantido através da variedade de espécies. Toda a adubação é feita com composto orgânico, chamado de “cama de aviário”, que nada mais é do que os dejetos das galinhas misturado com terra. Este composto produzido nas granjas do sítio. O controle das espécies vegetais concorrentes é realizado à mão, ou seja, o agricultor tem que tirar com as mãos, ou com a enxada os “matos” que disputam a luz e os nutrientes com a planta que se quer manter. Diferente da agricultura convencional em que adubação é feita com fertilizantes sintéticos e o controle das plantas com herbicidas. Segundo Diego, um hectare de terra para horta necessita de 60 toneladas de composto orgânico, ao passo que de adubo químico é preciso somente 500kg. Esse ganho em escala produtiva proporcional à quantidade de insumos é uma das facilidades da agricultura convencional, apesar do alto valor econômico desses insumos. Na agricultura orgânica, o controle de insetos, pulgões, fungos e

outras pragas, não é feito com agentes externos como agrotóxicos. Procura-se manejar o próprio ambiente de maneira a manter o equilíbrio do agroecossistema, pois parte-se do princípio que o desequilíbrio provoca o surgimento das pragas. Quando eventualmente há alguma infestação, eles utilizam um composto feito de pimenta vermelha para borrifar as plantas. Esses são alguns dos motivos que explicam o porquê o cultivo orgânico exige mais mão de obra que a agricultura convencional.

Fiz a colheita com Dona Catarina, que, aos 56 anos, trabalha na colheita há dois anos, e mora com os filhos e neto numa casa do sítio. Antes desse trabalho ela morava na cidade de Arthur Nogueira, na região de Campinas, onde tinha uma casa própria com os filhos e trabalhava como empregada doméstica. Atualmente, seus filhos também trabalham no sítio: o filho nas feiras e entregas, e a filha na granja. A casa em que moram é cedida pelo empregador, e segundo ela, nada é descontado da folha de pagamento pelo seu uso, não tendo gastos com energia nem água. Além disso, uma parte do alimento que consomem provém da horta e das sobras das feiras. A decisão de sair da cidade e procurar emprego no campo foi uma vontade dos filhos, a fim de diminuir as despesas.

Durante toda colheita, cerca de uma hora e meia, ficamos em pé, semi curvadas, e sem banheiro por perto. Colhemos de nirás uma área de um pouco mais de um metro quadrado que foi equivalente para encher um terço da caixa. A quantidade de cada produto que fora colhida é uma estimativa para se fazer o número de maços ou pacotes dos pedidos. A estimativa é feita com o olhar, cálculo que todos sabem fazer.

Voltamos ao galpão, depois de três horas, e colocamos as caixas com as verduras perto de uma grande pia. Em cada uma das cinco pias desse galpão trabalhavam uma média de duas pessoas. Neste galpão tudo o que fora colhido na horta era lavado, selecionado, cortado, pesado e, uma parte dos produtos, embalado. Além da seleção que já fora feita durante a colheita, nesse momento do processamento, havia uma nova escolha dos melhores itens. Os talos eram cortados, assim como outras partes das plantas que não são destinadas ao consumo. Nesse processo as plantas da roça transformam-se em produtos uniformizados, higienizados, embalados e

prontos para serem consumidos como comida. As salsas organizadas em maços eram diferentes das encontradas nos campos. A transformação de cada espécie em produtos para a comercialização varia de acordo com as embalagens. Os maços de nirá e cheiro verde pesavam 500g e eram amarrados com uma fita de poliéster gravada com o logotipo do sítio. Já o espinafre era embalado em sacos de plásticos contendo 500g.

O cálculo de transformar um pedido de quinze maços de cheiros verdes na quantidade que deveria ser colhida em um pedaço de chão é uma e equivalência feita pelos sentidos daqueles agricultores. Depois de conferir tudo que fora pedido com o que fora colhido e embalado, as caixas com os produtos são colocadas na carroceria de uma Kombi e levadas até o galpão localizado na entrada do sítio, ao lado da casa onde funciona a administração.

Segui da horta para o escritório e conversei um pouco com a Cristina, que cuida da parte de informatização dos pedidos que são feitos por meio do sistema de compras pela internet. Segundo ela, por dia, com exceção de segunda, sábado e domingo, eles fazem três rotas de entregas. São três carros, três motoristas por dia, cada um fazendo um percurso diferente.

Depois do escritório fui conhecer o galpão onde todos os produtos, tanto os do sítio como os dos fornecedores, são recebidos, armazenados, estocados e redistribuídos, como diz a Gi, que trabalha há um ano e sete meses organizando todas as lógicas do galpão: “tudo pára aqui”. Depois que ela me explicou brevemente o funcionamento desse espaço, tive que mudar meus planos, e ao invés de passar o período da tarde trabalhando na horta, tirando mato das plantações, tornou-se fundamental conhecer a complexa estrutura de funcionamento do galpão, onde são coordenadas infinitas lógicas e temporalidades como: organizar cada pedido dos consumidores, colocando os produtos em caixas separadas por compra, conferir todos os produtos recebidos da horta e dos fornecedores, gerenciar os estoques, fazer pedidos de novos produtos, organizar embalagens e o estoque de embalagens, os selos, gerenciar o tempo de amadurecimento de produtos em câmaras, e assim por diante.

4.2.3 As lógicas da distribuição: “tudo é uma conta”

É quase impossível conseguir descrever em detalhes as lógicas de funcionamento pelas quais opera o galpão. O espaço grande, equipado com caixas plásticas sob carrinhos de rodas, balanças e câmeras frias é o centro de recebimento, armazenagem, e distribuição dos produtos no sítio. Nas câmaras são armazenados diferentes tipos de alimentos. Ao todo eram três com temperaturas distintas. Na menor, e mais fria, com -5°C ficavam maçãs, kiwis, feijões, e grãos de trigo. Na câmara mais quente, ficavam as bananas, onde se solta um composto gasoso de etileno com nitrogênio por dois minutos a cada dois dias para que as bananas verdes possam ficar maduras. As bananas quando colhidas verdes, a menos que fiquem nessa câmara, não amadurecem. A quantidade de gás e o tempo na câmara são programados de acordo com o dia da entrega, pois tudo é calculado para que as bananas cheguem maduras na casa do consumidor. Na câmara maior ficavam as caixas com os pedidos separados dos consumidores, e havia também algumas caixas armazenando chuchu, pepino japonês, tomate, melancia, melão. No galpão havia também uma sala sem refrigeração, com prateleiras e caixas plásticas onde ficavam estocados produtos processados como grãos, farinhas, mel, geléias, sucos e café.

Os pedidos dos consumidores depois de separados em caixas nomeadas com o nome do comprador são armazenados na câmara fria maior, em três setores diferentes, cada um correspondente ao nome do motorista que fará sua entrega no dia seguinte. Ao todo são três motoristas. Cada um faz uma rota por dia na região metropolitana de Campinas ou na cidade de São Paulo.

A dinâmica de funcionamento do balcão é a seguinte: no período da manhã os produtos que estão estocados, como legumes frutas e raízes são empacotados, já que as hortaliças são embaladas na horta. No período da tarde são separados os pedidos dos consumidores em caixas de plástico. Todos os produtos quando empacotados recebem uma etiqueta do Yamagushi, o selo SISORG, e outra etiqueta com o nome do produtor que fez aquele produto.

4.2.4 Entregas e consumo

Outra parte do funcionamento do galpão é feita pelos três motoristas que levam os pedidos. Diariamente eles chegam ao sítio às 6h00, pegam os carros de entrega, que são Kombis e vão para o galpão para carregá-los com os produtos. No dia anterior, a Gi coloca nas caixas divididas por pedidos apenas as hortaliças. Raízes, laticínios, ovos e processados, são colocados, pedido por pedido, pelos próprios motoristas no dia da entrega. A complementação das caixas com produtos, e o carregamento dos carros, dura cerca de uma hora e meia. Saímos do sítio, às 7h45, rumo à Campinas. Além dos pedidos encomendados, cada motorista leva uma quantidade grande de produtos extras para serem vendidos, pois muitos consumidores não fazem seus pedidos pela internet, e preferem comprar estes produtos extras. Das vinte entregas que participei com o Miguel na terça feira, das 7h45 da manhã até 13h00, quinze eram compras extra encomendas. Há um roteiro de casas, que há muitos anos são perpassadas pelos motoristas. Em cada uma Miguel tirou as caixas do carro para que os consumidores pudessem ver e escolher o aquilo que iriam comprar. Nessa dinâmica ele anota tudo o que foi pego e recebe o dinheiro. Nos pedidos por encomenda também é ele quem recebe os pagamentos, e cada pedido tem o valor mínimo de trinta reais. Na rota das entregas percorremos os bairros do Castelo, Cambuí e Barão Geraldo da cidade de Campinas. A maioria das entregas foi para domicílios, apenas duas foram para outros atravessadores: um pequeno mercado, que revende ovos e alguns tipos de hortaliças japonesas; outro distribuidor é o grupo de consumidores, chamado Trocas Verdes, que organiza um grande pedido para cerca de trinta pessoas. Todas as entregas foram recebidas por mulheres, que variavam entre proprietárias da casa ou empregadas domésticas, sendo as primeiras, todas aposentadas e idosas. As casas e apartamentos que frequentamos pareciam ser todos da classe média. Segundo Miguel, a maioria dos pedidos extras é vendida para consumidores que conheceram o Yamaguishi no início de sua formação, na época em que eles só produziam ovos e vendiam de porta em porta na rua. São consumidores antigos, que não estão acostumados com as compras pelo sistema das encomendas via internet.

A última entrega foi às 14h30. Seu destino final era o Trocas Verdes,

grupo de consumidores formado há quatro anos por estudantes da Universidade Estadual de Campinas. O grupo faz compras diretas com agricultores e outros produtores de alimentos orgânicos com o objetivo de eliminar agentes intermediários entre produção e consumo, como supermercados e atravessadores responsáveis por concentrar a comercialização e distribuição de alimentos. O grupo apoia pequenos produtores, assentamentos, privilegiando produtores locais e orgânicos, sejam eles de áreas urbanas ou rurais. Os consumidores fazem suas compras pela internet e às terças feiras as retiram no espaço do grupo¹⁸.

Ao final das entregas, Miguel volta ao sítio, esvazia o carro com as caixas e os produtos extras que não foram vendidos e vai até o escritório entregar o dinheiro e fechar o caixa, conferindo todo o dinheiro que recebeu com aquilo que fora vendido.

4.3 A linha Taeq Orgânico do Pão de Açúcar

Para observar os produtos na loja do supermercado Pão de Açúcar não pedi autorização a nenhuma instância que administra o local. Simplesmente entrei na loja e procurei pelos produtos orgânicos nas gôndolas. A maioria dos itens encontrados são produtos frescos como: frutas, hortaliças, raízes e legumes. O gênero mais encontrado são os legumes e as raízes, como tomate, brócolis, abóbora italiana, berinjela, inhame, batata inglesa, e outros. As frutas, ao contrário, foram as de menor variedade de itens; só encontrei banana.

Na loja não havia um setor, ou uma gôndola específica para os produtos orgânicos. Um setor específico, por exemplo, concentraria todos os itens sob o mesmo gênero de orgânicos, reunindo desde hortaliças até carnes e produtos processados, como vinhos orgânicos. Diferentemente, na loja visitada, os produtos frescos orgânicos ficam ao lado de outros produtos frescos convencionais, assim como os vinhos orgânicos ficam no setor de vinhos, o açúcar, o café, as carnes, assim por diante. A única especificação encontrada

¹⁸ Ver o website: www.trocasverdes.org. Acesso em abril de 2012.

foi nas prateleiras dos alimentos frescos, incluindo nesta categoria os sucos de frutas, que possuem um setor próprio no interior do conjunto das prateleiras refrigeradas que guardam os produtos frescos em geral. Imagine um corredor de prateleiras refrigeradas com diversas colunas, dez, por exemplo, sendo duas dessas preenchidas somente com produtos orgânicos. Estas colunas específicas eram destacadas com uma placa vertical com os dizeres: "Orgânico; 0% agrotóxico; 100% saudável". A classificação dos alimentos orgânicos e sua organização no espaço da loja comunica que estes produtos são especificidades dentro de um gênero de produtos mais amplo. Poderíamos dizer que esta espacialização está pautada em uma ideia que considera os orgânicos como produtos específicos dentro de um gênero de produtos alimentícios. Neste raciocínio, se o orgânico é um produto especial, ele deve ser para consumidores com um determinado gosto e poder aquisitivo, ele não é um produto para ser universalizado.

A maioria dos orgânicos frescos pertencia à marca do Grupo Pão de Açúcar: *Taeq Orgânico*. Os únicos que não eram da marca eram tomates do tipo italiano e cereja do Sítio do Lago. Todos os orgânicos estavam embalados – os legumes, frutas e hortaliças – em bandejas de isopor cobertas com plástico filme. Assim, o preço do produto corresponde à unidade da bandeja, ao invés do peso, característica que também os diferencia dos produtos convencionais. Por exemplo, um cacho de banana orgânica é embalado na bandeja e comercializado pela unidade, diferente dos cachos pendurados de bananas convencionais.

Nas embalagens dos produtos orgânicos estavam impressos: o logo da linha *Taeq Orgânico*; o SISORG – selo nacional que atesta a qualidade de orgânico de um produto; um código de barras; e um código de rastreamento, que permite saber a trajetória do produto. Também havia, nas embalagens, uma etiqueta com o endereço de origem, ou seja, uma informação sobre o lugar e por quem ele foi produzido. Este detalhe significa que o Pão de Açúcar compra a produção de diferentes agricultores para construir sua linha de produtos orgânicos, ao invés de produzir e cultivar toda a sua diversidade. A rede varejista é assim responsável pela compra, embalagem e distribuição destes produtos.

Os preços dos produtos não são etiquetados nas embalagens, mas nas prateleiras. As cores das etiquetas variam de acordo com o tipo de produto, sendo os de coloração verde os preços dos produtos orgânicos, ou daqueles que são considerados como sendo “produtos naturais”. As etiquetas vermelhas mostram que o produto está em oferta, e as brancas são para os produtos convencionais.

Enquanto olhava as prateleiras esbarrei em uma senhora que escolhia certos produtos. Perguntei se ela consumia orgânicos com frequência, e ela disse que sim, e que preferia comprar estes produtos porque não possuíam agrotóxicos e por isso eram melhores para saúde. Perguntei se os achava caros e ela respondeu afirmativamente, complementando que tinha dificuldade de encontrá-los nos mercados.

5. Da demanda

A. Appadurai (2008) critica o uso da categoria *produto*, por ela remeter exclusivamente ao campo da produção, e assim, obscurecer campos fundamentais como o da demanda e do consumo, para a análise de contextos sociais e culturais de trocas comerciais, construção de valor e circulação de mercadorias. Estudos recentes no campo da cultura material criticaram o tratamento de mercadorias como produtos intrínsecos à produção capitalista, afirmando que tal abordagem toma o consumo como um fim em si mesmo, como apenas uma consequência da produção (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2009; MILLER, 1995). A análise da circulação de mercadorias não poderia, assim, ficar restrita à produção, quando demanda e consumo são processos criadores de mercadorias, de rotas de comercialização e, a longo prazo, também instituem estruturas culturais e econômicas (APPADURAI, 2008; BRAUDEL, 1996). No contexto da comercialização de mercadorias orgânicas, a demanda e o consumo são, assim, campos fundamentais para a conceituação do orgânico, pois que é a demanda um dos fatores que explica o crescimento e o funcionamento desse mercado.

O discurso sobre os produtos orgânicos do grupo de consumidores Trocas Verdes nos remete à pesquisa de Fátima Portilho (2008) sobre o consumo de

orgânicos em frequentadores de feiras no Rio de Janeiro. Esta autora analisa um tipo recorrente de discurso em que o cultivo de alimentos orgânicos é proclamado como uma produção mais “sustentável” e “ecológica”, sem provocar riscos ao meio ambiente (PORTILHO, 2008). Nestes discursos, produtos orgânicos são constantemente descritos como “social e economicamente mais justos” (PORTILHO, 2008) por terem um modo de produção descentralizado em pequenas e médias propriedades de agricultura familiar e/ou assentamento rurais. Nos diversos circuitos de comercialização de orgânicos em escala local, a relação direta com o produtor é fundamental para a escolha dos produtos. Proximidade e confiança tornam-se parâmetros de qualidade, e o consumo assume uma “responsabilidade” social e ambiental, por ser “engajado” politicamente (PORTILHO, 2008), pois a escolha do que é ou não consumido torna-se capaz de construir outras possibilidades de relações sociais, econômicas e ambientais. Desse modo, o produto orgânico é descrito como preferível, por estar articulado a uma possibilidade de transformação social (PORTILHO, 2008), agregando valores de dupla qualidade para estes consumidores, a saber: a qualidade ecológica, relativa ao cultivo e ao tipo de produção que não aferem perigo ao meio ambiente, e a qualidade saudável, enquanto benefício para aquele que o consome.

No entanto, não devemos pensar que um discurso que exalte qualidades sócio ambientais desses produtos está restrito aos pequenos grupos de agricultores e consumidores engajados. Redes varejistas que controlam a distribuição de alimentos convencionais e que também comercializam orgânicos fazem referência a tais qualidades sócio ambientais, como podemos ver em um folheto promocional do Pão de Açúcar:

Você já deve saber que alimentos orgânicos são cultivados sem agrotóxicos e que mantêm o verdadeiro sabor das frutas, legumes e hortaliças. Também podemos criar gado de maneira orgânica, produzir alimentos industrializados, tudo seguindo regulamentações que garantem a qualidade e o valor nutricional dos produtos. Por isso, os orgânicos são sempre uma boa escolha para quem busca uma alimentação mais saudável. Mas é muito bom saber que, além disso, os orgânicos são produzidos sempre com a preocupação de não prejudicar o meio ambiente. Toma-se muito cuidado

para não destruir e nem desgastar o solo. Os produtos orgânicos valorizam as espécies de animais e plantas da nossa natureza e também os agricultores. Todas as pessoas que participam de sua produção recebem cuidados, ganham condições dignas de trabalho e seus direitos são respeitados. O trabalho ajuda a melhorar a vida dessas pessoas. A cultura orgânica envolve todo o processo: a terra, o alimento em si, o meio ambiente, os animais, e os trabalhadores. E quando todo mundo é beneficiado, aí podemos dizer que encontramos o verdadeiro bem-estar.¹⁹

O aumento da demanda por produtos orgânicos é explicado pelo aumento da demanda por alimentos “limpos”, em decorrência da desconfiança, sobre algumas bases da agricultura moderna, gerada por eventos como: a doença da vaca louca, as polêmicas sobre os alimentos transgênicos, as contaminações por bactérias *E. Coly* e os envenenamentos por pesticidas, (Guthman, 2004). Tais acontecimentos foram responsáveis pela criação de uma estrutura escatológica de insegurança perante a origem dos alimentos que teve como consequência, a criação de seu oposto simétrico como a solução: os alimentos orgânicos (GUTHMAN, 2004).

6. Conclusão

O estatuto simbólico dos produtos orgânicos, se nicho de mercado ou uma possibilidade de transformação social e ambiental, varia conforme os contextos de sua produção, comercialização e consumo. As relações comerciais, no supermercado e nas feiras, não são as mesmas, por mais que mediadas e fundamentadas por relações monetárias; assim como são distintas as relações de produção e a estrutura agrícola- como tamanho da propriedade, monocultura e maquinização- que variam de acordo com os canais de comercialização acessados. Explicitar a relação entre atribuição de valor e troca de mercadorias, e por que os objetos em trajetória ajudam a

¹⁹ Edição especial sobre orgânicos de Abril de 2010 entregue na feira internacional de produtos orgânicos, a Bio Brazil Fair.

compreensão de diferentes arenas de valor por onde esses produtos circulam, permitiu perceber que arenas diferentes instituem distintas significações sobre um mesmo objeto. Os orgânicos são significados de maneiras distintas conforme suas trajetórias, e, no limite, coexistem diferentes mercados, regulamentados de maneiras distintas, e não seguindo uma forma canônica denominada “o mercado”, que funciona através das mesmas leis e na mesma escala. O estatuto dos produtos orgânicos é um processo de disputa classificatória por definições de fronteiras entre significados, que, no limite, são disputas pelo poder. O que podemos encontrar em comum nesses canais de comercialização, no entanto, é que em todos os discursos subjaz uma valorização desses produtos em decorrência de sua aproximação com a natureza dada na construção da forma “mercadoria natural” e da proximidade desta com o corpo, configurando o “alimento saudável”.

Por fim, se os estudos sobre cultura material questionam a profunda separação ontológica entre o mundo dos objetos e o dos sujeitos, criando diferentes *fetichizações* sobre suas relações, por sua vez, objetos que evocam ser uma fórmula do natural colocam um problema de definições de fronteiras entre cultura e natureza, e sobre como a natureza é manipulada para pertencer a qual domínio: o dos sujeitos ou dos objetos?

Imagens



Figura 1. Sisorg – Selo do Governo Federal que atesta a qualidade de orgânico. Selo conseguido por auditoria



Sisorg de Sistema Participativo



Figura 2. A embalagem do café da Native possui dois selos de certificadoras distintas: IFOAM e IBD além do Sisorg obrigatório.



Logo do Yamaguishi no rótulo dos produtos

Bibliografia

- ALMEIDA, Jalcione de. 1999. *Construção social de uma nova agricultura*. Porto Alegre: UFRGS.
- ALLEMANN, Roseli. 2010. *A Gestão da qualidade da produção orgânica no Estado de São Paulo*. São Paulo: Dissertação de Mestrado. Senac.
- APPADURAI, Arjun. 2008. *Mercadorias e políticas de valor*. In: Arjun Appadurai (org), *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Rio de Janeiro: Eduff.
- ASSIS, Renato Linhares de. 2002. *Agroecologia no Brasil: análise do processo de difusão e perspectivas*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas. Tese de Doutorado.
- BAQUE, Phillipe. 2011. *Um novo sentido para os produtos orgânicos*. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*. Ano 4. No 43. Fev. 2011. Instituto Pólis.
- BARBOSA, Livia. 2007. *Feijão com arroz e arroz com feijão: o Brasil no prato dos brasileiros*. Horiz. antropol., Porto Alegre, v. 13, n. 28, dez.
- BELASCO, Warren. J. 1993. *Appetite for Change. How the counterculture took on the food industry*. Nova York: Cornell University Press.
- BINSBERGEN, Win Van. 2005. "Commodification: Things, agency, and identities: introduction". In: BINSBERGEN, Win Van (ed.). *Commodification: Things, agency, and identities (Social Life of Things revisited)*. Münster: LIT/Verl.
- BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. 2007. *A cadeia produtiva de produtos orgânicos*/Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, Secretaria de Política Agrícola, Instituto Interamericano de Cooperação para Agricultura, coordenadores Antônio Márcio Buainain e Mário Otávio Batalha. – Brasília: IICA: MAPA.
- BRASIL. 2009. *Legislação para os sistemas de orgânicos de produção animal e vegetal*. Brasília: MAPA/ACS.

- BRAUDEL, Fernand. 1996. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, [c1996].
- DOUGLAS, Mary e ISHERWOOD, Baron. 2009. *Mundo dos Bens. Para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectivas.
- DOUGLAS, Mary. 2007. "O mundo dos bens, vinte anos depois". *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 13, n.28, dez. 2007.
- EHLERS, E. 1999. *Agricultura sustentável: origens e perspectivas de um novo paradigma*. 2 ed. Guaíba: Agropecuária.
- FONSECA, Maria Fernanda de Albuquerque Costa. 2005. *A Institucionalização dos mercados de orgânicos no mundo e no Brasil: uma interpretação*. Rio de Janeiro, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro/ CPDA (Tese de doutorado na área de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade).
- GELL, Alfred. 2008. "Recém chegados ao mundo dos bens: o consumo entre os gonde muria". In: APPADURAI, Arjun (org). *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Rio de Janeiro: Eduff.
- GRAZIANO DA SILVA, José. 1996. *A Nova dinâmica da agricultura brasileira*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Economia.
- GUIVANT, Julia S. "Os supermercados na oferta de alimentos orgânicos: Apelando ao estilo de vida egotrip". *Rev. Meio ambiente e Sociedade*, n. 2, Jul/Dez 2003.
- GUTHMAN, Julie. 2004. *The agrarian dreams. The paradox of organic farming in Califórnia*. University of California Press.
- KOPYTOFF, Igor. "A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo". In: APPADURAI, Arjun (org), *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Rio de Janeiro: Eduff.
- MENASCHE, Renata; CRUZ, Fabiana Thomé da. 2010. *Do consumo à produção: Produtos locais, olhares cruzados*. Trabalho apresentado no

- IV Congresso de Estudos Rurais. Portugal. In www.6.ufrgs.br/pgdr/arquivos/719.pdf.
- MILLER, Daniel. 1995. *Acknowledging consumption: a review of new studies*. Londres, Nova York: Routledge.
- MILLER, Daniel. 1998. *Material Culture: Why Some Things Matter*. Chicago: University of Chicago Press.
- MYERS, Adrian. 2006. *Organic Futures. The case for Organic Farming*. United Kingdom: Green Books Ltda.
- PORTILHO, Fátima. 2008. "Consumidores de alimentos orgânicos: discursos, práticas e auto-atribuição de responsabilidade sócio-ambiental". Trabalho apresentado na 26a Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro-Bahia.
- ROMEIRO, Ademar Ribeiro. 1998. *Meio Ambiente e Dinâmica de inovações na agricultura*. São Paulo: Annablume: FAPESP.
- SAHLINS, Marshall. 1979. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- STOREL JÚNIOR, Antônio Oswaldo. 2003. *A potencialidade do mercado de açúcar orgânico para a agroindústria canavieira do estado de São Paulo. Desenvolvimento Econômico, Espaço e Meio Ambiente*. Campinas: Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas. Tese de Mestrado.
- VEIGA, José Eli da. 1987. *O desenvolvimento agrícola. Uma visão histórica*. São Paulo: EDUSP: Hucitec.
- WILLER, Helga; KILCHER, Lukas. (eds). 2010. *The World of Organic Agriculture- Statistics and Emerging Trends 2010*. Bonn: IFOAM; Frick: FiBL, 2010.
- WRIGHT, Wynne; MIDDENDORF, Gerard. 2008. *The Fight over food. Producers, consumers, and Activists Challenge the Global Food System*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, University Park.

Legislação

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.831.htm

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6323.htm

Sites

<http://www.prefiraorganicos.com.br>

<http://www.aao.org.br/>

<http://www.ecovida.org.br/>

<http://www.embrapa.br/>

<http://www.ifoam.org/>

<http://www.aba-agroecologia.org.br/aba2/>

Uma comunidade em mudanças: trocas materiais e imateriais

*Lenita de Paula Souza Assis**

Resumo

Este artigo se ocupa de uma discussão sobre os Dâw-Maku, um povo do Alto Rio Negro e as situações decorrentes de sua escolha religiosa. O objetivo é, através de uma breve descrição etnográfica e diálogo com os teóricos, identificar os caminhos que levaram esse povo a religião como uma estratégia para superar a condição de marginalidade. O texto retrata a complexidade de fatores que levaram essas pessoas a trocarem o seu velho termo de identificação "Kamã", nome dado a alguém que está dormindo na rua em consequência da embriaguez para o etnônimo Dâw, que significa "povo". Esta opção implicou em mudanças no comportamento e na cultura material e imaterial, tais como o uso e fabricação de bebidas alcoólicas para suas festas e a adesão de novos rituais. Mudanças também envolvidas no comportamento e relacionamentos internos e externos. Internos em sua comunidade e externos com outros indígenas e não indígenas na cidade de São Gabriel da Cachoeira-AM.

Palavras-chave: Cultura Dâw, Mudanças, Religião.

* Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela UFAM e membro da Associação Linguística Evangélica Missionária. De 1991 a 2001, viveu e trabalhou como voluntária nas áreas de saúde e educação entre o povo indígena Dâw, habitante na região de São Gabriel da Cachoeira, Noroeste Amazônico.

Introdução

Este trabalho se refere ao povo Dâw nos dias atuais e é uma tentativa de fazer uma reflexão sobre a construção religiosa da identidade Dâw como estratégia para superar sua condição de marginalidade. O contexto em que povo Dâw está inserido e o cenário de fronteiras do Alto Rio Negro oferecem elementos para tal análise. Sem a pretensão de generalizações ou absolutismos, os dados e as observações preliminares aqui descritas possibilitam a busca de novas pesquisas para comparar e compreender mudanças na cultura material e imaterial que passaram a fazer parte da nova identidade do referido povo.

A expressão *cultura material* se refere a objetos tradicionais legados a um grupo por seus antepassados. A expressão tem a ver com o conhecimento transmitido na prática, de forma oral ou por imitação de gestos e atitudes, de geração à geração. O conhecimento tradicional e os valores éticos compõem o cerne da cultura imaterial. A interligação das práticas destas duas variantes culturais fundamentam a construção da identidade de um povo, grupo ou nação.

Em termos do aspecto religioso da cultura imaterial, Durkheim afirma que “as crenças religiosas repousam sobre uma experiência específica, cujo valor demonstrativo não é inferior ao das experiências científicas, mesmo sendo diferente” (1989: 496). Refletindo sobre isso, acredito ser importante a produção de um trabalho que inclua: um referencial teórico que aborde a construção do conceito de pessoa e de religiosidade; um levantamento de fontes bibliográficas sobre a história e etnografia dos Maku-Dâw e, finalmente, um registro sistemático de dados de campo. No caso da presente monografia, as observações de campo foram realizadas pela própria autora e revelam momentos de mudanças relacionados à desconstrução de estigmas e à adesão religiosa do povo Dâw.

1. Considerações Teóricas

As noções de Pessoa, Indivíduo, Identidade e uma série de outras categorias trabalhadas pela Antropologia Social não são e nem devem ser

reconhecidas como categorias fechadas. Cada sociedade tem sua própria maneira de perceber a si mesma e também as outras sociedades no mundo. Ao se trabalhar com a noção de pessoa indígena, por exemplo, há que se levar em conta a questão do corpo não apenas como “suporte de identidade”, mas como uma “matriz de símbolos e um objeto de pensamento”. Além disso, o corpo “físico” não é totalidade do corpo, nem o corpo totalidade da pessoa. Há, ainda, a questão da alma e de todo um universo simbólico pelo qual a identidade da pessoa indígena perpassa para se perceber e perceber o outro (OLIVEIRA, 1987).

Ao trabalhar a noção de pessoa como categoria, João Pacheco de Oliveira parte do “indivíduo”. Ele afirma que, embora em todas as sociedades humanas exista uma construção da categoria de “indivíduo”, esta não é elaborada da mesma maneira. Algumas comunidades sociais a constroem sistematicamente. Em termos das sociedades do Ocidente, a *vertente interna é exaltada*. Em termos das sociedades tradicionais, a vertente é de complemento entre o individual e o coletivo. Segundo o referido autor, Radcliffe-Brown e outros pensadores publicaram trabalhos demonstrando que todo ser humano, vivendo em sociedade, têm dois aspectos: o do indivíduo e o da pessoa. Como indivíduo, ele é um organismo biológico, portador de uma estrutura complexa em que se manifestam reações fisiológicas e psicológicas, processos e mudanças. Como pessoa, o ser humano é um conjunto de relações sociais. Fica claro que, nesta descrição de pessoa, há certa semelhança com aquilo que Mauss chama de “uma unidade socialmente investida de significação”.

Para Mauss, a construção de pessoa como categoria é determinada social e culturalmente. Apesar de ser uma “categoria do espírito humano”, ela não é inata, mas sim construída. Como seguidor da Escola Sociológica Francesa, ele procura ancorar suas hipóteses em “categorias do pensamento humano” de tradição kantiana, aristotélica e evolucionista. Na busca pela origem e pelo desenvolvimento da categoria de pessoa, traça um caminho desde a chamada “sociedade primitiva” até a sociedade chamada “moderna”. Procura demonstrar que esta categoria se revestiu na vida dos homens em sociedade “segundo seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades” (MAUSS, 1974: 211). Fica evidente,

nesta construção, que a categoria “pessoa” representa uma unidade socialmente investida de significação, refletindo a teoria de “Homo duplex” de Durkheim.

Assim como Mauss, Dumont também se preocupa em demonstrar a origem da categoria, mas não da pessoa, e sim do indivíduo. Partindo da História das civilizações, afirma que, originalmente, a religião foi o fermento primeiro ou essencial para o surgimento do individualismo. Ao elaborar uma genealogia das grandes religiões mundiais, descreve a maneira como a categoria de indivíduo foi historicamente construída dentro de cada uma delas. Discorre sua teoria afirmando que hierarquia e poder nem sempre devem ser associadas à exploração e dominação, mas sim à distribuição diferencial do valor simbólico atribuído dentro daquela sociedade. Afirma ainda que o cristianismo histórico, fomentando o individualismo, acabou por alterar o tipo de ordem relacional pré-existente nas sociedades colonizadas (DUMONT, 1993: 36-40).

Sem entrar em detalhes sobre a religião cristã, deve-se reconhecer que, historicamente, tal filosofia provocou alterações na ordem relacional e no estilo de vida dos povos desde seu início no primeiro século D. C. Durante os séculos que se seguiram, ocorreram divisões políticas e doutrinárias nessa religião. E o cristianismo, mesmo dividido, acompanhou descobertas científicas e a exploração de novos mundos repletos de povos e culturas totalmente diferentes das suas. Nesses encontros, houve trocas de conhecimentos, objetos e elementos culturais¹. Em várias regiões ocorreram dinâmicas internas e a incorporação de valores da cultura ocidental. Povos como os indígenas nas Américas findaram por se adaptar a essa nova realidade. Dessa forma, a materialidade cultural existente em objetos, valores morais e crenças anteriores foram reconsiderados, modificadas ou mescladas. Os significados culturais, sobrecarregados pelo novo contexto, foram assim alterados (SAHLINS, 1990).

¹ AXTELL, James. 2001. *Natives and Newcomers: the cultural origins of North America*. Oxford: Oxford University Press.

Segundo Gonçalves², na tradição durkheimiana a individualidade é superada pelas representações coletivas, tidas como fatos sociais com força de moralidade social e realidades objetivas. Referindo-se às ideias de Appadurai³, o autor destaca que a imaginação passou a ser um fato social, coletivo, estando na base de uma pluralidade de mundos individuais e distintos. Dessa forma, a imaginação torna-se propriedade coletiva, uma comunidade que sente as coisas em conjunto e partilha ações coletivamente, sejam essas de ordem políticas, sociais ou religiosas. Superam, assim, diferenças individuais e expressam ou preparam a mobilização de identidades de grupo.

Ao se pretender tratar da identidade religiosa indígena, é preciso pensar à maneira de Geertz, que afirmou: “cremos quando cremos (ou descremos quando descremos), na solidão, postando-nos sozinhos no que concerne a nosso destino, a nosso beliscão particular” (2001: 152). Para este autor, Weber tentou trabalhar com a questão do sentido, mostrando que os ideais religiosos e as atividades práticas avançam juntos e inseparáveis. “O mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas” (GEERTZ, 2001: 152). Ele afirma ainda que:

A religião, sem interioridade, sem uma sensação banhada em sentimento de que a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime ou salva, mal chega a ser digna desse nome. (2001: 159)

Para Geertz, o que mais anima as experiências e as novas adesões religiosas é a questão da *inseparabilidade entre a crença e o comportamento*.

² GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2007. Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Coleção Museu memória e cidadania.

³ APPADURAI, Arjun. 1986. The social life of things: commodities. In Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press.

A religião tem tanto a ver com a construção de identidades, quanto com a cultura. Mas, além de *comunal*, a experiência religiosa é também *pessoal*.

2. Estigmas no Alto Rio Negro

A sociedade, através de ambientes sociais, estabelece os meios para caracterizar como “normais” as pessoas que, aparentemente, preenchem determinadas exigências, uma caracterização “efetiva”, uma identidade social virtual. A categoria e os atributos que ele prova possuir são chamados de “identidade social real” (GOFFMAN, 1988: 12). Quando, no entanto, uma pessoa ou, no caso do Alto rio negro, um grupo não preenche o comportamento ligado à “normatividade” dominante vinculada aos grupos de poder (Tukano e Aruak), mas apresenta algum atributo que o torna diferente, recebe um tratamento estereotipado, recebe um “estigma”. É neste sentido que Goffman afirma que o estigma é “uma linguagem de relações e não de atributos” (Idem: 13).

É interessante observar o que tem ocorrido com os grupos indígenas que habitam na região do Alto Rio Negro. De um lado, percebe-se uma luta coletiva composta por várias etnias unidas para superar o estigma da marginalidade nacional. De outro lado, o embate individual de etnias consideradas inferiores no sistema inter-étnico local, tentando modificar a situação de marginalidade a que têm sido submetidas. É o caso dos povos Maku em seu desejo de mudar essa designação pejorativa. E também dos Dâw, que, através da afirmação de um novo comportamento, embasado numa fé cristã, procuram reverter o estigma ligado ao alcoolismo e ao patronato⁴.

⁴ Período de tempo relacionado ao trabalho com patrões, comerciantes de produtos extrativistas na região; mais informações sobre o período e a atividade ver Meira (1993).

Grünberg, em sua viagem na região do Alto rio Negro, definiu da seguinte maneira os Maku:

O termo Maku abarca muitas tribos que tem diferentes línguas e dialetos. Habitam a margem direita do Rio Negro e habitam também os afluentes Jurubaxi, Marié, Curicuriari, Caiari-Uaupés e seus tributários direitos Tiquié e Papuri. Os Maku vagam errantes e fugitivos pelos bosques sem moradia fixa, desprezados e perseguidos por seus vizinhos mais desenvolvidos, para quem devem trabalhar como escravos em seu lugar, inclusive são vendidos para os brancos em troca de mercadoria européia. Também são reconhecidos por sua capacidade e aptidão para a caça. Por outra parte também têm a desvantagem de possuir um caráter mentiroso, tendência ao roubo e inclinação para o alcoolismo. (KOCH-GRÜNBERG, 1909)

Ou seja, a fama dos Maku não era nada recomendável: seriam de caráter mentiroso, de tendência cleptomaníaca, inclinados ao alcoolismo, errantes, fugitivos, mercadoria a ser trocada por bens europeus. A aptidão e capacidade seriam somente para fins de atividade de caça. O termo Maku, desde o século XVIII, é usado de forma indiscriminada por viajantes, cronistas, funcionários de repartições do governo e investigadores para referir-se a grupos dos quais se capturavam pessoas para servir de escravos ou a grupos nômades sem agricultura nas áreas interfluviais. Os autores Becerra, Calvo e Rubio observam que, realmente, os Maku têm uma relação de subordinação para com seus vizinhos horticultores e sedentários. E a visão predominante que se tem dos Maku corresponde em boa medida àquela que têm sobre eles os indígenas ribeirinhos. No passado, tal visão se ajustou à de consultores teóricos e etnógrafos na criação de uma imagem preconceituosa e discriminatória sobre esses povos; basta verificar o comentário acima de Koch-Grünberg. Uma "teoria evolucionista" se ajustava à explicação mitológica de que os Maku são "primitivos" e "sub desenvolvidos". Reforçaram, assim, o mito desano de origem: quando os povos saíram para o mundo, "os Maku não estavam prontos", pois sua língua ainda não estava plenamente desenvolvida como a dos demais humanos que habitam a região (OLIVEIRA, 1992). Daí, a ideia de os povos Maku serem carentes de fala.

O indivíduo estigmatizado acaba adquirindo modelos de identidade que aplica a si mesmo a partir da opinião de terceiros. Em outras palavras, tende a ter as mesmas crenças estigmatizadas sobre sua identidade que os demais possuem. Em linhas gerais, o estigma está presente na relação entre um atributo e um estereotipo, isto é, entre imagens e rótulos criados e consolidados dentro de padrões sociais específicos. O indivíduo estigmatizado apresenta certa ambivalência em relação ao próprio eu. "Seus sentimentos mais profundos sobre o que ele é podem confundir a sua sensação de ser uma 'pessoa normal', um ser humano como qualquer outro, uma criatura, portanto, que merece um destino agradável e uma oportunidade legítima" (GOFFMAN, 1988:18). Esta confusão pode causar transtornos psíquicos que modificam radicalmente o seu estilo tradicional de vida.

Os Dâw eram conhecidos no Alto Rio Negro através do termo pejorativo "Kamã". Assim como não gostam de ser chamados de Maku, também não gostam de ser chamados de Kamã. Isso é compreensível, uma vez que, de acordo como dicionário Tariano, a palavra Kamã significa bêbado.⁵ Essa designação também é utilizada para se referir a alguém que roubou ou que está bêbado e caído na rua, independentemente a qual etnia pertença. Conforme relatos orais dos mais velhos, os Dâw vieram do interflúvio Marié-Japurá, fugindo de inimigos que invadiram suas terras. Atravessaram o rio Marié em uma canoa feita de casca de árvore e passaram a conviver com outros indígenas ribeirinhos que habitavam no município de São Gabriel da Cachoeira. Trabalhavam nas roças e ajudavam no serviço em geral, em troca de utensílios industrializados já adotados, como redes, facas, terçados, machados, enxadas, espelhos e produtos de roça.

Há registros que mostram que em 1940 os Dâw ainda trabalhavam próximos à cidade de São Gabriel da Cachoeira, abrindo pastos para a criação de gado ou indo para o mato trabalhar no extrativismo. Por volta de 1950, alguns índios ribeirinhos tornaram-se patrões ou encarregados no trabalho do extrativismo da Piaçaba realizado pelos Dâw. Entre os anos de 1970 e 1980, além desses patrões, os Dâw trabalharam para nordestinos

⁵ Na língua tariano, a palavra [kamã] está traduzida como bêbado (Dicionário Tariano-Português, 2000: 116).

e ex-funcionários de firmas que construíram a estrada São Gabriel-Cucuí. Neste período, a exploração atingiu seu ápice e a população ficou reduzida a 65 indivíduos.

Desde um passado mitológico, os grupos da região do Alto Rio Negro realizam festas tradicionais como, por exemplo, o dabucuri, que significa “troca”. Nessas ocasiões, diferentes famílias trocam alimentos, instrumentos, mulheres, gentilezas e outros itens materiais e imateriais. Tudo feito ao som de instrumentos musicais acompanhados de danças e consumo abundante de bebidas, como o caxiri⁶. O caxiri é feito por indígenas da região com a massa da mandioca diluída em bastante água e deixada em cozimento por algum tempo. Esse cozimento resulta num tipo de engrossado ao qual adiciona-se outra porção de água. O líquido obtido é depositado em coxos, feitos de tronco de árvore, ou em grandes panelas de barro. Junta-se, a este líquido, beiju torrado em pedaços, o que provoca a necessária fermentação. Após três ou quatro dias, a bebida torna-se levemente fermentada; a seguir é coada em peneira com crivo fino para eliminar as impurezas. Somente depois de todo esse processo o caxiri está pronto para ser consumido.

Ele tem um sabor entre picante e azedo, bastante agradável. Além de se utilizar a mandioca como base do caxiri, pode-se misturar à massa a batata-doce, o cará e/ou a garapa feita de cana de açúcar. A partir do contato com não indígenas, usualmente adiciona-se ao caxiri a cachaça destilada, fabricada por eles mesmos ou simplesmente comprada, para tornar o caxiri mais forte, com teor capaz de provocar um alto grau de embriaguez.

De acordo com os Dâw, a fabricação do caxiri é uma atividade exclusivamente feminina. São as mulheres que tiram das roças os produtos que servem de preparo do caxiri. Um Dâw, de aproximadamente 35 anos de idade, relatou que seu pai lhe contava muitas histórias sobre os velhos indígenas consumindo caxiri. Este dizia que as mulheres velhas é que faziam

⁶ ASSIS, L. P. S. *Do Caxiri à Cachaça: Mudanças nos hábitos de beber do povo Dâw do Alto Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: UFAM, 2001. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, 2001b.*

bebida e gostavam muito de ingeri-la. Além disso, elas tinham que obedecer determinadas regras sociais, do contrário o caxiri poderia sair grosso e estragar. Segue o relato de um deles sobre uma série de mulheres antigas que faziam caxiri:

Quando finada R. faz [caxiri] ficava grosso, estragado, isso acontecia quando mulher transava com marido durante o preparo do caxiri. Quando a mulher do Woor [Tukano] faz, era a mesma coisa. Essa garapa do R. ficava grosso, porque eles transavam. Aí não fica forte, ficava grosso.

Como se pode notar no relato acima, o caxiri, um produto da cultura material, estava impregnada de crenças, ou seja, de cultura imaterial. Por isso, as modificações ocorridas no mais visível costuma acarretar mudanças no não perceptível. Em termos da produção do caxiri, a relação com os índios ribeirinhos provocou acréscimo de ingredientes e trouxe novos conhecimentos na técnica de preparo. As mulheres passam a utilizar não apenas o cará da caatinga (*mâa*) para fazê-lo, como era o costume tradicional dos antigos, mas também passam a utilizar a cana de açúcar, frutas e outros tubérculos.

Continuando a história, o mesmo Dâw afirma:

Caxiri naquele tempo estava muito forte. Aí fizeram garapa de cará. Aí, esse caxiri é forte como cachaça. Aí, eles fizeram garapa de cará pra eles dançar. Um bocado de garapa de cará.

Como resultado da introdução de novos ingredientes e do novo modo de preparo do caxiri, o teor alcoólico foi aumentado. Com frequência, as narrativas trazem lembranças de diversão e alegria, mas também de diversos casos de violência, devido ao uso abusivo de bebidas nessas ocasiões. No site do Instituto Sócio Ambiental, encontramos a citação de uma das maiores autoridades sobre os povos Maku. Ele afirma: "O dabucuri é uma festa profana, divertida e alcoolizada. Entre os Maku muitas vezes termina em verdadeiras batalhas campais, em safanões, pauladas e gritarias

madrugadoras.”⁷ (Assis apud Pozzobon, 2006) Entre os Dâw, potencialmente, qualquer festival regado à bebida alcoólica torna-se locus para acertos de conta, principalmente quando há consumo de kaxiri alterado por novos ingredientes e novas técnicas de preparo.

Entre os Kaingáng, de acordo com Oliveira (1999), a bebida fermentada era usada tradicionalmente e restringia-se a cerimônias ritualizadas, fossem estas sagradas ou profanas. Nesta ocasião, segundo ela, “era permitido beber até cair”. Isto acontecia dentro de um espaço social/cultural e havia permissão para se beber e ficar embriagado. Esta permissão se encerrava com o final do evento. Dessa forma, a bebida nos rituais antigos do povo Kaingáng tinha função de integração social, reforçando os laços de reciprocidade entre diferentes grupos locais da sociedade.

Possivelmente, beber durante o dabucuri, para os Dâw, assim como os rituais Kaingáng, contribuía para uma “integração social” e para reforçar os laços de reciprocidade social. Era através da bebida que o povo festejava a noite inteira. Referindo-se ao dabucuri, o velho Simeão Dâw observa que normalmente essa festa era usada como uma espécie de confraternização e descontração. Ele conta que, quando ainda era rapazinho, matou uma anta e entregou para ser usada no dabucuri.

Naquele tempo, eu já estava rapaz. Naquele tempo, eu matei uma anta pro Dâw fazer dabucuri... lá esse Dâw fez dabucuri. Aí, outros Dâw ficaram fazendo caxiri. Era coxo grande, demais grande. Fizeram vinho de cará. Aí, fizeram garapa de cana. Aí, eles dançaram ainda. Aí outro Dâw queria mulher, aí eles discutiram. Aí eles cacetaram um pro outro. Rapaz cacetou pro pai de uma moça, porque pai estava sovinando a filha dele.

De acordo com a explicação de Simeão, percebe-se uma tensão social entre dois homens. A briga ocorreu devido ao fato do pai da moça não querer

⁷ Os povos da família Maku: Hupde, Nadëb, Yhupde e Dâw realizam com frequência festas que chamam de Dabucuri. O uso de bebidas fermentadas fez, ou fazia, parte da festa. Jorge Pozzobon viveu um tempo entre o povo Hupde e escreveu sobre eles. POZZOBON, J. Os Maku - esquecidos e discriminados. In: Povos Indígenas do Brasil: São Paulo: CEDI, 1991.

cumprir o acordo de entregar a filha para se casar, algo que já havia sido combinado anteriormente. Possivelmente, o pagamento do dote para o pai da noiva já havia sido realizado. Contudo, uma vez embriagado com caxiri alterado por novos ingredientes, o pai da moça manifestou arrependimento pelo negócio e o rapaz sua decepção.

Para piorar a situação, no Alto Rio Negro a bebida alcoólica industrializada foi usada como parte de pagamento pelo trabalho extrativista na região. De acordo com Meira (1993), existiam os “bons” e os “maus” patrões. Ambos exploravam os indígenas. No entanto, o bom patrão era mais próximo, participava das festas e desenvolvia laços permanentes de compadrio. O mau patrão, por seu lado, usava de violência explícita e mantinha distanciamento pessoal e social de seus empregados. Porém, ambos os patrões tinham o hábito de providenciar muita bebida no final de semana e esta era descontada no acerto de contas. O grande problema para os consumidores das bebidas alcoólicas é que os preços cobrados pelo aguardente, bem como por todos os outros bens comercializados pelos patrões, tendiam sempre a ser exorbitantes.

Com o tempo, o consumo de bebidas que acontecia durante as festas e finais de semana em trabalhos extrativistas passou a ser cada vez mais frequente, extrapolando os eventos culturais tradicionais. Tal situação contribuiu para a morte de vários Dâw em situações de afogamentos, exposição ao sol, atropelamentos na cidade e em outros acidentes decorrentes do alcoolismo. Também os pais embriagados não tinham condições de cuidar satisfatoriamente de suas crianças, gerando alto índice de mortalidade infantil. Associado a isso está a exploração do trabalho extrativista deste povo, que teve o seu auge entre 1960 e 1980. Isso tudo conduziu a comunidade Dâw a um clima de apatia e desinteresse pela vida.⁸ Assim, não foi uma surpresa esta sociedade indígena desprender-se de seu território de perambulação na mata e vir peregrinar pela cidade, deixar de fabricar e de orientar as crianças na elaboração de artefatos de sua cultura material, alterar o preparo de sua bebida tradicional. Além de deixar de ensinar suas danças nativas, omitir o

⁸ Maiores detalhes sobre o tema em Assis, Lenita de Paula Souza. Quando o fim é o começo: identidade e estigma na história do povo Dâw no Alto Rio Negro. Dissertação e Mestrado: UFAM. Manaus, 2006.

relato de sua etnohistória, diminuir relatos de seus usos e costumes, bem como de outros elementos da cultura imaterial.

3. Mudanças e trocas culturais entre os Dâw

Em dezembro de 1984, linguistas da Associação Linguística Evangélica Missionária começaram a estudar a língua dos Dâw e a desenvolver projetos sociais entre eles. Em 1985, instituições eclesiásticas ligadas a esses linguistas auxiliaram os Dâw a conseguir uma área territorial onde eles pudessem refazer sua vida, pois naquele momento seu perímetro de perambulação era a cidade de São Gabriel da Cachoeira, por onde se deslocavam como se fossem mendigos. Essas instituições também adquiriram um barco para projeto de coleta de piaçaba. Com isso, os Dâw deixaram as relações que os prendiam ao trabalho extrativista com débitos sem fim. O povo passou a investir na formação de roças e pomares para sua própria subsistência e para troca com outros produtos há muito incorporados às suas necessidades. Esse novo modelo de vida produziu excedentes financeiros que permitiram aos Dâw pagar suas contas que os prendiam a seus antigos patrões.

As pessoas mais velhas e os portadores de limitações físicas passaram a ter acesso à aposentadoria rural. Com o auxílio da prefeitura e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), construíram uma escola. E, por conta própria, também construíram uma palhoça e uma igreja para reuniões. Como fruto de sua mobilização, escolheram seus líderes, o que se contrapõe a uma longa história em que suas ações eram decididas por seus patrões. A assistência à saúde foi e é feita através de programas preventivos, vacinação e acompanhamento médico do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), do Alto Rio Negro. Como resultado de todos esses esforços, houve declínio da mortalidade infantil e uma melhoria visível da qualidade de vida.

Esse conjunto de atividades integradas e a mobilização do próprio povo cooperaram para a minimização da alcoolização entre eles, proporcionado, ainda, um novo tipo de relacionamento com os outros indígenas da região. O povo antes desprezado, começou a ser respeitado e, de alguma maneira, a ser ouvido. Uma vez rompidas as condições de exploração humana e econômica

e garantidas as condições de sobrevivência e autodeterminação social, os Dâw passaram a assumir uma nova postura dentro e fora de sua comunidade, provocando admiração aos circundantes.

O uso de uma série de mecanismos materiais e imateriais, tais como o esporte, reuniões sociais e religiosas, a conscientização sobre os efeitos deletérios que o álcool traz para a saúde, a família e a comunidade, a liberdade para fazerem escolhas e a valorização da autoestima contribuíram para o desejo de mudanças. Essas mudanças tornaram os que eram alienados pelo álcool em sóbrios, os mendigos em produtores, os sem terra em proprietários, os Kamã em Dâw. De fato, os gabrielenses, reconhecendo as mudanças, estão cada vez mais usando o etnônimo Dâw para se referirem a esse povo.

Através dos anos, os Dâw vinham incorporando bens materiais à sua cultura em transformação. Como exemplos, pode-se citar a substituição do remo por motor rabeta⁹; a casa sem paredes por casas fechadas de pau a pique; as roupas maltrapilhas e encardidas por vestuário novo e limpo; o corpo sujo, por causa de dias sem banho, por um corpo aseado. Isso passou a provocar um dinâmica também nos aspectos imateriais de seu modo de vida. Nos últimos anos, os Dâw incorporaram em sua cultura novos rituais inesperados. Alguns bem semelhantes aos seus vizinhos Baniwa, como os rituais cristãos de batismo e de ceia. Por mais estranho que possa parecer, isso reforçou o sentido de sua nova constituição identitária.

Nessa direção, houve uma ressignificação de antigos rituais e festas, como o dabucuri. Após as mudanças, os Dâw suprimiram o aspecto alcoolizante desse evento, não mais ingerindo caxiri muito fermentado e até substituindo-o por vinhos de frutas que sofrem pouco o processo de fermentação. Dançam durante muitas horas, brincam e se divertem até tarde da noite sem atingir o estado de embriaguez. Eles trocaram o aspecto alcoolizante dessa festa e descobriram outro tipo de diversão. Seus festivais não acabam mais em pancadaria e, sim, em muita alegria e confraternização, onde as crianças e as mulheres podem participar com segurança até quando

⁹ O deslocamento no rio dá-se, muitas vezes, por meio de embarcação motorizada (rabeta). Todas as famílias Dâw tem pelo menos uma canoa com motor rabeta.

não aguentarem mais. Como diz Jair Dâw¹⁰: “a gente pode ficar alegre mesmo sem cachaça na nossa cabeça”. Nesse tipo de dabucuri, até os Baniwa são convidados e estão participando sempre que possível. Certo dia, um indígena pertencente a uma etnia de antigo patronato dos Dâw foi a uma festa deste povo. No final do dia notou que não houve pancadaria, esfaqueamento, ferimento ou morte. Aí exclamou: “Os Kamã somos nós!” Depois pediu o mesmo remédio que havia sido dado aos Dâw para eles terem mudado tanto.

Como parte do processo de mudanças, os Dâw passaram a ter um relacionamento mais próximo com indígenas da família Aruak. É interessante notar como a fronteira linguística, nesta situação, está sendo trabalhada por esses povos. Sistemáticamente, eles realizam as chamadas Conferências Espirituais, quando diversas comunidades Baniwa, Curipaco, Cubeo e outros da família linguística Aruak se reúnem num tipo de “Festa Religiosa”. Devido ao fato de cada grupo falar uma língua distinta, eles utilizam o Nheengatu e o português como línguas oficiais durante as reuniões. Nos últimos anos, os Dâw também estão participando dessas festas. Em seu caso, se comunicam através do Nheengatu, falado pelos mais velhos, e do português.

Em novembro de 2001, presenciei um ritual de batismo na comunidade Waruá, onde vivem os Dâw. No domingo, logo cedo, várias canoas Aruak aportaram no sítio. Foram recebidos por líderes Dâw com um farto mingau para o café da manhã. Eles chegaram para realizar culto. Eram evangélicos das etnias Baniwa e Curipako que, à convite da comunidade, vieram para batizar alguns Dâw. Antes da cerimônia, eles se reuniram na palhoça usada para reuniões e houve a chamada “profissão de fé”, uma espécie de tempo para os testemunhos¹¹, quando cada batizando manifestava publicamente sua adesão à fé cristã.

Após essa cerimônia, todos se dirigiram para a beira do rio. No caminho, alguns cantavam em língua baniwa, outros, como os Dâw, ficavam apenas

¹⁰ Jair é um dos líderes religiosos da comunidade. Bebia muito no passado, causando sérios transtornos para a família e à comunidade. Seu testemunho tem muita autoridade diante de outros indígenas.

¹¹ Essa prática tem um papel socializador e um estatuto ritual estratégicos, uma prática discursiva que reconcilia corpo e espírito (VELHO, 1997: 150).

ouvindo. Chegando na beira do rio, dois anciãos¹² entram na água até a altura da cintura, e, então, convidavam individualmente os batizando para ingressarem no rio. A seguir, cada ancião colocava uma das mãos sobre o batizando e com a outra apontava para o céu dizendo, em língua baniwa, frases de recebimento daquela pessoa como irmão ou irmã. Então, a pessoa era rapidamente mergulhada na água e tirada para fora, batizada em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Esse ato simboliza que a pessoa foi morta e sepultada e que agora, ressuscitada, tem uma nova vida.

Concluídos os batismos, todos voltaram para a palhoça, cantaram bastante nas diversas línguas representadas na ocasião, realizaram o ritual da Ceia com vinho de açaí e beiju, distribuídos apenas para aqueles que, de alguma forma, foram iniciados pelo batismo. Depois dessas cerimônias, todos se prepararam para o almoço que aconteceu no mesmo lugar.

Os componentes alimentares do repasto também refletem a dinâmica das transformações ocorridas entre os Dâw. Uma parte da carne era proveniente da floresta, adquirida através de caçaria em grupo realizada dias antes do evento e incluía: paca, macaco, veado, porco etc. Outra parte, era proveniente do supermercado da cidade e incluía: frango, arroz, feijão, macarrão etc. Esses itens alimentares eram pouco utilizados. Contudo, hoje em dia, têm sido cada vez mais adquiridos, especialmente por famílias de aposentados. No caso específico da festa em questão, os Dâw haviam ganhado os referidos mantimentos para sua festa. Mas só foram doados por já fazerem parte da dieta indígena.

Também fazia parte do cardápio *kinhapira* (peixe cozido com pimenta) e xibé (água com farinha). Todos os alimentos foram colocados em grandes bacias e panelas em cima da mesa. Um dos anciões fez oração agradecendo a Deus pela comida, depois alguns dos líderes distribuíram a comida para as pessoas que estavam sentadas esperando serem servidas durante o *food event*¹³. Vale a pena notar que as vasilhas tradicionais de barro foram trocadas por bacia e panela de alumínio. Além disso, houve introdução de mesa, cadeira, copo, talher de metal, guardanapo etc.

¹² O termo ancião não significa idoso, mas sim líder religioso apto para ministrar às pessoas.

¹³ Mary Douglas criou a noção de food events para surpreender os usos sociais.

Na parte da tarde, os jovens jogaram futebol, enquanto os mais velhos aproveitavam para descansar. Devido ao relevo geográfico, não se pode dizer que o local de esporte é realmente um campo de futebol, mas é o espaço em que os jovens da comunidade praticam suas atividades desportistas. Aliás, o esporte se tornou em um símbolo importante na vida dos jovens Dâw. É muito comum nos domingos à tarde eles irem para as comunidades vizinhas (Baniwa e Curipako) para uma partida de futebol. Ou, então, os vizinhos irem para jogar com eles. Como todos têm o costume de participar das atividades religiosas, muitas vezes o jogo é antes ou após os cultos.

Os Baniwa são muito ativos nas organizações e movimentos indígenas da região. Através do relacionamento com eles, os Dâw parecem estar incorporando valores religiosos e também políticos. Como exemplo disso, observa-se a preocupação com visitantes, turistas ou pesquisadores que desejam chegar à comunidade. No passado, os Dâw não se importavam muito com as visitas. Atualmente, querem saber exatamente o porquê e para quê essas pessoas querem conhecê-los. Temem, assim como os Baniwa, que alguém venha a lucrar com sua imagem, sem trazer nenhum retorno para a comunidade.

O relacionamento dos Dâw com os Baniwa é algo que requer novas pesquisas. Apesar das diferenças culturais, existe entre eles uma ligação espiritual que está perpassando a fronteira étnico-linguística. Como cristãos, eles se consideram irmãos, parte da mesma família. Tal relacionamento até agora não foi alvo de pesquisas. No entanto, ao se observar o que tem ocorrido, pode-se inferir que novas e interessantes mudanças na cultura material e imaterial de ambos os povos deverão surgir.

Considerações finais

Constituídas originalmente em áreas de interesse acadêmico diversos, religiosidade, identidade, cultura material e imaterial constituem um campo vasto de pesquisa ainda pouco explorado interdisciplinarmente. Vários são os estudos bibliográficos sobre cada uma dessas categorias abordadas individualmente, mas não de maneira correlacionadas. As causas das

mudanças sócio culturais e a escolha de uma religiosidade envolvem uma multiplicidade de questões que estimulam a busca por explicações sobre o que está efetivamente envolvido na dinâmica desses processos. Com relação ao povo Dâw, entre as possíveis explicações há: a compreensão do passado mitológico, a história de submissão a padrões indígenas e não indígenas, o débito advindo de compras superfaturadas por parte dos vendedores, a adesão ao alcoolismo facilitado pelos padrões, entre outros.

Em termos de sua mitologia, há o relato de três grandes cataclismas que quase os destroem enquanto povo. O primeiro deu-se pela água, o segundo por pedras e o terceiro pelo fogo. Em todos esses momentos, no entanto, houve um “remanescente”. Nunca eles se acabaram totalmente, ou seja, sempre alguém ficou para reiniciar uma nova fase do grupo. Isso talvez desmistifique a ideia de que eles poderiam deixar de existir se não houvesse um trabalho linguístico-missionário entre eles. Certamente, eles iriam conseguir um poder especial para um novo começo. Pode-se dizer que era apenas isso que eles estavam aguardando quando os membros da Associação Linguística chegaram lá.

O local, Alto Rio Negro, e o contingente humano da região, são fundamentais para o entendimento do processo de formação e de afirmação identitária que ali está se desenvolvendo.

No presente trabalho, foram levados em conta o contexto sócio cultural, as condições de sobrevivência e a intencionalidade de mudança do povo Dâw, bem como um levantamento bibliográfico sobre cultura material e imaterial e a vivência *in locus* da autora. No processo de sua elaboração, foi possível perceber que a literatura sobre o tipo de assunto abordado aqui não é extensa, nem em termos teóricos nem em termos metodológicos. Também percebeu-se que a experiência Dâw tem despertado pouco interesse de abordagem pelos pesquisadores que passam por sua região. A paucidade bibliográfica sobre este tema resultou em registros que não são conclusivos de minha parte. De qualquer maneira, espera-se que este trabalho estimule a academia a pesquisar a dinâmica da religiosidade indígena pela própria religiosidade, como propõe Geertz (2001).

Bibliografia

- APPADURAI, Arjun (ed.). 1986. *The social life of things: commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ASSIS, Elias C. 2001. *Patrões e fregueses no Alto Rio Negro: As relações de dominação no discurso do povo Dâw*. Monografia. São Gabriel da Cachoeira: UFAM.
- ASSIS, Lenita de Paula Souza. 2001. *Do Caxiri à Cachaça: Mudanças nos hábitos de beber do povo Dâw do Alto Rio Negro*. Monografia. São Gabriel da Cachoeira: UFAM.
- ASSIS, Lenita de Paula Souza. 2006. *Quando o fim é o começo: Identidade e estigma na história do povo Dâw no Alto Rio Negro*. Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM.
- AXTELL, James. 2001. *Natives and Newcomers: the cultural origins of North America*. Oxford: Oxford University Press.
- BECERRA, Gabriel Cabrera; CALVO, Carlos E. Fracky e RUBIO, Mahecha. 1999. *Los Nukak Nómadas de la Amazonia colombiana*. Santa Fé de Bogotá: Universidade Nacional de Colômbia, Fundacion Gaia, Amazonas.
- Dicionário Tariana-Português. 2000. Taria Yarupene Panumape Kakalitekiaphe. Melbourne.
- DUMONT, Louis. 1993. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DURKHEIM, Émile. 1983. "Durkheim Vida e Obra". In: *Os Pensadores*. 2 Ed. São Paulo: Abril Cultural.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 1989. São Paulo: Paulinas.
- DOUGLAS, M. 1975. "Deciphering a meal." In: *Implicit meanings*. Nova York: Routledge.

- GEERTZ, Clifford. 2000. *O saber local*. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes.
- GEERTZ, Clifford. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOFFMAN, Erving. 1975. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
- GOFFMAN, Erving. 1998. *Estigma – Notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2007. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Coleção Museu memória e cidadania.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1995. *Dos años entre los índios: viajes por el noroeste braliseño, 1903-1905*. 2 vol. Santafé de Bogotá: Universidade Nacional.
- MARTINS, Silvana. 1994. *Análise da morfossintaxe da língua Dâw (Maku-Kamã) e sua classificação tipológica*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC.
- MAUSS, Marcel. 1974. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa e a noção do eu". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP.
- MEIRA, Marcio. 1993. *Livro das Canoas: Documentos para a História Indígena da Amazônia*. São Paulo: FAPESP
- NIMUENDAJU, Curt. 1982. "Reconhecimento dos rios Içana, Aiari e Uaupes." In: *Textos Indigenistas*. São Paulo: Loyola.
- OLIVEIRA, Ana Gita; POZZOBON, Jorge e MEIRA, Márcio. 1994. *Relatório Antropológico*. Área Indígena Médio Rio Negro, Área Indígena Rio Apaporis, Área Indígena Rio Têa. Brasília: GT/FUNAI.
- OLIVEIRA, Ana Gita. 1992. *O mundo transformado, um estudo da "cultura de fronteira" no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado. Brasília: UNB.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1987. "A construção da Pessoa nas sociedades Indígenas Brasileiras." In: *Sociedade Indígena e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

- OLIVEIRA, Marlene. 1999. *Alcoolismo entre os Kaingáng: do sagrado e lúdico à dependência*. (mimeo) Londrina: Secretária de Ação Social-Prefeitura Municipal.
- POZZOBON, Jorge. 1991. "Os Maku - esquecidos e discriminados." In: *Povos Indígenas do Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI.
- SILVERWOOD-COPE, Peter. 1990. *Os Maku: povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: UnB.
- SPIX, Johan Baptist von e MARTIUS, Carl Friederich Philipp von. 1976. *Viagem pelo Brasil*. Vol III, 3ª. Ed. São Paulo: Melhoramentos, IHGB, MEC.
- TASTEVIN. P. C. 1923. "Les Makú du Japurá". *Journal de la Société des Américanistes*. Número 15. B.
- VELHO, Otavio. 1997. "Globalização: Antropologia e Religião." *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Edição de Abril. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

O Pantanal Norte: por uma reflexão sobre a troca, o comércio e o consumo interno (1870-1930)

*Ana Carolina da Silva Borges**

Resumo

O objetivo deste artigo é discutir e analisar a relação estabelecida entre a sociedade e a natureza na extensa área úmida do Pantanal Norte, tendo um interesse maior pelos moradores da beira dos rios São Lourenço e Cuiabá, entre os anos de 1870 a 1930. Analisamos as atividades dos trabalhadores rurais da beira dos rios no universo pantaneiro, percebendo suas práticas diárias, seus valores e suas lógicas que possibilitaram uma forma singular de viver e ver o mundo. Este fato fica mais evidente diante das transformações ocorridas em Mato Grosso após o fim da Guerra com o Paraguai (1870) e a reabertura da navegação fluvial, tendo em vista o aumento das relações de troca e comércio locais com as embarcações fluviais, que permitiram a intensificação da exploração dos recursos naturais e a alteração na paisagem pantaneira. Todavia, essas modificações oriundas de um mercado mundial em expansão, carregadas de valores, normas e preceitos "modernos", não atingiram o cotidiano local como uma pressão externa que impunha alterações bruscas e repentinas, uma vez que os moradores, ao atualizar seus costumes, o fizeram por meio de uma racionalidade local que escapava das formas de controle dos principais grupos políticos vigentes no período.

Palavras-chave: Pantanal Norte, Cultura Material, Moradores Locais.

* Doutoranda na Universidade Estadual de Campinas e bolsista da FAPESP, com o projeto: "Entre agregados e camaradas do Pantanal Norte: representações sociais, habitus e 'mundo de vida' (1870-1930)", orientada pelo Prof. Dr. Paulo Celso Miceli.

Nos anos de 1980, o antropólogo Daniel Miller, ao publicar o livro *Material Culture and Mass Consumption* (MILLER, 1987), traça uma renovação nas pesquisas antropológicas que se enveredaram pela cultural material. A originalidade pode ser sentida na sua proposta em¹ dar atenção especial à materialidade das relações entre as pessoas e os objetos. Nesse âmbito, entra em cena a importância de um tipo de abordagem que é o consumo, uma vez que este permite entender como a partir universo material as pessoas são capazes de construir seu universo cultural. Em outras palavras, Miller acredita que apenas nos constituímos como humanos na medida em que temos um mundo material que nos media, nos comunica, e nos limita, ao mesmo tempo em que esse mundo material também é passivo de classificação, organização e leituras diversificadas.

Obviamente que Daniel Miller ao se empreitar ao caminho traçado pelos estudos da cultura material na área da antropologia contou com a colaboração de outros colegas renomados que também se atreveram a fazer

Participa do Grupo de Pesquisa da UFMT “Etrúria: fronteiras, migrações e cultura” e da Unicamp: “Maré Liberum – Centro de Estudos e Referências sobre História Moderna e Cartografia Histórica”. Publicou, em 2010, o livro “Nas margens da história: meio ambiente, ruralidade e comunidades ‘ribeirinhas’ do Pantanal Norte (1870-1930)”. Pesquisa na área de: meio ambiente, história agrária e populações tradicionais.

¹ Na verdade, de acordo com Viana e Ribeiro, pesquisadores renomados e que não eram especificamente antropólogos já lançavam luz à possibilidade de explorar mais o universo da cultura material ainda nos anos de 1970. Segundo os autores (VIANA E RIBEIRO, 2009): “Havia pessoas no centro da antropologia social começando a prestar atenção em cultura material como elemento importante para o desenvolvimento de suas perspectivas teóricas. Se você retornar àquelas discussões sobre estruturalismo e marxismo, encontrará pessoas como Marshall Sahlins olhando para a *cultura e razão prática* (Sahlins, 2003[1976]) ou Pierre Bourdieu e o importante *Esboço de uma teoria da prática* (Bourdieu, 1983 [1972]). Mesmo no centro do estruturalismo, havia Lévi-Strauss com *A via das máscaras* (Lévi-Strauss, 1981 [1977]), baseado na cultura material, e alguém como Maurice Godelier, preocupado com a materialidade a partir da perspectiva marxista. Todas estas pessoas, cada uma a seu modo, estavam começando a dar atenção a algo que havia sido efetivamente negligenciado por décadas, que era, da forma como eles viam, aquele substrato material do que acontecia na sociedade, mas sem que isto fosse necessariamente tornado explícito”.

o mesmo trajeto. A exemplo disso podemos citar a “antropologia do consumo” (proposta por Mary Douglas e Baron Isherwood) ou “antropologia das coisas” (proposta por Arjun Appadurai), que mesmo tendo as suas distinções no que se refere à exploração de temas, formas de análise e questões teóricas, conseguiram obter avanços profícuos. Entre eles podemos mencionar a compreensão dos motivos que muitas vezes levaram os estudos sobre objetos a um plano secundário, recaída em torno da separação, oposição ou hierarquia entre o material e o imaterial. Nesta perspectiva: “O dualismo entre sujeitos e objetos faz com que o mundo material seja visto como dotado de uma natureza ilusória, e os muitos ditados que falam sobre ‘aparências’ até estão para comprovar tal desconfiança”².

Ora, percebendo que o sujeito e o objeto podem ser pensados de uma forma dialética, o estudioso Bruno Latour³ (1994) lançou uma opção que vai ao encontro do que os teóricos que seguiam a linha do “objeto construtor” intuía. De acordo com Latour, as “coisas” podem ser tratadas como “fatos sociais”. Nessa perspectiva de análise as próprias relações sociais não seriam entendidas como anteriores aos objetos a eles correlacionados, mas sim, haveria uma construção, um arranjo, uma transformação das relações sociais sobre os objetos e vice-versa. Em outras palavras, o universo onde se situa a circulação e o consumo dos bens por parte dos sujeitos não deve ser lida de

² As autoras, Leitão e Machado (2010:236) ainda ressaltam que parte dessas observações rompeu com as duas fases anteriores sobre cultura material nas Ciências Humanas: o “objeto testemunha” e o “objeto signo”. Para as autoras: “Essas críticas fundamentam as idéias que deram origem ao que chamamos aqui de ‘objeto construtor’, coincidente com a abordagem que Fabian (2004) rotulou de new style. Tal ponto de vista é caracterizado, sobretudo, pelo interesse em compreender o que os objetos fazem no mundo, sua capacidade de atuação. Para ele, os objetos constroem as pessoas tanto quanto as pessoas fabricam objetos. E muito embora Fabian cite nessa categoria apenas autores como Miller, Appadurai, Gell e Clifford, acreditamos que alguns outros, por vezes situados em uma abordagem mais identificada ao ‘objeto signo’, também poderiam ser lidos como precursores dessa postura que concede às coisas poder de ação no mundo”.

³ O chamamos de estudioso porque este autor evita rótulos como historiador das ciências, sociólogo... preferindo se autodenominar como “sujeito híbrido” (FREIRE, 2006: 47).

forma estática, fechada, pois, as pessoas têm a possibilidade de modificar seus sentidos perante suas diferentes formas de uso cotidianamente.

Nesse âmbito, seria oportuno trazermos a reflexão de um sociólogo que influenciou significativamente parte dos pesquisadores aqui explicitados: Pierre Bourdieu. Talvez mesmo não tendo a intenção de adentrar no mundo estudado pelos teóricos no que toca a relação entre os objetos e os sujeitos, Bourdieu trouxe reflexões inovadoras que romperam com o pensamento estruturalista dominante até então, ao elaborar a noção de *habitus*.

Para tanto, autor indica que a teoria da ação deve levar em consideração as estruturas estruturantes, ou seja, “a interiorização do exterior e a exteriorização do interior”. Este processo caracteriza o engendramento das práticas, possibilita algumas atualizações e anula o caráter secular e estático das estruturas diante das experiências individuais e coletivas. Bourdieu propõe “ir do *opus operatum* ao *modus operandi*”. Para isso ele utiliza o conceito de *habitus*, fundamental para a compreensão das práticas:

As estruturas constitutivas de um tipo particular de meio (as condições materiais de existência características de uma condição de classe), que podem ser apreendidas a um meio socialmente estruturado, produzem o *habitus*, sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem ser o produto de obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção do inconsciente dos fins e o domínio expresse das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente.⁴

Uma das principais contribuições da teoria da ação, e da noção de *habitus*, é o rompimento com o condicionamento do sujeito em relação às estruturas, como se não houvesse possibilidade de transformações e alterações

⁴ Idem, *ibidem*, p. 60-61.

através das práticas cotidianas. É importante não só entender as regras exteriores que organizam, orientam e controlam as atividades individuais, mas também a forma como essas regras são exteriorizadas e a possibilidade de sua atualização e modificação diante das práticas realizadas⁵.

Assim, usando as considerações de Bourdieu sobre a noção de *habitus*, pretendemos neste artigo entender como a intensificação da circulação e consumo de alguns bens no Pantanal Norte, possibilitaram a atualização do cotidiano local por parte dos trabalhadores livres, ou não, que prestavam serviços nas grandes propriedades rurais, localizadas ao longo dos rios São Lourenço e Cuiabá, entre os anos de 1870 a 1930⁶. Para tanto nos apoiaremos

⁵ "Se olharmos para o *Esboço de uma teoria da prática*, veremos que a taxonomia das coisas, em Bourdieu, é um dos elementos mais importantes para que uma pessoa incorpore o *habitus* de sua cultura através da prática, por estar a prática baseada no fato de que as coisas são, elas mesmas, ordenadas. Mas Bourdieu não achava que estava inventando a área de cultura material, muito embora a cultura material tenha se tornado, para ele, não simplesmente um substrato como na abordagem dos marxistas originais, mas fundamental para a socialização das pessoas e sua constituição como tais, fato central para a nossa compreensão acerca da sociedade e da reprodução social"

⁶ A justificativa para tal recorte temporal se dá pelo simples fato de que em 1870 a região em questão passa por algumas transformações com o fim da Guerra do Paraguai e a reabertura da navegação fluvial, fazendo com que o comércio da Província tenha se intensificado. É a partir de então que o barco a vapor passa a ser cada vez mais utilizado, diminuindo o tempo das viagens que duravam em torno de três ou quatro meses, para um mês, e a região é inserida no comércio internacional. Esses fatores contribuíram para a entrada de capitais estrangeiros em Mato Grosso e para que os proprietários do Pantanal tivessem maiores lucros e pudessem investir nas fazendas e usinas de produção de açúcar ali existentes, ao mesmo tempo em que as populações fixadas à beira dos rios puderam aumentar consideravelmente as trocas e vendas de produtos caseiros, de animais domésticos e, principalmente, silvestres, lenha, e de outros artefatos com as embarcações que ali paravam. Essas relações só sofreram ruptura nas primeiras décadas do século seguinte, aproximadamente no ano de 1930, com o desenvolvimento de meios de transporte e comunicação mais eficientes, como as estradas de ferro e de rodagem que diminuía viagens de um mês para quinze dias. Com isso as rotas fluviais deixaram de ser a melhor opção para o escoamento da produção agro-pastoril e para a comercialização de mercadorias em geral. Isso se deu principalmente a partir do golpe de Getúlio Vargas (1930), quando houve a intensificação do projeto político de integração nacional e o combate ao coronelismo.

também nas reflexões ensejadas pelo historiador Michel de Certeau. De acordo com este pensador, no *cotidiano*, as práticas não são cristalizadas e nem os indivíduos estão apáticos a ponto de negarem modificações, pois no seu dia-a-dia eles se reinventam e, conseqüentemente, recriam suas operações cotidianas através de artifícios, mecanismos que lhes permitem realizar suas trampolinagens (1994).

Reiteramos que para percebermos esse processo de transformações teremos como pano de fundo a cultura material dos sujeitos estudados. Para isso nos debruçaremos sobre registros bastante diversificados e complexos. Uma vez que as informações contidas sobre um universo rural – composta por trabalhadores agrários simples e tidos como “rústicos” – estavam dispersas de forma fragmentadas e incompletas em inúmeras tipologias documentais do período. Estamos nos referindo aos processos crimes, aos relatos dos viajantes estrangeiros e nacionais, os documentos alfandegários e os inventários disponíveis no APMT – Arquivo Público de Mato Grosso e no Nddihr – Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional.

Como metodologia na análise documental, utilizaremos a proposta elaborada por um historiador cultural italiano Carlo Ginzburg (GINZBURG, 1987). Através de um método “indiciário”, este autor chama a atenção para os sinais, muitas vezes negligenciados quando o olhar do historiador sobre suas fontes concentra-se apenas nas grandes generalizações, perdendo de vista o infinitesimal. É o caso das pistas aparentemente soltas e irrelevantes em inúmeras fontes, mas que, na verdade, são capazes de fazer emergir um conteúdo implícito, e nos apontar uma variedade de elementos significativos para a interpretação e análise de uma vida diária, de uma cultura popular.

Os trabalhadores rurais norte pantaneiros

Mas afinal quais eram os sujeitos que compunham a região do Pantanal Norte? Para buscarmos responder esta pergunta decidimos fazer dois percursos que não estão dissociados, já que têm como fio condutor as formas de acesso a terra/água e, sobretudo, às relações sociais a elas recorridas. O primeiro diz respeito a uma breve reflexão sobre as relações cotidianas

desenvolvidas entre os trabalhadores locais e os seus patrões no que diga respeito às práticas rurais; e em um segundo momento nos deteremos em compreender como o armazém teve um papel interessante no processo de redefinição de uma parcela dos moradores locais.

No Pantanal Norte as camadas “subalternas” do meio rural, que os índios e os refugiados paraguaios ajudaram a compor, eram também constituídas por negros e mestiços. Estes trabalhadores do campo, Corrêa Filho denominou de “plebe rural”⁷. Embora tenha as fazendas como objeto o

⁷ O termo “Plebe rural” não é incorporado por este trabalho por acreditarmos que é inadequado, sendo referendado apenas como uma forma de localizar o leitor sobre o autor que está sendo citado. (CORRÊA FILHO, 1946: 123). Ressaltamos, aqui, um grupo rural que não deve ser esquecido, já que o período que estamos analisando conta também com a sua presença: os escravos, que não são referenciados por Corrêa Filho, que constrói seu “panorama” com base nas primeiras décadas do século XX. Esses trabalhadores pobres se distinguiam consideravelmente dos demais, pois não se enquadravam como livres. Sabemos, porém, que algumas relações lhes propiciavam certa autonomia, por meio de uma pequena vantagem usufruída pelos escravos de campo em Mato Grosso, mais especificamente entre as redondezas de Cuiabá, na denominada “brecha camponesa”, muito bem destacada por Volpato, e que teve um “papel fundamental no processo de contenção dos escravos”. Segundo esta autora, os proprietários de escravos, ao lhes propiciar a possibilidade de desenvolver uma pequena roça, ofereciam aos mesmos a oportunidade de realizarem “uma atividade lucrativa, que lhe ensinasse algum lucro e o acúmulo de um pecúlio que, por pequeno que fosse, era-lhes de grande importância. Essa pequena quantia poderia ser utilizada das mais diversas formas: servia para complementar a dieta alimentar com a compra de alguma guloseima, ou melhorar a maneira de se vestir, como a aquisição de alguma parelha de roupa. Após a provisão da Lei do Ventre Livre, tornou-se possível a acumulação de um pecúlio, visando à compra da liberdade”(VOLPATO, 1993: 143). Geralmente, os escravos criavam pequenos animais como porcos e galinhas, o que não exclui a possibilidade de criarem gado. A denominada “brecha camponesa” realizada no Pantanal Norte pode ser vislumbrada por meio de um processo crime que nos revela a utilização desta relação entre senhor/escravo, nas proximidades das regiões em estudo, já que Florência Maria de Oliveira, moradora do Aricá, lavradora, queixou-se contra Agostinho Pereira Guimarães e José Guarim Fernandes responsáveis pela agressão física feita sobre seu escravo de nome Balbino. De acordo com a suplicante, teria Balbino arrendado uma pequena faixa de terra a Agostinho, que ao ser cobrado reagiu de forma violenta contra o escravo. O que mais nos importa neste documento é que a terra que

de estudo, esse autor (1946: 122) informou que aí se desenvolvia a “plebe rural”, auscultando, nas entrelinhas de suas observações, pistas que apontassem para a composição deste grupo social. Segundo o autor:

(...) se desenvolve o trabalho coletivo, indispensáveis as operações de maior escala e o aparecimento da classe de inferior nível social, constituída pelos agregados, camaradas e os que não se alistam em nenhum destes grupos, embora vivam desprovidos de haveres, como os ribeirinhos modestos. Incluem-se os primeiros no rol de pretendentes a morar em gleba pertencente a outrem, cujos favores são retribuídos periodicamente por meio de trabalho. Em geral, o proprietário de terras, que lhe sobejam, consente na ocupação de pequeno lote a quem solicitar, mediante condições variáveis de um para outro estabelecimento. Terá ou não direito a criar algumas cabeças de gado, abrir roças, até certos limites, mas quase sempre será obrigado a atender aos avisos para auxiliar os trabalhos principais de senhorio.

Os agregados, vivendo com suas famílias, eram também aqueles que possuíam uma relação de maior proximidade com o fazendeiro, com acesso contínuo à sua residência e liberdade para desenvolver algumas atividades autônomas, como a agricultura e a criação de animais, garantindo, desse modo, a continuidade de sua reprodução social nas fazendas. Assim, de acordo com um pequeno trecho das observações de Corrêa Filho, os empregados denominados de “mais graduados” correspondiam a esses trabalhadores: os agregados.

Nesta altura, convém tecermos breves comentários sobre este grupo de trabalhadores rurais, mais especificamente, sobre as questões relativas às suas atividades. A proximidade que se estabelecia entre agregados e patrão era marcada por códigos e comportamentos significativos para uma ordem

o escravo Balbino arrendou era uma área cedida pela sua dona, na intenção de que este ali desenvolvesse qualquer atividade que lhe provesse (APMT, Tribunal de Relações, Caixa 17, ano de 1879, Juízo de Direito da Comarca de Cuiabá, Cx atual n. 17, Doc. n. 154).

desenvolvida nas propriedades no corrente do dia, consolidando uma relação de ajuda mútua e, concomitantemente, assimétrica. Estas relações de confiança não devem ser observadas sem a articulação com um funcionamento lógico – a fidelidade – que orientava as atividades e as relações estabelecidas entre ambos – o dono da propriedade e o agregado – em que cada um, no limite de suas forças, buscava tirar vantagens sobre o outro, pois como bem afirmou Anzai (1985: 25), ao se referir aos empregados rurais livres de Goiás:

Este rígido sistema de dependência pessoal carregava as relações entre trabalhador e proprietário de elementos extra econômicos: dos agregados, conforme já vistos, exigia-se não apenas o trabalho, mas também, e talvez principalmente, demonstração de lealdade para com o patrão; a este por sua vez, cabia avaliar, formalmente diante da sociedade, a honradez e correção de princípios de seu agregado, este aval é que abria espaços ao trabalhador para uma série de atividades sociais.

Os donos das grandes propriedades mediam sua confiança junto a seus empregados de acordo com os benefícios que cada trabalhador e sua família poderiam lhes proporcionar. A complexidade desta relação reside justamente nesse sistema de agregação, que de acordo com Anzai (1985: 44): “existia provavelmente em função da não existência da acumulação de capital, que não fazendo da terra uma mercadoria, permitia que a mesma fosse cedida sem maiores problemas, devido principalmente à sua abundância e aos baixos impostos cobrados pelos fazendeiros”.

Ser agregado, contudo, significava ser um trabalhador que tinha pelo menos a segurança de perpetuar suas atividades rurais, não correndo o risco da indefinição tão característica de outros moradores locais, como era o caso dos camaradas. De fato, como salientou Corrêa Filho (1946: 122), “fora dos compromissos periódicos, vivem em relativa independência, ao contrário dos camaradas, a quem cabe um quinhão maior nos campeios e demais diligências, que se intensificam nas estiagens até o começo da época das águas”.

Já em relação aos camaradas, as informações não são tão detalhadas. João Antonio Botelho Lucídio (1991: 62), ao analisar a contribuição de Virgílio

Corrêa Filho (1946), em *Nos Confins do Império um Deserto de Homens Povoados por Bois: a ocupação do planalto sul Mato Grosso 1830-1870*, apontou que,

A descrição sobre os camaradas é menos minuciosa, entretanto, a abordagem assume uma perspectiva de resgate histórico da sua existência na formação social mato-grossense. Em linhas gerais, pode-se dizer que o camarada foi o elemento que, junto com os escravos, formavam a mão-de-obra básica nos primeiros tempos de abertura das fazendas e usinas. À medida que os segundos foram diminuindo em quantidade esses foram paulatinamente ocupando seu lugar como força de trabalho.

Ainda sobre os camaradas, Corrêa Filho (1946: 122) afirmou que,

Empregam-se de acordo com as normas vigentes, mediante remuneração ajustada. Na região sulina já os nomeiam de *peão*, por influência forasteira. Quando se iniciou a pecuária pantaneira, ser-lhe-ia diminuto o número, em confronto com o dos escravos, que então constituíam a maioria dos trabalhadores rurais. À medida, porém, que os segundo se reduziam, beneficiados pelas alforrias, aumentava aqueles em proporção.

Enfim, os camaradas podem ser caracterizados como os trabalhadores que com a “extinção” da escravidão compunham um dos grupos sociais mais desfavorecidos nas relações de trabalho no campo, ocupando um lugar muito próximo ao do trabalho compulsório. Algumas vezes denominados também de “peões” ou “vaqueiros”, este grupo de trabalhadores rurais realizava trabalhos temporários nas fazendas, usinas e engenhos, e estabeleciam uma relação diferenciada da que era conferida aos agregados, tendo em vista que era reduzido o compromisso com os laços de fidelidade com o seu patrão. Aliás, a própria qualificação de “peão” nos possibilita perceber certa dimensão da relação destes com as fazendas, que empregava uma mão-de-obra, sobretudo, para a lida com o gado.

No que toca às atividades realizadas pelos camaradas nas grandes propriedades, nos engenhos e, especialmente, nas usinas, podemos traçar

maiores comentários, tendo em vista que representavam um número considerável dentre todos os trabalhadores rurais empregados nessas propriedades, sobretudo, nos períodos de safra. De acordo Siqueira (1997: 68), com o advento da política *coronelist*a, houve, no Pantanal, o engendramento de novas necessidades materiais internas, readequadas ou permeadas pelos benefícios que os proprietários rurais poderiam obter, já que:

(...) os trabalhadores, agora chamados de “camaradas”, apesar de assalariados, deixavam quase tudo que recebiam na usina, pois eram obrigados a fazer compras nos armazéns que ali existiam. Neles eram comercializadas roupas, calçados, tecidos, fumo, fósforo, utensílios de uso pessoal e até cachaça.

Neste caso, seria oportuno trazermos as reflexões feitas pelo antropólogo Appadurai (2006). Pois, seguindo a linha de raciocínio desse autor, os objetos devem ser analisados enquanto detentores de ação ou mediação, tanto sobre o mundo social, quanto sobre o mundo dos sujeitos. Ou seja, os objetos não servem somente para representar “testemunhas” ou “signos”. Em relação ao Pantanal Norte a maneira como os bens passaram a ser consumidos – perante a valorização espacial atribuída ao armazém – motivaram os camaradas a ressignificar as novas necessidades materiais, assim como as relações sociais conclamadas em torno deste.

É nítida a forma como os produtos comercializados localmente nos armazéns serviam como uma ferramenta que beneficiava os interesses dos proprietários rurais. Muitas vezes, em virtude de dívidas que contraíram com despesas de moradia e alimentação, esses trabalhadores tinham seus nomes anotados em cadernetas, que indicavam seus débitos para com o proprietário, tornando-os irremediavelmente cativos de seus patrões. Nomes estes que, muito mais do que simples registros, apontavam o grau de controle exercido pelos senhores de engenho e usineiros.

Os donos das usinas e engenhos utilizavam-se dessas estratégias como uma forma de domínio sobre as atividades diárias de seus trabalhadores e suas famílias. Como bem salientou Siqueira (1997: 68), “como os salários eram baixos, os camaradas estavam sempre devendo ao usineiro”. O autor

ainda afirma que “presos economicamente à usina estavam presos também seus corpos, pois mesmo que desejassem abandonar o emprego, não poderiam fazê-lo livremente, pois deviam ao usineiro”. Mesmo com a abolição da escravidão (1888), os trabalhadores das usinas de açúcar de Mato Grosso, em sua grande parte, continuaram a se submeter a relações de trabalho muito próximas às do regime escravista⁸, ainda que não possuíssem, evidentemente, o mesmo valor de mercadoria aplicado aos escravos.

É interessante perceber que as modificações da racionalidade local que se configuravam em novas relações diárias entre os agregados, camaradas e grandes proprietários rurais, estavam diretamente correlacionadas com a abolição da escravidão (1888), com a política do *coronelismo* e com a intensificação das relações comerciais mais amplas, como já foi mencionado antes.

Contudo, além dos trabalhadores rurais existentes dentro das grandes propriedades rurais havia, ainda, aqueles que, mediante as suas pequenas e médias propriedades agrárias, conseguiam ter certa independência econômica: os mini-fundiários norte pantaneiros. Estes, no período estudado, eram chamados externamente de “ribeirinhos”, podendo ser definidos como pequenos ou médios agricultores livres que possuíam relativa autonomia em relação às fazendas de gado, engenhos e usinas de açúcar, praticando ao longo do ano uma diversidade de atividades rurais. Os mesmos desenvolviam a agricultura, criavam animais domésticos e uma pequena quantidade de gado, além de se dedicarem à caça e a pesca; produziam para a sua sobrevivência e também comercializavam o excedente produtivo de diferentes formas, de acordo com os diferentes contextos (BORGES, 2010).

⁸ Anzai chama nossa atenção para o fato de que na região de Goiás os agregados também eram uma mão-de-obra que supria consideravelmente a mão-de-obra escrava. Segundo a autora: “Enquanto perdurou a escravidão, os fazendeiros de Goiás deixaram de utilizar o trabalho escravo apenas em situações que colocassem em risco o seu patrimônio, em tais ocasiões, utilizava-se do trabalho do agregado, ou seja, pessoas que recebiam o lote de terras das fazendas em troca da prestação de serviços por um prazo estipulado” (ANZAI, 1985: 22).

Cultura material no Pantanal Norte: por uma reflexão sobre transações comerciais internas

Os portos espalhados ao longo dos rios navegáveis tinham como uma das principais funções receber as embarcações fluviais com uma quantidade significativa de lenhas, que retirada das florestas pantaneiras, serviam para alimentar as fornalhas ferozes da máquina a vapor (BORGES, 2010, p. 42). Localizados nas grandes propriedades rurais, os portos possibilitavam, durante as paragens das embarcações fluviais, a realização de transações comerciais. Este aspecto influenciou significativamente a intensificação da utilização e manejo dos recursos naturais.

Em virtude disso, houve a especialização da mão obra despendida para a realização de algumas atividades rurais, a exemplo da retirada de lenha, da caça⁹, da produção caseira – queijo¹⁰, rapadura¹¹, farinha de

⁹ “No armazém se encontravam pilhas de peles de onça, puma, jaguatirica, jaguarundi, jaguar e uma grande pele de lobo vermelho. Eram adquiridas dos vaqueiros e dos índios mansos, por preços de acordo com a cotação de cada uma, à medida que iam sendo retiradas. Aos jaguares, vez por outra, matavam cavalos e vacas, mas nunca vitimavam touros. Os pumas preferiam os bezerros. As outras espécies de felinos só de raro em raro apresavam algum torneiro, pois de ordinário davam preferência aos carneiros, leitões e galinhas. Vimos também a pele de um jaguar preto” (ROSOVELT, 1976: 91) / (PROENÇA, 1958: 53). Estas descrições foram feitas por Manoel Cavalcante Proença, intelectual cuiabano conhecido por ter lecionado em Instituições importantes em nível nacional nos anos de 1940, como a Academia Militar das Agulhas Negras; além de publicar obras literárias na década seguinte, descrevendo a cultural mato-grossense, principalmente as que caracterizavam a região pantaneira.

¹⁰ NEDHIR-UFMT, Cuiabá-MT. Rolo 02, Guias e Exportação (1892-94), Corumbá, 8 de fevereiro de 1892. Despachado por Antonio Joaquim da Rocha o que abaixo se declara para Assumpção, no vapor n° (al) “Humayta”, 1 Caixa contendo sessenta e três kls de queijo.

¹¹ NEDHIR-UFMT, Cuiabá-MT, Rolo 02, Guias e Exportação (1892-94), Corumbá, 11 de janeiro de 1892. Despachado por Burges o que abaixo se declara para o Paraguai, no vapor n° (al) “Humayta” de produção Nacional livre. 10 Caixas com mil e cem rapaduras.

mandioca¹², doce de goiaba¹³, bolachas¹⁴ –, além da criação de animais como frangos, galinhas, porcos e o gado¹⁵. Bens estes que seriam negociados com as embarcações durante as paragens¹⁶.

¹² NEDHIR-UFMT, Cuiabá-MT. Rolo 02, Guias e Exportação (1892-94), Corumbá, 10 de mde 1892. Despachado por Toribo Baes o que abaixo se declara para Assumpção no vapor nacional “Humaytá”, produção do “Estado”. 10 Litros com farinha de mandioca.

¹³ NEDHIR-UFMT, Cuiabá-MT. Rolo 02, Guias e Exportação (1892-94), Corumbá, 16 de março de 1892. Despachado por CAVASSA & CIA vapor nº (al) para Assumpção Republica do Paraguai. 1 Caixão contendo setenta e cinco kilos de doce de goiaba.

¹⁴ NEDHIR-UFMT, Cuiabá-MT. Rolo 02, Guias e Exportação (1892-94), Corumbá, 19 de fevereiro de 1892. Despachado por CAVASSA & CIA no vapor nº (al) Diamantino os seguintes gêneros de produção d’este estado para Montevideo Rep^o(ca) Oriental de Uruguay. 24 amarrada 133 bolachas de {...}, pesando novecentos e noventa kilos 990.

¹⁵ Para saber mais sobre os produtos de importação e exportação correlacionados a pele e penas de animais, tal como de gado e seus derivados, no que toca a informações sobre os impostos pagos ao Estado, ver: Exportações dos principais produtos de Mato Grosso (1908-1911), Fonte: Mensagem. Joaquim Augusto da Costa Marques, 1912 (CORRÊA, 1997:64). Imposto sobre os produtos exportados de Mato Grosso (1885), Fonte: Relatório de presidente de província, na 1ª sessão, da 26ª Legislatura, apresentado pelo exc. snr. dr. Joaquim Galdino Pimentel, no dia 12 de Julho de 1886, Manuscrito, p. 90/ Exportações de produtos silvestres de Mato Grosso (em 1920), Fonte: Mensagem de presidente de estado de Mato Grosso, dirigida à Assembleia Legislativa, ao instalar-se a sua sessão ordinária da 12ª Legislatura, feita pelo D. Francisco de Aquino Corrêa, Bispo de Prusiade, em 7 de Setembro de 1921/ Estatística de Exportação de Penas de Garça (1916-1925) (SIQUEIRA, 1997: 63-83).

¹⁶ Interessante reiterar que entre os mini-fundiários livres fixados ao longo dos rios navegáveis, a especialização da mão de obra era ainda mais marcante. Chamados pelos viajantes estrangeiros e pela elite mato-grossense de “ribeirinhos”, estes moradores tinham uma autodenominação própria mediante as suas atividades rurais. Nos processos-crimes, quando eram inquiridos sobre suas profissões era possível vislumbrar um leque de práticas agrárias. Estamos nos referindo aos trabalhadores norte pantaneiros que se identificavam como: “oleiros”, “espingardeiros”, “redeiros de pesca”, “criador”, “pescador”, ou mesmo “negociantes”. Entre as mulheres este aspecto também aparece. Citaremos aqui o caso de Maria da Conceição dos Santos, que possuía cinquenta anos de idade, moradora no lugar

Tendo isto em mente, os portos podem ser pensados como um lugar de circulação – circulação de pessoas, de mercadorias, de valores e moralidades. Concomitante a estes atributos os portos podem também nos oferecer uma reflexão sobre a própria complexidade de um lugar onde havia o encontro de universos e perspectivas de consumo diferente. Para desenvolvermos essa reflexão recorreremos às discussões elaboradas por Douglas¹⁷. Segundo esta antropóloga, os bens podem ser entendidos como um sistema de comunicação em analogia com a linguagem. Dentro dessa perspectiva, faz-se necessário enxergar o consumo como um sistema simbólico em que é viável a leitura de uma sociedade ou seus grupos sociais através do padrão formado pelos bens¹⁸.

No Pantanal Norte é possível visualizar que o padrão de consumo sofreu algumas modificações perante as negociações ensejadas com as embarcações fluviais. Para percebermos tal fato nos utilizaremos das observações feitas por Aroldo de Azevedo. Este pesquisador desenvolveu, em Mato Grosso nos anos de 1940 e 1950, estudos na área da geografia humana, em que deu atenção especial à venda e troca desenvolvidas por

denominado Formiga, solteira, que disse ser “costureira” e “tecedeira de rede”; ou Clara Geralda de Oliveira, que tinha em torno de quarenta anos de idade, solteira, respondeu ser “fiandeira de algodão” (TRIBUNAL DA RELAÇÃO, cx. 16, ano de 1876, doc. n. 367. Secretaria de Polícia de Cuiabá, cx. atual n. 16, doc. n. 145). Esta última, quando perguntada sobre sua profissão, respondeu viver exclusivamente “de suas agências” (TRIBUNAL DA RELAÇÃO, cx. 16, ano de 1876, doc. n. 367. Secretaria de Polícia de Cuiabá, cx. atual n. 16, doc. n. 145). /Cf: (PROCESSO CRIME, 1877, doc. n. 360. Juízo de Direito da Segunda Vara da Comarca de Cuiabá, cx. atual n.º 15, doc. n.º 931), (TRIBUNAL DE RELAÇÃO, cx: 17, doc. n.º 383, ano de 1879. Juiz de Direito Substituto de Cuiabá. cx: 17, doc: n. 157).

¹⁷ DOUGLAS, M.; ISHERWOOD, B. 1979. *The world of goods*. Londres: Allen Lane.

¹⁸ Outro autor que nos faz pensar um pouco sobre os padrões de consumo é Bourdieu. De acordo com este sociólogo, o poder do consumo enquanto um meio que expressa padrões sociais pode conseguir mascarar uma ideologia que enxerga o consumo como uma expressão de gosto individual. Cf: BOURDIEU, p. 1984. *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Londres: Routledge: Kegan Paul. Além de Bourdieu, o antropólogo Sahlins nos chama a atenção para o simples fato de que um delineamento ou mesmo mapeamento dos bens como um sistema cultural se tornou uma espécie de indústria própria. Cf: SAHLINS, M. 1979. *Culture and practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press.

pequenos comerciantes que perambulavam pelas ruas de Cuiabá e trilhavam com suas pequenas embarcações, as águas que banhavam a região norte pantaneira: os mascates. No que toca a região em estudo o autor (1957, p. 245) pondera que o arroz e o fumo eram alguns dos produtos comercializados pelos usineiros e, em contrapartida, menciona os produtos consumidos internamente, como os artigos de “armarinho, os tecidos, os medicamentos, as linhas, os anzóis e tantos outros”. Segundo Azevedo (1957: 245) o mais surpreendente entre os pequenos comerciantes era a sua importância voltada para o mercado estrangeiro. Vejamos algumas de suas observações a esse respeito:

Neste intercâmbio de longo percurso sobem o Cuiabá com produtos como a farinha de trigo, o sal, a querosene, a gasolina, as ferragens, a farinha de mandioca. Exportam-se rio-abaiixo, principalmente peles e couros de animais selvagens como a lontra, a ariranha, a jaguatirica e, em maior volume a capivara. Exportam-se ainda crina animal e peles de garça. Certas quantidades desses produtos não se detêm no mercado interno brasileiro, procurando antes praças estrangeiras notadamente nos Estados Unidos.

Notemos que parte dos produtos e seus derivados indicados por Azevedo, no tocante aos que eram feitos na região estudada, provinham da atividade da caça. Este aspecto fica mais evidente se buscarmos os sinais apresentados nos relatos dos viajantes estrangeiros. O norte-americano Roosevelt, no começo do século XX, ao passar pela fazenda Brazil Land and Cattle Company (empresa do Sindicato Farquahar) e descrever sobre a exploração dos recursos disponíveis menciona o armazém como um lugar fundamental para a realização das negociações nos portos, uma vez que (1976: 91):

No armazém se encontravam pilhas de peles de onça, puma, jaguatirica, jaguarundi, jaguar e uma grande pele de lobo vermelho. Eram adquiridas dos vaqueiros e dos índios mansos, por preços de acordo com a cotação de cada uma, à medida que iam sendo retiradas. Aos jaguares, vez por outra, matavam cavalos e vacas, mas nunca vitimavam touros. Os pumas preferiam

os bezerros. As outras espécies de felinos só de raro em raro apresavam algum torneiro, pois de ordinário davam preferência aos carneiros, leitões e galinhas. Vimos também a pele de um jaguar preto.

A caça era tida como atividade local fundamental para manter algumas espécies de animais longe das plantações internas, ou seja, era vista de forma “positiva” e correlacionada à atividade agrícola.

De um modo geral, é possível afirmar que as negociações provenientes do período pós Guerra com o Paraguai (1870), não levaram a um rompimento brusco nas relações estabelecidas pelos moradores com o seu ambiente. Mas sim um estreitamento. Ainda tendo como pressuposto a vida material, esse fato fica mais visível se nos recorrermos às próprias habitações locais. Virgílio Corrêa Filho (1946: 6-7), nos permite ter uma pequena dimensão desse aspecto local ao descrever as “fazendas pioneiras”:

As paredes de adobe, quando não barreadas apenas a sopapo (barro atirado com a mão), na maioria das casas alvejavam-se pela caiação. A cobertura de telhas, ou palmas, em duas águas, não evitava o umedecimento interior, durante a época das chuvas, quando pelo chão, a terra batida, ressoava água do subsolo. De acordo com o rude abrigo, reduzia-se a mobiliária às peças essenciais. Na sala da frente, amplamente rasgada, salvo em uma das extremidades, fechadas para guardar as mercadorias destinadas as transações mercantis, de limitado giro, estendia-se cumprida mesa de tábuas sobre o cavalete, franqueadas de bancos igualmente de madeiras tosca. Aí fazia-se as suas refeições os camaradas, em horas diferentes da família do fazendeiro, que, portas a dentro, não possuía melhores trastes. As águas de beber esfria-se em potes ou talhas de barro cozido (...). Como suporte bastaria galho de árvore enforquilhado com três braços, adrede escolhida e fincada em um canto do quarto mais próximo.

Nas fazendas, uma parte significativa do mobiliário era feita através da exploração de matéria prima disponível no ambiente pantaneiro. Mesas, cadeiras, bancos, potes ou talha de barro cozido (CASTRO e GALETTI, 1994: 18), tal como praticamente todo o material utilizado na fabricação da habitação,

era oriunda de recursos retirados daquele meio, incluindo os couros de animais úteis para a cobertura de determinadas peças caseiras, como os bancos, fundamentais para a substituição de redes (VOLPATO, 1993: 200)¹⁹.

No que toca as moradias dos pequenos agricultores livres é possível afirmar que quase todos apresentavam o mesmo padrão: as paredes normalmente feitas de barrotes ou de taipa eram, por sua vez, “confeccionadas com uma massa argilosa espremidas entre duas pranchas paralelas. As paredes de taipa tinham ainda a vantagem de proteger seus moradores dos ataques indígenas, que nelas não conseguiam atear fogo” (CASTRO, 2011: 205). Sobre os bens internos dos “ribeirinhos”, além da apa, salientamos a confecção de outras peças como os batedores de ovo, as colheres de pau, os cabos de machado, as gamelas, a viola de cocho “feita com cedro ou embuva (ximbuva); cordas para a viola; com tripa de ouriço, coati ou macaco; corda dura, de seda de tucum ou de pita, retirada do caule destas plantas e lavradas” (CASTRO e GALLETI, 1994: 33-4).

Mediante as observações realizadas de forma bem singela sobre vida material na região estudada é possível fazer algumas considerações. A primeira diz respeito ao simples fato de que a área alagável acompanhou todo o processo de expansão capitalista²⁰ ao longo do século XIX, engendrando

¹⁹ Os inventários podem nos dar uma breve noção dos demais adornos encontrados no interior das habitações mais bem avaliadas na região. Vejamos o inventário de Antonio Monteiro de Mendonça, datado de 1983. Viúvo de Dona Maria Antonia Lopes Monteiro e, “na qualidade de sua finada”, “foi feita a relação dos bens do casal, assim como a avaliação”. (Tribunal da Relação do Estado de Mato Grosso. Inventário de Antonio Monteiro de Mendonça, Inventariado: Maria Monteiro de Mendonça. Doc. n. 421). De acordo com o inventário, o casal possuía “uma sesmaria de criar (...) num lugar denominado de Bahia do Passáros”, que continha uma residência de telha, “uma sala alcasea e varanda”, tendo “três janelas e uma e uma porta de frente”. Além dessa sesmaria, o casal possuía também “uma pequena morada de casa situada na povoação de Coxipó da Ponte. Na lista dos bens móveis, constavam “uma pequena máquina de mão para costura (desconcertada), um carro velho, dois pares de caixas forradas de couro seco já velha, um tacho velho pesando trinta quilos, um dito pequeno também de cobre em bom uso, pesando quatro quilos, duas mesas antigas sem gavetas, uma cama de vinhático envernizada”.

²⁰ Para saber mais sobre este acontecimento a nível mundial, ler: HOBSBAWM (2002). Há de se destacar também que muito capital estrangeiro foi injetado na

relações comerciais mais amplas. A segunda é que diante desse processo houve a intensificação da exploração ambiental, uma vez que os produtos oriundos da região pantaneira serviam como matéria prima para os produtos industrializados²¹. Obviamente que estes fatores já seriam justificativas plausíveis para rompermos com as ideias ainda recorrentes sobre a área estudada que insistem em uma “visão idílica” – pautada em certa idealização de intensa “harmonia” e pouca alteração na paisagem no que toca a relação dos homens entre si e seu meio.²²

Contudo, é necessário esclarecer neste artigo que mesmo tentando desmontar a visão de “isolamento”, sobre o recorte espacial em questão, não

região norte pantaneira. Isso nos aponta o quanto as regiões interioranas dos grandes centros comerciais estavam estreitando as relações econômicas com as potencialidades econômicas. Para se ter uma ideia, nos anos de 1880 e 1890 as grandes propriedades rurais situadas na região em questão receberam equipamentos avançados e importados adquiridos por meio dos empréstimos internacionais. Isso desembocou na soma de novos estabelecimentos que optaram por seguir o mesmo caminho, através dos incentivos ofertados pelo capital estrangeiro disponível. Assim, as usinas de açúcar, em sua maioria localizadas as margens do rio Cuiabá, tornaram-se economicamente importantes, constituindo-se na principal expressão de atividade industrial de Mato Grosso (CORRÊA, V. B., 1995: 70).

²¹ Cf: CORRÊA FILHO, V. “Comércio – Trust para o Couro Vacum – Gado – Coco de Babassu – Corumbá – Coxim”. Relatório apresentado pelo Delegado Comercial do C.M. de S. Paulo em Mato Grosso, Sr. K. Seba, 1935, apud Anuário Propagandista “Sul do Brasil”. Vulgarização Econômica e Curiosidades. Publicidade Comercial, 6º ano, Curitiba, 1997. p. 218-219.

²² Ora, em virtude da valorização dos seus aspectos “naturais” nos dias atuais, a região alagável têm sua economia voltada, sobretudo, para o turismo. No que se refere ao respaldo e maximização dos aspectos correlacionados a flora e fauna, Oliveira, discutindo sobre um conjunto de representações criadas pelo ambiente acadêmico sobre a área alagável, observa que: “Nas enciclopédias, dicionários e em obras acadêmicas de especialistas, o Pantanal quase sempre é definido como um bioma e sua descrição começa com “uma planície...”. Esta definição aponta para um ambiente natural que interage com os ambientes sociais ou, como alguns afirmam, sofre a ação antrópica: “A visão do Pantanal como uma ambiente natural ignora um conjunto de práticas que construíram o Pantanal, vozes que ficam sufocados por debaixo de uma tábua rasa. O silêncio não apenas ignora, o silêncio é uma violência, não ingênuo ou neutro, mas carregado de intencionalidades, de afirmação de uma autoridade sobre o espaço. Uma autoridade que motiva e legitima espaços.

intencionamos criar aqui a perspectiva de que as relações, os valores, os padrões capitalistas no seu processo de expansão ao atingir o Pantanal, a fez de forma total, completa e brusca. Pelo contrário, já sinalizamos que mesmo com advento *coronelistas*, tendo como referência o capitalismo, a perspectiva de conforto, de padrões de consumo interno, eram permeadas também por uma relação de extrema proximidade dos moradores com o seu universo natural, exigindo um conhecimento local apurado que os possibilitasse a utilização e manejo dos recursos naturais.

Para compreendermos o quanto as relações comerciais mais amplas não atingiram os moradores locais de forma homogênea e total seria pertinente darmos um pouco de nossa atenção as próprias transações comerciais. Tendo isto em mente novamente nos deteremos à importância das atividades realizadas pelos mascates.

Os serviços prestados por estes comerciantes eram, em grande parte, os que não poderiam ser realizados por escravos, empregados contratados das grandes propriedades e homens com muitas posses. As embarcações para o mascate tinham um sentido diferencial, já que exerciam uma dupla função, que ia desde um lugar de trabalho até um ambiente de estadia ao longo de seu trajeto diário. Segundo Steinen (1942: 77):

Uma espécie de barco primitivo se achava na margem do rio. Numa das extremidades dessa embarcação, uma mulher preparava o almoço num fogão pequenino. A tripulação veio tida para a terra. O barco era uma espécie de armazém flutuante, do tipo desses que sobem e descem os rios carregados de toda sorte de mercadoria e que atracam onde quer que haja habitações. São as únicas lojas que muitos habitantes daquela paragem avistam durante o rio. Eles navegam bem pelo rio abaixo, porém rio acima são

Acima da tábua é edificado um conjunto de representações sobre a presença antrópica que age na construção da memória do presente sobre o passado e que fazem emergir as identidade forjadas, paisagens idealizadas e personagens míticos, como o homem pantaneiro, resultado, como os bois e os cavalos de um meio ambiente natural. Memória ancorada no rótulo tradicional que preenche de sentido, homogeneidade e continuidade as lacunas e imprecisões dessa mesma memória” (OLIVEIRA, 2011: 163).

empurrados a zingas pela tripulação, quando não conseguem, o que não é sempre, ser levados a reboque por algum vapor. O de que falamos tinha um pequeno cômodo coberto de zinco; outros o tem com o teto de sapé ou de couro. O rio descia em curvas pelo vasto pantanal de que se separava apenas por uma franja de matas.

Descendo e subindo o rio, dormindo em pleno percurso à luz das estrelas ou nas paragens realizadas nas propriedades, estes negociantes atendiam a um público variado, indo desde pequenos agricultores a grandes fazendeiros e usineiros. Percorrendo cidades e ambientes rurais, se atracando em lugares mais distantes aonde as embarcações a vapor provavelmente jamais iriam, em virtude das condições ambientais, os mascates eram profundos conhecedores da região pantaneira. Uma de suas principais características enquadrava-se em operações comerciais e de troca, que visavam um deslocamento do espaço com equipamentos, utensílios e mantimentos, perante uma produção que tendia para o nível de abastecimento local e, paralelamente, ganhavam dimensões internacionais.

Entre seus aspectos mais relevantes encontrava-se o fato de que o ciclo de sua atividade, enquanto comerciante, nunca se esgotava. O mascate não realizava apenas a venda, mas suas relações se estendiam também para as trocas, isto é, se desdobravam para relações de contraprestação comercial. A cada visita que realizava entre as moradias na extensa área alagável, o mascate poderia desenvolver a função de abastecedor das famílias locais ou, em contrapartida, ser abastecido, já que este negociante entregava mercadorias, assim como buscava outras. Os estoques de seus produtos eram constantemente refeitos e suas atividades reiniciadas. A lógica do seu trabalho girava em torno de lucro gerado em negociações que não preconizavam exclusivamente a circulação monetária, mas também de mercadorias.

Um autor que pode nos ajudar a refletir sobre esse fato é Appadurai (1986), quando afirma que os objetos ao circularem conclamam diversos regimes de valor que permitem variáveis. Ou seja, os regimes modificam ou são diferentes de acordo com o tempo e com o espaço, carregando inúmeros elementos simbólicos e históricos. Em outras palavras, através de um método que preconize observar o trajeto dos objetos, é possível identificar os

significados inscritos nas suas formas, seus usos, sua vida social. Enfim, ao sentido que a sua própria circulação proporciona.

Entretanto, talvez um dos pontos mais interessantes apontados por Appadurai (1986: 41) diz respeito às suas ponderações ao que denomina de “rotas e desvios”: na medida em que o fluxo das coisas, ao mesmo tempo em que exige rotas socialmente reguladas e regulares, dá abertura a desvios motivados.

De fato, por mais que muitos proprietários rurais fixados as margens dos rios navegáveis preconizassem a circulação monetária, fazendo dos seus trabalhadores, “assalariados”, dando prioridade aos padrões capitalistas²³, não

²³ Esse fator pode ser mais facilmente compreendido se pensarmos um pouco sobre a própria noção de temporalidade operada nos latifúndios pantaneiros nas últimas décadas do século XIX: “o tempo industrial”, “moderno”, caracterizado por uma reelaboração em torno da “disciplina do trabalho”. Seguindo esta linha de raciocínio o tempo passa a ser pago, e, portanto, controlado, medido, através da relação patrão/empregado. Ou seja, para o “tempo moderno” que passou a ser praticado na região em estudo; a temporalidade local não estava sob um controle individual, mas sim sob o domínio de seus “senhores”, cuja “labuta” diária era marcada por uma maratona de obrigações rigidamente pré-determinadas e vigiadas. Nas usinas do Pantanal, assim era marcado o tempo de trabalho: “Horário de jornada de trabalho diário nos períodos de safra: 4: 00 hs – Badalavam os sinos: despertar/ – “quebra torto” (café da manhã) feito individualmente, em casa do trabalhador./5:00 hs – Início dos trabalhos/ 9:00 hs – Café com pão: servido a todos os trabalhadores no local do trabalho e oferecido pelo usineiro/11: 00 hs: Almoço – a refeição era feita em casa dos trabalhadores/13: 00 hs- Recomeçam os trabalhos/20: 00 hs Término dos trabalhos- no período de plantio e entre-safras/23:00 hs – Término dos trabalhos por ocasião das safras.” (SIQUEIRA, 70-71). Contudo, há de destacar que entre as comunidades tradicionais a perspectiva temporal estava normalmente associada ao seu meio. De acordo com Thompson (1998: 269) entre os denominados “povos primitivos” a medição do tempo está diretamente relacionada com os processos familiares nos ciclos dos trabalhos ou das tarefas diárias”. Nesse caso, o tempo não é moeda, as atividades diárias empreendidas por cada trabalhador não obedecem a regras de algum patrão com horários específicos e padronizados, tendo cada minuto, cada segundo vigiado e marcado pelo relógio; pelo contrário, o tempo é controlado pelo próprio trabalhador. Estamos aqui tratando do que Thompson define como “tempo da natureza”, que era praticado entre as “sociedades camponesas”, fossem seus membros agricultores, pescadores, caçadores, extrativistas, entre outros. Era esta a temporalidade praticada internamente pelos chamados, externamente, de “ribeirinhos” (BORGES, 2010).

conseguiram estes “senhores” ocasionar transformações tão contundentes a ponto desconstruir completamente os valores internos.

Assim, buscamos neste artigo colaborar com as pesquisas que tentam desvendar os processos capitalistas sem colocar os grupos que tinham um modo de vida tradicional em um ambiente agrário, como grupos consequentemente: passivos, imóveis, defensivos, conservadores, que se enfraqueciam ou fragmentavam diante das forças das relações que lhes eram totalmente externas²⁴.

O que é possível verificar perante os vestígios apontados pela documentação, referente ao Pantanal Norte, é que os moradores internos ressignificaram os acontecimentos externos de acordo com os códigos, regras e moralidades que lhes eram comuns. Por isso a prática da troca – que localmente conclamavam a moralidade da “reciprocidade”, da “solidariedade” e das relações consanguíneas (BORGES, 2010: 145-159) – pode ser entendida como um sinal de que determinados objetos para circularem na região nortepantaneira tinham que levar em conta os valores locais, mesmo que diante de uma nova roupagem. Há de se reiterar também que se para os mascates, “negociantes” e proprietários agrários a circulação de determinados bens tinha como principal objetivo o lucro e, consequentemente, o acúmulo de riquezas, esses requisitos poderiam não ser a prioridade das populações locais²⁵.

²⁴ Partes de nossas análises foram norteadas pelas considerações feitas por Giovanni Levi (2000: 43), que tenciona romper com a ideia de que as forças externas impunham, à “sociedade camponesa” modificações intensas em suas práticas e relações sociais. O que este historiador da economia aponta é que, se por um lado, muitas “sociedades camponesas” sofreram modificações decorrentes de fatores externos que atingiram seus comportamentos diários, por outro, o contrário também ocorreu, ou seja, que estes grupos rurais mudaram até certo ponto face à sociedade externa dominante, não enquanto uma forma de reação ou resistência, mas sim como um caráter estratégico”.

²⁵ Ora vejamos, os próprios minifundiários se quisessem poderiam recorrer a transações comerciais baseados no capital, mas essa prática quando aparece na documentação se apresenta como uma atividade não regular. O viajante Mulhall (1998, p. 39) faz a seguinte observação, quando estava de passagem no Pantanal Norte: “Em uma manhã chegamos num rancho localizado num istmo de terra que estende rio adentro, onde observamos algumas galinhas; o dono, um bom humorado

Bibliografia

- ANZAI, L. C. 1885. *Vida cotidiana na zona rural do município de Goiás (1888-1930)*. Goiânia: UFGO.
- APPADURAI, A. 2008. "Introdução: Mercadorias e a política de valor". In: APPADURAI, A. (ed.). *A vida social das coisas, as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF.
- BORGES, A. C. da S. 2010. *Nas margens da história: meio ambiente, ruralidade e comunidades "ribeirinhas" do Pantanal Norte (1870-1930)*. Editora Tanta Tinta & EdUFMT, Cuiabá: MT.
- BOURDIEU, P. 1995. "Esboço de uma teoria da prática". In: *Sociologia*. São Paulo: Ed. Ática.
- CASTRO, M. I. *Natureza e Sociedade em Mato Grosso (1850-1930)*. Brasília: Tese (Doutorado Desenvolvimento Sustentável) – UBCDS, 2001.
- CASTRO, M. I. e GALETTI, L. G. 1994. "Um Histórico dos Usos da Biodiversidade em Mato Grosso". In: CASTRO, C. F. de A. *Diagnostico do setor Florestal em Mato Grosso*, Brasília: IBAMA/ FUNATURA.
- CERTEAU, M. 1994. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes.

velhinho, com um chapéu de palha e calças de linho, nos vendeu algumas galinhas por poucos dólares. As lanchas têm lugares certos e regulares onde param para se abastecer de lenha e comprar galinhas. No mesmo dia paramos à noite num rancho semelhante daquele já mencionado, e vimos um brasileiro gêmeo daquele de manhã. Um dos passageiros lhe perguntou se ele tinha galinhas para vender, e ele replicou "não, está manhã vocês levaram todas as que eu tinha". Era o mesmo velhinho e o mesmo rancho; só que desta vez ele saiu pelos fundos em vez da frente. Viajamos não sei quantas milhas pelas curvas do rio, e o capitão chegou a recolher um novo estoque de lenha; estávamos somente 50 metros, por terra, do lugar por onde passamos pela manhã". A partir da análise desta pequena descrição de viagem podemos discutir a dinâmica da situação de trabalho, no que tange as relações comerciais postas em prática. Estamos diante de negociações econômicas realizadas pelos "ribeirinhos", com base em moeda estrangeira, já que a galinha comprada pelo viajante foi paga em dólares. É-nos revelado, porém, que esta pequena venda de animais domésticos se dava se forma esporádica.

- CORRÊA, L. S. 1997. A fronteira na história regional: o sul de mato grosso (1870-1920). Tese (Doutorado em História) – São Paulo: USP-FFLCH.
- CORRÊA, W. B. 1995. Coronéis e Bandidos em Mato Grosso (1889-1943). Campo Grande: Ed. UFMS.
- CORRÊA FILHO, V. 1946. Pantanaís Mato-grossenses: devassamento e ocupação. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Biblioteca Geográfico Brasileiro. Série A: "Livros", Publicação, v. 3).
- FREIRE, L. L. 2006. Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica. *Comum*: Rio de Janeiro, vol. 11, n. 26. Disponível no site: <http://www.ifcs.ufrj.br/~lemetro/pesquisadores/Leticia%20de%20Luna%20Freire/latour.pdf>.
- GALETTI, L. da S. G. 2000. Nos Confins da Civilização: sertão, fronteira e identidade sobre as Representações sobre Mato Grosso. Tese (Doutorado em História). São Paulo: FFLCH/USP.
- GINZBURG, C. 1987. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. 3.ed. São Paulo: Companhia de Letras.
- GINZBURG, C. 2002. Relações de força: história, retórica prova. São Paulo: Companhia das Letras.
- GINZBURG, C. 1989. Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOBSBAWM, E. J. 2002. A Era do capital. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LATOUR, Bruno. 1983. "Give me a laboratory and I will raise the world". In: KNORR-CETINA, Karin D.; MULKAY, Michael J. (orgs). *Science Observed*. Beverly Hills: Sage.
- LATOUR, Bruno. 1990. As "visões" do espírito. Uma introdução à antropologia das ciências e das técnicas" (Tradução de J. M. Carvalho de Mello e C. J. Saldanha Machado). In: Publicações didáticas. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ – Programa de Engenharia de Produção, Área de PCT, Publicação Didática 00190.

- LATOUR, Bruno. 2004. "Por uma antropologia do centro" (entrevista do autor à revista). *Mana*, vol. 10, n.2, pp. 397-414.
- LEITÃO, D. K. & MACHADO, R. P. 2010. "Tratar as coisas como fatos sociais: metamorfoses nos estudos cultura material". *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, vol. 15, n. 2,. Disponível no site: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/8237/7166>.
- LEVI, G. 2000. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LUCIDIO, J. A. B. 1991. *Nos Confins do Império: Um Deserto de Homens Povoado por Bois (A Ocupação do Planalto Sul Mato Grosso 1830 a 1870)*. Dissertação (Mestrado) – Niterói: Universidade Federal de Fluminense.
- MILLER, Daniel. 1987. "Introduction". In: *Material culture and mass consumption*. Oxford: Blackwell.
- SAHLINS, M. 1994. *Ilhas da História*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SILVA, C. J. da e SILVA, J. A. F. 1995. *No Ritmo das Águas do Pantanal mato-grossense*. São Paulo: NUPAUB – Núcleo de Apoio a Pesquisa sobre Populações e Áreas Úmidas Brasileiras.
- SIQUEIRA, E. M. 1997. *A ocupação pioneira da região do rio Cuiabá abaixo*. Cuiabá: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso. (Publicações Avulsas, 1).
- THOMPSON, E. P. 1998. *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VIANNA, C. M. & RIBEIRO, M. S. 2009. "Sobre pessoas e coisas: entrevista com Daniel Miller". *Revista Antropologia*, vol. 52, n. 1, São Paulo. Disponível na página eletrônica: http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0034-77012009000100014&script=sci_arttext.
- VOLPATO, L. R. R. 1993. *Cativos do Sertão: Vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850/1888*. Cuiabá: Marco Zero.

Cultura material e narrativa históricas em contextos arqueológicos contemporâneos. “Ciudad Sagrada Quilmes”, Noroeste Argentino

*Frederic Caires Pouget**

Resumo

O texto trata de narrativas contemporâneas feitas por arqueólogos, antropólogos, historiadores e até mesmo pela própria comunidade indígena, sobre a história cultural do patrimônio arqueológico “Ciudad Sagrada Quilmes” (Noroeste Argentino); meu intuito não é apresentar uma receita de bolo de como proceder em campo, mas de mostrar alguns caminhos que podem ser tomados como passo inicial de uma pesquisa que relacione cultura material em território indígena com uma reflexão sobre teoria arqueológica e reflexibilidade, contextualizando o discurso nativo e a formação de uma noção de patrimônio (e as suas disputas políticas em torno deste).

Palavras-chave: Arqueologia, Comunidade Indígena, Cultura Material, Narrativas

* Bacharel em Ciências Sociais pela USP, Mestre em Arqueologia pela USP e Doutorando em História – UNICAMP. Agradeço à FAPESP pelo auxílio pesquisa, através da bolsa de doutorado.

Partindo da constatação de que muitos autores criticaram a relação da antropologia e da arqueologia com o colonialismo praticado no século passado (NOELLI e FERREIRA, 2007; LYDON e RIZVI, 2010; GOLDMAN, 2011; GOODY, 1995), é possível entender a sua pulsão em compreender e controlar os aspectos culturais trazidos no encontro com o outro. Frequentemente estes aspectos coloniais de compreensão do outro nos revelam mais sobre a cultura ocidental da que aquela pretendida pelo seu controle (GOSDEN, 1999).

Atualmente, existe uma angústia por parte dos antropólogos de como tratar metodologicamente o material discursivo (como gravações, diálogos, entrevistas, depoimentos e até panfletos). O mesmo acontece por parte dos arqueólogos. Principalmente na questão das narrativas, o esforço em separar e explicitar a narrativa arqueológica disciplinar da narrativa do interlocutor é algo recente na literatura acadêmica brasileira. Apesar de existir uma literatura profícua no cenário internacional, são poucos os que se preocupam com as questões de tradição oral em contexto com a cultura material – especialmente em contexto indígena.

Existe uma diferença conceitual entre a história oral tratada pela antropologia e a história enquanto disciplina acadêmica. O foco, nesse caso, é analisar as margens, os esquecidos (os vencidos) da grande história (a história oficial). A tradição oral na antropologia não se centra sobre a exclusão, mas sim nos procedimentos da oralidade, nos modos de produção do conhecimento oral, nas próprias concepções de tempo. É importante ressaltar estes aspectos de tratamento disciplinar para se compreender que a arqueologia, por vez, se alia a uma vertente ou outra.

Assim, a tradição oral no aspecto antropológico pode ser vista por algumas chaves interpretativas, como: chave da memória, portanto da história do outro; chave da fala e da palavra; chave da passagem da oralidade para a escrita; e a chave da cultura e patrimônio. Nesta última chave Brown (1998) e Manuela Carneiro da Cunha (2009) fazem algumas reflexões interessantes. Segundo esses autores, num primeiro momento, existe uma reflexão sobre processos, depois existe o trato da tradição oral como produto; o aspecto de produto acabado continua sendo o mais visado pela política de patrimonialização (e, conseqüentemente, pela atuação do arqueólogo em

relatórios de impacto ambiental ou em pesquisas focadas na preservação patrimonial) – o paralelo com um colecionismo revisitado não é coincidência.

Minha intenção neste trabalho é me aprofundar nesta chave; para isso, trago algumas reflexões da arqueologia, em especial, a etnoarqueologia pósprocessual, para uma maior problematização da cultura material no aspecto contemporâneo.

Cabe aqui ressaltar que essa reflexão está centrada no meu caso etnográfico. Ainda que não sejam muito debatidas no Brasil, as reflexões trazidas pelo caso dos índios quilmes no noroeste argentino possibilitam análises relacionais em torno da cultura material e seus contextos subjetivos¹. Assim, é possível colocar em contraste, no exemplo dos Quilmes, não só o registro escrito pretérito (feito pelos cronistas coloniais e as suas subjetividades – os seus vieses interpretativos), mas também o registro escrito e as narrativas contemporâneas (feitos por arqueólogos, antropólogos, historiadores e até mesmo pela própria comunidade indígena, permeada pelas suas próprias subjetividades).

Muito famosa nos bares argentinos, a cerveja Quilmes remete, na verdade, a uma das histórias mais brutais de genocídio indígena ocorrida na Argentina colonial (período que se estende desde o desembarque nas costas do Rio da Prata de Juan de Solís, em 1516, até a criação das Províncias Unidas do Rio da Prata, em 1810). O grupo indígena Quilmes sofreu durante o período colonial um quase extermínio (ou total se verificarmos o senso comum argentino que, até hoje, considera aos índios como extintos), tendo as poucas famílias restantes obrigadas a se mudarem da sua cidade sagrada nos vales andinos para uma futura vila próxima a Capital Federal, a, aproximadamente, 20 km de distância. Hoje, Quilmes é uma cidade que faz parte da Grande Buenos Aires e empresta o seu nome à cerveja mais popular da Argentina, onde está instalada sua fábrica.

¹ Essa ideia de subjetividade se baseia na perspectiva foucaultiana de história; um excelente trabalho sobre esse tema pode ser visto na tese de doutorado de Alexandre Filordi de Carvalho, "Historia e Subjetividade no Pensamento de Michel Foucault", 2007, Universidade de São Paulo-USP.

No entanto, os Quilmes não desapareceram. Em um processo de tomada de consciência política por parte dos seus descendentes, eles tomaram para si – literalmente – sua herança histórica. As famosas “Ruínas de Quilmes”, marco do turismo arqueológico argentino, passaram a ser controladas pela comunidade indígena em 2008 e foram, então, ressignificadas como Ciudad Sagrada Quilmes, à revelia de arqueólogos, antropólogos e agentes governamentais e turísticos.

Detalhando um pouco estes processos, em 1977, durante a ditadura militar argentina, foi realizado um plano de manejo turístico que recebeu a colaboração de alguns acadêmicos da Universidade de Buenos Aires para a reconstrução da “*Ruínas de Quilmes*” como atrativo turístico da região dos Vales Cachaquies; tudo isso feito no espírito nacionalista do “*Proceso de Reorganizacion Nacional*” (SOSA, 2007), que valorizava grandes momentos da história colonial, mas que também tinha o intuito de fornecer elementos turísticos para a Copa de 1978. Os critérios de manejo patrimoniais foram concebidos à revelia dos padrões internacionais, e a precária estrutura turística (um museu pequeno e um café) logo foi abandonada.

Depois de duas décadas, e já instaurada a democracia, é realizada uma licitação para o manejo do sítio. Ou seja, é feita a sua ‘privatização’, à revelia de interesses locais ou de opiniões dos próprios Quilmes. Assim, o empresário e artesão Hector Cruz, “vencendo” a licitação, se encarrega de expandir as obras de infraestrutura com a instalação de um grande local de venda de artesanatos (decorrentes da exploração da mão-de-obra local) e a construção de um grande hotel, com direito a piscina e restaurante, que imediatamente se torna um dos pontos turísticos mais visitados da província.

Gerada a exploração comercial sobre a sua herança cultural, a Comunidade Indígena de Quilmes (CIQ) organiza-se politicamente durante as últimas décadas, tendo como bandeira a sua visibilidade étnica – contrariando a perspectiva de desaparecimento, provocada principalmente pelo mito das “Ruínas de Quilmes” – e o reconhecimento territorial. E, por fim, em 2007-2008 decidem expulsar a iniciativa privada da gestão do seu patrimônio cultural, ou seja, a CIQ toma para si a gestão do sítio arqueológico e o renomeia, de forma paradigmática, de “Ciudad Sagrada de Quilmes”. Entretanto, os conflitos políticos permanecem, principalmente, em relação

à Secretaria de Turismo da província de Tucuman, que não aceita um acordo territorial com a comunidade.

Arqueologia e tradição oral

O desenvolvimento do pensamento arqueológico começa com o gabinete de curiosidades das realézas europeias, do agrupamento de artefatos marcados pelo seu caráter exótico e reunião das crônicas do descobrimento, como o realizado por Hans Staden, Soares de Souza, André Thevet e Fernão Cardin. O iluminismo forneceu as bases para o impulso de cientificidade da arqueologia, que entra no começo do século XX em seu período descritivo. Nesse período foi elaborada uma análise tipológica, com o objetivo de formular sínteses regionais de ordenação de dados, com um determinado foco espacial-temporal e uma perspectiva histórica direta (TRIGGER, 2004).

Um pouco mais adiante, já no momento de formação da arqueologia enquanto ciência moderna, no contexto sul-americano, Julian Steward, no seu *Handbook of South Americans Indians*, trabalha na chave da Ecologia Cultural, de fatores ambientais na mudança cultural; tal vertente teórica também tem repercussões na arqueologia, principalmente nos trabalhos de Betty Meggers (1971; 1990) e Ana Roosevelt (1989). Vale ressaltar que esses trabalhos se voltaram para aspectos funcionais ou ecológicos, deixando de lado aspectos cognitivos e simbólicos das sociedades estudadas, mas ao mesmo tempo eles forneceram uma base de dados inicial para futuras pesquisas. Nesse contexto, as informações orais em campo, até então, eram apenas consideradas como indicativos de possíveis sítios. É com Lewis Binford (1978; 1991) que a tradição oral passa a ter maior importância (mesmo que o foco ainda não seja sobre narrativas) nas análises arqueológicas; em especial no desenvolvimento da etnoarqueologia. A etnoarqueologia trabalha junto a sociedades contemporâneas, testando hipóteses sobre a cultura material e o comportamento social simbólico, numa tentativa de estabelecer analogias diretas ou indiretas sobre o uso do espaço e, portanto, de criar modelos gerais de ocupação do território e processos de produção da cultura material. É o que alguns chamam de *Living Archaeology*, no propósito de estabelecer

uma observação participante arqueologicamente orientada. Mas é só recentemente que uma abordagem mais antropológica foi e está sendo utilizada nos trabalhos de etnoarqueologia.²

O artigo de Fabíola Andréa Silva (2002), por exemplo, “Mito e Arqueologia: A interpretação Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu – Para”³, mostra que não é apenas o arqueólogo que faz a interpretação dos vestígios do passado, mas também as comunidades indígenas fazem esta narrativa associada a sua cosmologia. A autora lembra também que a formulação da pré-história regional passa pela memória indígena de seus antepassados e, no caso dos Asurinís, eles ainda preservam na memória cultural técnicas do uso do material lítico e cerâmico, mesmo após o contato e a introdução de materiais industrializados.

O mesmo caso pode ser visto na arqueologia norte-americana com Robert Layton (1994), e na coletânea de artigos organizada por ele “Who Needs The Past?”, que mostra que o interesse pelo passado, ao discutir como o acesso a este é mais amplo do que os círculos acadêmicos. São as comunidades locais, onde os vestígios arqueológicos são encontrados, e que se interessam cada vez mais pelo conhecimento arqueológico, não só para uma narrativa própria do seu passado, mas inclusive como instrumento político.

Assim, na etnoarqueologia é especialmente interessante a noção de tempo embutido no discurso, nas narrativas da Tradição Oral. Na verdade, a concepção de tempo êmica é algo muito recente nas análises arqueológicas. Discutir a natureza do tempo em um determinado contexto tradicional é importante para reflexões sobre ancestralidade, concepção de história, a instabilidade e fluidez de fronteiras temporais e o esquecimento (no sentido da seleção de memória a ser transmitida) que são condições para a invenção

² Para um mapeamento sobre o desenvolvimento da etnoarqueologia no Brasil, vide o artigo “A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas”, de Fabíola Andréa Silva, em *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, vol., 4 n.1, Belém, Jan./Apr. 2009.

³ *Horizontes Antropológicos*, ano 8, n. 18, p. 175-187.

da tradição. Invenção, esta, que tem reflexo na cultura material local e nos processos de transformação da cultura material.

Nesse sentido, um outro conceito chave da arqueologia é a 'tradição'. Mas, existe uma "tradição"? Quando ela aparece? Se partirmos do princípio de que a tradição aparece quando desaparece (LENCLUD, 1994), então isso nos incita a uma reflexão sobre a produção da tradição, considerando que ela pode ser dinamicamente transformada, esquecida e até inventada, mas mais do que isso, ela é um momento de construção do conhecimento. É a participação das comunidades portadoras de tradição nos processos de construção do conhecimento é o que se considera hoje como processo de patrimonilização. Aparecem, assim, programas de construção de conhecimentos que alguns decretam existir, sem que houvesse consciência previa da comunidade sobre esses processos. Assim, muitas vezes essas tradições neste processo só podem existir se forem escritas, inventariadas, registradas; para existirem precisam ser sistematizadas. Neste ponto de vista existe uma apropriação de instrumentos científicos em programas governamentais e até empresariais (notadamente a arqueologia de contrato). O próprio IPHAN adota a política de registro do patrimônio imaterial com a metodologia de registro do patrimônio material e, segundo esta lógica, portando, se este não está registrado no IPHAN, não existe. Tal perspectiva permite inclusive compreender a existência de uma preocupação de se inventariar tradições que estariam se perdendo, o que é um reflexo do *Pessimismo Sentimental* da perda da cultura, tal como formulado por Sahlins (1997).

Narrativas em torno da cultura material arqueológica

Desta maneira, a tradição oral de comunidades indígenas deve ser levada em consideração na análise do patrimônio cultural dessas áreas, já que, mesmo que os registros arqueológicos apontem para uma cultura totalmente diferenciada, as populações locais possuem uma interpretação sobre esses vestígios. E essa interpretação, além de ser uma via de acesso à cosmogonia, faz parte da sociabilidade local, cria sentido e dá ordem no

aspecto lógico – na sua percepção de mundo. Talvez esta seja uma das formas de abordar questões mais complexas. Dominique Tilkin Gallois (1994) demonstra em seu livro esta perspectiva, o patrimônio histórico local é reintegrado na perspectiva Waiãpi segundo a sua ótica sociocosmológica.

Um outro aspecto que pode ser verificado é na compreensão da cultura material no cotidiano da pesquisa etnográfica que se pode inferir sobre a construção da identidade étnica, já que ela articula a percepção material com a memória cultural. *Lembrando que em campo, na experiência etnográfica, alguns conceitos chaves da cultura material na leitura arqueológica são questionados, como o conceito de ancestralidade feito por Anne Christinne Taylor (1998).*

Pair ailleurs, lês restes archaeologique qui jonchent l'habitat jivaro ne sont jamais attribués à des ancêtre mais à des êtres mythiques dits iwianch, géants cannibales sans rapport avec l'humanite presente. Lês tribus jivaro disparues — quón connait par lês archives — n'apparaissent enfin qu'en de brève et rarissimes épiphanies, sous lês espèces de guerriers splendidement vêtus, marchant à l'envers et parlant em sifflant, qui s'évanouissent au moindre soupçon de présence humaine de témoi contemporain. TAYLOR (1998:03)

O caso quilmes, também, é bem elucidativo neste aspecto; ainda que siga em um sentido de afirmação étnica, observemos isto através de um relato indígena local:

Estamos parados sobre antiguas viviendas. Los fechados más antiguos datan de 800 DC muchos siglos antes de la llegada de los incas a los valles calchaquíes. (...) Esta parte de la Ciudad Sagrada ha sido reconstruida y arqueólogos importantes han criticado el modo que se ha reconstruido y ahí está nuestra duda también hasta qué punto esta reconstrucción refleja la realidad de este lugar, si realmente ha sido así y bueno, desde mi posición de indígena no necesitamos explicarnos todo; a veces con saber que en este lugar han sido felices y también han sufrido nuestros ancestros; eso llena el

corazón, llena las inquietudes que uno pueda tener y también el hecho de que... de que esa transmisión oral en muchas partes se ha roto, desde nuestros ancestros a nosotros nos deja muchas dudas no? Entonces ante la duda este... uno acepta, o sea acepta y... me quedo en esta posición de... no todo lo tengo que explicar, no todo tiene una explicación... porque a veces los científicos en el intento de dar una explicación cometen muchas equivocaciones, muchos errores. Mucha de esa información de la vida cotidiana no ha quedado porque ese encuentro fue tan brusco. (Relato de uma integrante da CIQ, Documental Quilmes por los Quilmes, 2008 apud Karina Bidaseca e Santiago Ruggero, 2009)

Ao analisarmos um pouco mais a história cultural deste patrimônio arqueológico, podemos compreender o porquê da desconfiança em explicações interpretativas geradas por cientistas historiadores. O começo do século passado foi o período de florescimento da arqueologia argentina, graças ao apoio governamental (POLITIS, 1995). O célebre antropólogo argentino Juan Ambrosetti (1897) foi o primeiro cientista a estudar de forma sistemática a “antiga cidade quilmes”, desenvolvendo de forma pioneira a pesquisa estratigráfica.

Algumas considerações sobre esta fase pioneira das pesquisas científicas devem ser feitas. Alguns autores como Oscar Moro-Abadia (2006) consideram que a história da arqueologia feita até 1980 se expressa como uma forma de discurso colonial – isso se considerarmos que o seu *modus operandi* internalista, que define a história como ciência em termos de evolução linear de ideias, ou seja, ‘contexto’ (econômico, político ou relacionado a instituições religiosas), não é especialmente importante para explicar a evolução da ciência. Nesse sentido é que abordagens “externalistas” tomam forma, justamente para elaborar uma história crítica da arqueologia que engloba o caráter social, político e econômico envolvidos na prática da mesma, em que é possível explorar a própria subjetividade da disciplina (JENKINS, 2001).

Assim, os estudos pós-coloniais oferecem uma ampla variedade de posições teóricas, ideias e categorias que nos ajudam a pensar os impactos das forças colonialistas e seus efeitos no que se refere à prática arqueológica.

Dessa maneira, citando Politis, Moro Abadia exemplifica o nosso contexto argentino:

In Argentina, for example, between 1879 and 1881, the national government sent several military expeditions to the enormous Pampas and Patagonia territories, as part of the so-called 'Conquest of the Desert', to areas that were inhabited by Mapuche and Tehuelche indigenous people. Some scientists accompanied these expeditions and collected archaeological and ethnographic material, as well as the heads of dead indigenous people, for bio- anthropological studies. Following military conquests, the British developed a rail network across these territories, centered around Buenos Aires, and the La Plata Museum (one of the largest museums in South America) was constructed to store and exhibit the recent achievements of the government and the scientists (POLITIS, 1995: 199)⁴.

Entre os Quilmes, podemos ver os efeitos dessa arqueologia colonialista, principalmente na formação de coleções arqueológicas feitas por arqueólogos amadores, e que chegam a ser institucionalizadas por autoridades municipais e provinciais, como é o caso do Museu de Arqueologia e História Cachaqui, na cidade de Cafayate, localizada próxima a "Ciudad Sagrada Quilmes" (província de Salta). Ou pela reconstrução de parte do sítio feito sob auspícios de uma política mais turística do que científica (SOSA, 2007).

E, atualmente, ainda podemos verificar atitudes consideradas colonialistas das autoridades locais quando verificamos que o *site* oficial da província de Tucuman insiste ressaltar o sítio arqueológico como *Ruina de Quilmes* – e não *Ciudad Sagrada* – como atrativo turístico da região, mascarando a existência dos Quilmes no local (<http://www.tucumanturismo.gov.ar>. Acesso em: 26/07/2010).

Assim, a intervenção direta do Estado nacional sobre o sítio arqueológico ocorre entre os anos de 1977 e 1980, com a participação

⁴ Atualmente, o Museu de La Plata sofre constantes reivindicações – algumas contempladas por parte de certas etnias indígenas para a devolução dos restos humanos vinculados aos seus ancestrais.

acadêmica, através do Instituto de Tilcara da Universidade de Buenos Aires (PELISSERO e DIFRIERI, 1981), e que gera um interessante paradoxo. Temos, portanto, a valorização de um monumento arqueológico – fruto de um extermínio genocida – construído como símbolo de uma grandeza nacionalista⁵.

No caso específico da reconstrução das *Ruínas Quilmes*, apesar do destaque dado ao grupo Quilmes (como entidade étnica extinta), tanto a comunidade local como pesquisadores acadêmicos acusam o processo gerenciado pelo Estado ditatorial argentino de ter sido acompanhado por péssimas pesquisas científicas e de saques e roubos de peças arqueológicas (ENDERE e CURTONI, 2003). Uma pergunta, todavia, permanece: que grupo Quilmes era interessante para o Estado ditatorial argentino? Quais foram as memórias silenciadas ou destacadas neste processo narrativo? Como a História e a Arqueologia, de acordo com seus contextos específicos, construíram Quilmes?

É marcante o descaso das autoridades públicas *vis-à-vis* a importância do sítio, já que tal empreendimento foi construído sobre a antiga praça comunal, sem nenhum estudo – até hoje – dos impactos arqueológicos produzidos.

Contrariando a perspectiva de desaparecimento, provocada pelo mito das “Ruínas de Quilmes”, a CIQ toma para si a responsabilidade de gestão do sítio arqueológico e o renomeia, de forma paradigmática, de “Ciudad Sagrada de Quilmes”.

Tal movimento, vale lembrar, acontece em diversos lugares do mundo. Nesse sentido, contribuições teóricas importantes a respeito da prática arqueológica e das alteridades indígenas foram feitas por autores como Robert Layton (1994a, 1994b), Bond e Gilliam (1994), Watkins (2000), Torrence e Clark (2000), Smith e Wobst (2005), Funari et al. (2005), mostrando que o interesse pelo passado e o acesso a este é mais amplo do que os círculos acadêmicos.

⁵ É importante ressaltar, assim, que este momento da história argentina está marcado pela política de terrorismo de Estado, caracterizada pela perseguição a intelectuais e cooptação de pesquisas universitárias alinhadas a políticas nacionais, ponto comum em diversos governos totalitários da América do Sul.

Do mesmo modo, coloca-se a questão política do controle dos processos de escavação, dos sítios arqueológicos em área indígena e até mesmo do destino e controle dos artefatos encontrados. Tudo isto relacionado a questões de identidade, territorialidade, patrimônio, fluxo comercial e turístico, e a questão sociológica clássica do “conhecimento para quem?”⁶.

Nesse sentido, existe uma contribuição de grande importância que é feito da Arqueologia pós-processual, principalmente no que se refere aos elementos constitutivos desta área de pesquisa. Por exemplo, não só no caso Quilmes, mas também em outras etnias norte-americanas (MCGUIRE, 2004), a cultura material não é encarada como herança cultural constitutiva de um Estado nacional, mas vista, principalmente, sob uma ótica cultural relacionada à sua própria identidade (e a sua subjetividade) – novamente o conceito antropológico-político de *visibilidade* é que dá o tom das narrativas interpretativas.

É neste sentido que a experiência da CIQ tem uma importância paradigmática, já que articula processos tão dispares (ao menos a primeira vista) como reconhecimento identitário, territorialização, memória histórica, controle arqueológico-turístico.

Durante a alta temporada turística, com cerca de 200 visitantes diários, a comunidade local organiza as próprias visitas nas ruínas arqueológicas – Ciudad Sagrada Quilmes – com guias indígenas que passam a fazer a mediação entre público e a comunidade, ao menos no ponto sobre reinterpretação histórica da sua cultura material. É nesse encontro cultural de ‘empoderamento (Empowerment) indígena’, que se questiona a história e em especial a arqueologia, como instrumentalização política e legitimidade cultural.

Disso resulta o interesse da população indígena sobre o tema de ‘patrimônio’, ampliando, assim, a sua definição. Ele se torna histórico e apoiado em múltiplas visões de mundo. Ou seja, de uma percepção de

⁶ Novamente, o que se impõe na agenda acadêmica é a discussão de categorias de análises etnocêntricas e o uso destas, que podem criar vieses na interpretação arqueológica, como nos lembra Ian Hodder (1988).

comunidade imaginada, de uma nação imaginada e compartilhada subjetivamente pelos seus membros (ANDERSON, 1983; GLADYSON, 2005). Para uma visão indígena de reflexão sobre um tempo desigual e heterogêneo. O que se demonstra muito elucidativo quando refletimos sobre as memórias dolorosas vinculadas no campo etnográfico pelos Quilmes, especialmente pelos guias turísticos que fazem a mediação com público (o cerco espanhol, o êxodo forçado, a violência dos *terratenedores*, o saqueio cultural etc.), para constituição de uma noção de identidade, uma noção de sujeito frente a memórias subjetivas de história.

O reconhecimento do interesse da CIQ pela arqueologia não significa que a comunidade busca na arqueologia as repostas de sentido histórico (a verdade histórica – Jenkins, 2001), mas que arqueologia pode ajudar a ler seus propósitos e expectativas – os usos políticos subjetivos da arqueologia (FUNARI, 2007: 28).

É através da rede discursiva – decorrente da agência humana – que é possível perceber os diversos elementos históricos e processos sociais envolvidos com a constituição da *Ciudad Sagrada Quilmes*, tanto em termos contemporâneos quanto a uma antiguidade histórica colonial e até mesmo incaica. Afinal, o caco cerâmico ou aquela pedra lascada, não se referem apenas a um processo de representação arqueológica passada, mas também são formados pela representação trazida tanto pelo arqueólogo contemporâneo – marcado pelo seu viés político do presente (HOLTORF, 2006; 2002) – quanto pelos guias turísticos indígenas da *Ciudad Sagrada*, com uma interpretação muito própria sobre seu passado.

Conclusão

Em território Indígena é justamente a dimensão subjetiva que deve ser focada na interpretação da dupla dinâmica da cultura material (de identidade e alteridade). Claro que análises morfológicas, fisiográficas, de trânsito, de topografia e visualização são importantes, mas desconsiderar o aspecto subjetivo é um erro gravíssimo, já que a interação com outro é possível e deve ser feita. Assim, uma outra dimensão de cultural material

deveria ser apresentada ao pesquisador, e esta deve ser explicitada nos relatórios de pesquisa. Dimensão esta que, de certa forma, é uma orientação da própria UNESCO⁷ quando trata de patrimônio cultural imaterial, da possibilidade das próprias comunidades identificarem e gerirem seu patrimônio. Mais do que isso, deve ser colocada em contexto a própria produção de patrimônio, lembrando que essa categoria (patrimônio) é algo recente e estranho à cosmologia nativa, que se apropria do termo nas suas reivindicações políticas e sociais. Nesse sentido, como abordar a relação de uma comunidade com a sua produção cultural e o que essa comunidade considera produção cultural e a cultura que vem de fora (“cultura”⁸)?

A construção de conhecimento por uma cultura e transposição para outra pode ser chamada de tradução, mas deveria ser considerada como um diálogo; complexificando, assim, a noção do antropólogo (e do arqueólogo, o caso específico que nos interessa neste trabalho) como mediador, tradutor, de uma cultura. As estratégias de construção de conhecimento da cultura acadêmica ocidental não são as mesmas que de outras culturas e, algumas vezes, o trabalho do antropólogo encarado como mediador de uma cultura não leva em consideração essa diferença (o mesmo vale para a arqueologia em alguns trabalhos pós-modernos, sob o signo de uma Arqueologia Pública).

Cabe, assim, aos arqueólogos que trabalham em território indígena uma tarefa dupla. Ou seja, além da pesquisa arqueológica de fato, estes devem conseguir pesquisar corretamente o que é a construção de conhecimento em uma determinada cultura e explicitar essa construção. E diria o mesmo em relação a antropólogos que se deparam com uma cultura material arqueológica em território indígena, a de explicitar a dupla visão em torno deste material – a científica e a indígena (POUGET, 2010).

Assim, se nos propomos a trabalhar com questões metodológicas, temos que lembrar que a escrita tem reflexibilidade na pesquisa (STRATHERN, 2006). Explicando os procedimentos (teoria), conseguimos desenvolver o conhecimento além do impacto positivo nas políticas públicas.

⁷ Convenção Para A Salvaguarda Do Patrimônio Cultural Imaterial, 2003 <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>. Acesso em fevereiro de 2012.

⁸ Lembrando a definição de cultura com aspas de Manuela Carneiro da Cunha (2009).

Enfim, o meu intuito não era de apresentar uma receita de bolo de como proceder em campo, mas de mostrar alguns caminhos que podem ser tomados como passo inicial de uma pesquisa que relacione cultura material em território indígena com uma reflexão sobre teoria arqueológica e reflexibilidade (no caso, da etnoarqueologia), contextualizando o discurso nativo e a formação do patrimônio.

Bibliografia

- AMBROSETTI, J. 1897. "La Antigua ciudad de Quilmes (valle Calchaqui)". *Boletín Instituto Geografía Argentino* 17, p. 33-70.
- ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BIDASECA, K. RUGGERO, S. 2009. *Quilmes, o el ominoso retorno a la re-presentacion hacia Occidente*. VIII Reunión de Antropólogos del MERCOSUL. Disponível em: <http://www.ram2009.unsam.edu.ar/>
- BINFORD, L.R. 1978. *Nunamiut Ethnoarchaeology*. Nova York: Academic Press.
- BINFORD, L.R. 1991. *Em Busca do Passado*. s.l.: Europa-América.
- BROWN, M. 1998. "Can Culture Be Copyrighted?". *Current Anthropology*, vol. 39, n. 2, p. 193-222.
- BOND, G. C.; GILLIAM, A. (eds.) 1994. *Social Construction of the Past*. Londres: Routledge.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- ENDERE, M. L e CURTONI, R. 2003. "Patrimonio, arqueología y participación: Acerca de la noción de paisaje". In: *Análisis, interpretación y Gestión en la Arqueología de Sudamérica. Serie Teórica N° 2*. Olavarría: Incuapa.

- FUNARI, P. P. A. et al. (eds.). 2005. *Global archaeological theory: contextual voices and contemporary thoughts*. Nova York: Kluwer Academic/Plenum.
- FUNARI, P. P. A. 2007. *Arqueologia e Patrimônio*. Erechim: Habilis.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1994. *Mairi Revisitada. A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- GLADYSON, J.S. 2005. "A Antiguidade Romana e a Desconstrução das Identidades Nacionais". In: FUNARI, P. P. A.; ORSER, C.E.; SCHIAVETTO, S. N. O. *Identidades, Discursos e Poder: Estudos de Arqueologia Contemporânea*. São Paulo: Annablume/FAPESP.
- GOODY, Jack. 1995. *The expansive moment: anthropology in Britain and Africa 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLDMAN, Márcio. 2011. "O fim da antropologia". *Novos estudos - CEBRAP* [online], n.89, p. 195-211.
- GOSDEN, Chris. 1999. *Anthropology and archaeology: a changing relationship*. Londres: Routledge.
- HODDER, I. 1988. *Interpretacion en Arqueologia*. Barcelona: Editorial Critica.
- HOLTORF, C. 2006. "Studying Archaeological Fieldwork in the Field". In: EDGEWORTH, M. (ed.). *Ethnographies of Archaeological Practice*. Lanham: Altamira Press.
- HOLTORF, C. 2002. "Notes on the life history of a pot sherd". *Journal of Material Culture*, vol. 7, n. 1, p. 49-71.
- JENKINS, Keith. 2001. *A história repensada*. São Paulo: Contexto.
- LENCLUD, G. 1994. "Qu'est ce que la tradition?". In : DETIENNE, M (org.). *Transcrire les mythologies*. Paris : Albin Michel.
- LAYTON, Robet. 1994. *Who needs the past? Indigenous values and archaeology*. Londres: Routledge.
- LYDON, J. and RIZVI, U. (eds.). 2010. *Handbook of Postcolonial Archaeology*. Walnut Creek: Left Coast Press.

- MCGUIRE, R. 2004. "Contested Pasts: Archaeology and Native Americans". In: MESKELL, L. e PREUCEL, R.W. (eds.). *A companion to Social Archaeology*. Oxford: Blackwell.
- MEGGERS, Betty. 1971. *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- MEGGERS, Betty. 1990. "Reconstrução do Comportamento Locacional Pré-Histórico na Amazônia". *Boletim do museu Paraense Emilio Goeldi*, Ns, Antropologia, vol.6, n. 2, p. 183-203.
- MORO-ABADÍA, O. 2006. "The History of Archaeology as a 'Colonial Discourse'". *Bulletin of the History of Archaeology*, vol 16, n. 2, p. 4-17.
- NOELLI, F. S.; FERREIRA, L. M. 2007. "A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira". *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, v. 14, n. 4, p. 1239-1264.
- OLIVIER, L. A. 2005. "Arqueologia do 3 Reich e a França". In: FUNARI, P. P. A.; ORSER, C.E.; SCHIAVETTO, S. N. O. *Identidades, Discursos e Poder: Estudos de Arqueologia Contemporânea*. São Paulo: Annablume/FAPESP.
- PELISSERO, N; DIFRIERI, H. 1981. *Quilmes. Arqueología y Etnohistória de una ciudad prehispánica*. San Miguel de Tucumán: Universidad de Buenos Aires.
- POLITIS, G. 1995. "The Socio politics of The Development of Archaeology in Hispanic South America". In: *Theory in Archaeology: a world perspective*, Ucko PJ, Londres: Routledge.
- POUGET, Frederic. 2010. *Práticas Arqueológicas e Alteridades Indígenas*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo – USP.
- ROOSELVT, A. C. 1989. "Resource Management in Amazonia Before the Conquest: Beyond Ethnographic Projection". In: POSEY, D. A. e BALÉE, W. (eds.). *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*. Nova York: New York Botanical Garden Pr Dep.

- SAHLINS, M. 1997. "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção". Parte I. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 74-73.
- STEWART, Julian. 1948. *Handbook of south American Indians*. J. Washigton, Dc: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin 143, Vol.3.
- STRATHERN, M. 2006. *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Unicamp.
- SILVA, Fabíola A. 2009. "A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas". In: *Boletim do Museu Emílio Goeldi*, Ciências Humanas, Belém, v. 4, n. 1, p. 27-37, jan.- abr.
- SILVA, Fabiola Andréa. 2002. "Mito e Arqueologia: A interpretação Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu- Para". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p 175-187.
- SMITH, C.; WOBST, H. C. 2005. *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. Londres: Routledge.
- SOSA, J. 2007. "Ruínas" de Quilmes. *História de un despropósito*. Disponível em: <http://argentina.indymedia.org/uploads/2008/01/kilmes.pdf>
- TAYLOR, Anne Chistine. 1998. "L'oubli des morts et la mémoire des meurtres: expériences de l'histoire chez les Jivaro". *Terrain*, 28.
- TORRENCE, R.; CLARKE, A. 2000. *The archaeology of difference: negotiating cross-cultural engagements in Oceania*. Londres: Routledge.
- TRIGGER, B. 2004. *História do pensamento arqueológico*. São Paulo: Ed. Odysseus.
- WATKINS, Joe. 2000. *Indigenous archaeology: American Indian values and scientific practice*. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.

O Território Quilombola enquanto um Patrimônio-Ritual: "bom para pensar e bom para comer"

*Carlos Eduardo Marques**

Resumo

O ensaio abaixo discorre sobre um tema desafiador e afectivo (contagante): a divisão representações sociais / relações sociais. O que nos anima neste ensaio é a necessidade de pensarmos os limites da divisão representação / relação social. De um modo bastante intuitivo intenciona-se recuperar a paixão de sempre pelo texto Maussiano e sua tentativa de superação desta divisão limitante¹. Sugere-se a análise do Ritual como uma possibilidade para a superação desta divisão empobrecedora; mais precisamente, o ritual toma a forma de um território Patrimônio-Ritual. O que anima a reflexão aqui apresentada são as inquietações teóricas, surgidas por ocasião da realização de duas etnografias no âmbito de dois relatórios antropológicos para delimitação territorial de duas comunidades quilombolas nos Vales do Jequitinhonha e Mucuri mineiro.

Palavras-chave: Patrimônio, Quilombola, Ritual, Território

* Doutorando em ANTROPOLOGIA pela UNICAMP, com auxílio da CAPES. Professor da Faculdade de Ciências Jurídicas da FEVALE/UEMG (em licença). Membro do Núcleo de Estudos em Populações Quilombolas e Tradicionais da UFMG (NUQ/UFMG). Membro do Observatório da Justiça Brasileira OJB CES-AL.

¹ A respeito de Mauss, vários textos e ensaios deste autor retomam este tema. Sugere-se a leitura do livro Antropologia e Sociologia, uma coletânea bastante significativa do ponto aqui tratado. Malinowski é outra referência, mas neste texto pouco irá se explorar da vertente aberta por este autor. Aqui referências são Os Argonautas do Pacífico Ocidental; Ciência, Magia e Religião; Coral Gardens. Outra possível leitura nesta linha é Bateson em seu texto clássico Naven.

Algumas palavras sobre a categoria Patrimônio

A categoria patrimônio tem muitos significados e significações. Em nosso dia a dia, utilizamo-la nos mais diferentes contextos, sejam eles de caráter jurídico, econômico, social, arquitetônico, cultural, ecológico, genético, moral, religioso, mágico, estético, fisiológico, dentre outros. Enquanto categoria explicativa surge na Antiguidade, tendo como característica ser individual, patriarcal e ligado à aristocracia. É somente na Idade Média que ela torna-se pública, porquanto com o cristianismo os sentimentos religiosos foram compartilhados como valores sociais (FUNARI e PELEGRINI, 2006).

Enquanto um gênero cultural, nas sociedades ocidentais modernas, a categoria patrimônio - desde fins do século XVIII até o século XX - se confunde com as práticas de “preservação histórica”. O patrimônio adjetivado de cultural se liga as práticas de identificação, coleta, restauração e preservação de objetos culturais em que as diferentes modalidades de objetos e sujeitos, na forma de coleções, apropriadas a princípio individualmente e mais tarde dispostas nos museus e em instituições similares, são aceitos com o propósito de representar categorias sociais e culturais. Segundo Gonçalves (1996) essas práticas de colecionamento e exposição respondem ao desafio de salvar esses objetos - ao que acrescentamos sujeitos - do desaparecimento, uma vez que são imaginados como representativos de uma “cultura” ou “tradição” considerada em risco pela relação com a sociedade industrial, transformando-os apenas em coleções representativas e significativas (fetiches ideológicos no sentido adotado pelos marxistas) de um determinado contexto.

As práticas de “preservação histórica” são vistas em geral como uma forma de se preservar - portanto por um viés salvacionista - qualquer objeto cultural que se encontra em um processo inexorável de destruição, em que valores, instituições e objetos associados a uma “cultura”, “tradição”, “identidade” ou “memória” de um grupo, de um local, ou mesmo nacional, tendem a se perder. Aquilo que Sahlins (1997) apontou corretamente como um Pessimismo Sentimental comum a certo pensamento ocidental. Torna-se desnecessário lembrar que a antropologia originalmente partilhava com as teorias colonialistas a mesma crença na inexorabilidade do progresso, ainda que eventualmente lamentasse alguns destes progressos.

É em relação a essa concepção dominante de “preservação histórica” que este ensaio visa levantar questões e realizar algumas discussões, como por exemplo, o fato de que, como nos sugere Handler (1984; 1988), os processos de invenção de “culturas” e “tradições” serem fruto de uma “objetificação cultural” que, para Whorf (1978), “refere-se à tendência da lógica cultural ocidental a imaginar fenômenos não materiais (como o tempo) como se fosse algo concreto, objetos físicos existentes”. Handler, em sua crítica, nos permite apontar como o pensamento ocidental tende a buscar pela autenticidade e, nesta procura, é necessário a negação do processualismo dos fenômenos culturais. As práticas de “preservação histórica” tendem a uma política de Nação, no sentido de que dialoga com aquilo que chamamos de identidade. Um diálogo em termos de identidade não é em si mesmo negativo, poder-se-ia mesmo dizer, ao contrário, tratar-se de um dos efeitos positivos da prática patrimonial cultural. A questão que se coloca aqui foi exposta por Stewart (1984: 165) de forma precisa: o que se deve combater é a essencialização que ela considera como uma representação reificadora; em que “uma ilusão de uma relação entre as coisas toma o lugar de uma relação social”. Propomo-nos a pensar o Território Quilombola de modo diverso: ele é patrimônio na medida em que é categoria histórica não teleológica e, por isto mesmo, contingente e sincrética, portanto não *monista* e muito menos unilinear em uma relação espaço-temporal na qual a dimensão do *afecto* não se apaga. *O território é patrimônio não porque essencializa mas porque processualiza e experiencializa o mundo. O território Patrimônio é o loci de uma memória histórico-cultural, mas a memória, ao contrário do que crê certo monismo ocidental, aponta também para o futuro e não somente para o passado, e comunica principalmente sobre o nosso momento presente e sua transitoriedade.*

O fenômeno cultural e seus signos não são e nem precisam ser objetivados, reificados, essencializados, estereotipados, primordiais, homogêneos, coesos, fechados, excessivamente deterministas e sistemáticos. Do ponto vista etnográfico, esta atitude é *empobrecedora*, pois encapsula o fenômeno estudado quer seja no campo da representação social, quer seja no campo da relação social, negando-lhe características dialéticas. Do ponto de vista da moral e da política do fazer antropológico, as consequências são

mais danosas, na medida em que, ao negar a relação processual e dialética (de pessoas ou das coisas), as antropologias se tornam muito semelhantes ao colonialismo que elas, modernamente, condenavam.

Tropo: TERRITÓRIO-RITUAL

Território é um fenômeno social e um fato social que só se realiza como Ritual.

Concorda-se com Da Matta (1978), quando este afirma que os ritos não resolvem por completo a vida social, mas sem eles as socialidades humanas não existem conscientemente. O ritual, como lembra o autor, permite a dimensão do vivenciar. Assim se os ritos não resolvem a vida social, sabemos que sem eles a sociedade humana não existiria como algo consciente, uma dimensão a ser vivenciada e não simplesmente vivida como ocorre com os gestos mais pesados da vida. Ressaltamos que este lembra que o rito enquadra uma coerência seja ela grandiosa ou medíocre e que este enquadre está *aquém e além das representações*. Ainda em companhia de Da Matta concordamos que falar em vida social é falar em ritualização (p. 11).

O ritual nos apresenta como uma interessante chave fenomenológica na medida em que ele permite estudar, em um espaço independente, as relações dependentes de um fato social. O fato social, como nos ensinou Mauss, é fato de consciência; por isto, *aquém e além das reduções psicológicas, biológico-fisiológicas, sociológicas*. Ele é significativo socialmente e somente deste modo pode ser entendido. Mas suas dimensões vão além do social.

O ritual é um processo dinâmico e cheio de significados, que são dramatizados e performatizados² (drama ou performance que pode ter longa

² Alargando o valor conceitual adota-se a ideia desenvolvida por Houseman (2003) de que o ritual é *enactmente acted out*, ou seja, atuação e relações atuadas. O ritual dramatiza e performatiza ao reenquadrar “elementos heteróclitos como componentes interdependentes de uma nova totalidade experienciada” Houseman (2003: 79-80).

duração temporal). Aqui importa afirmar: existe uma separação do ordinário e do extraordinário. No entanto, esta é mais tênue (e dialética) do que quer certo pensamento antropológico dicotômico. O exemplo etnográfico que anima este debate refere-se ao momento extraordinário (extracotidiano), a realização de relatórios que visavam objetivar e reduzir as fronteiras vivenciadas sócio logicamente pelos grupos estudados às fronteiras exigidas pelos marcos legais positivados. Este extraordinário é um momento heurístico importante para o trabalho do antropólogo, como nos ensinou V. Turner (2008)³, inspirado em Van Gennep (1978): pois o ritual é posição relativa dentro de um contexto, algo brilhantemente demonstrado por Vernant (1973) através de sua psicologia histórica do mito vivenciado⁴.

³ Para V. Turner o mundo social é um mundo in becoming, ou seja, um mundo em construção processual. Portanto, o estudo da estrutura em si, como que congelada, não tem serventia alguma, pois a realidade não é frigorificada. E sim simbolizada inclusive na forma da metáfora, que ocorre sobre a forma de símbolos passíveis de muitos significados, mas que, no entanto, mantém significados centrais analógicos aos seus construtos iniciais. A metáfora em sua operação o simbolizante permite sustentar em uma só palavra ou expressão a interação e o atuar de coisas diferentes. A metáfora não engendra a coisa tal qual a realidade, a metáfora é dinâmica, ela não substitui um termo pelo outro. Ela na verdade expressa a coatividade do pensamento. Compreender (Verstehen) a coatividade é possível graças ao trabalho etnográfico. Aqui Turner de certo modo aproxima-se da ideia de Wagner que apresentaremos mais a frente. Ele afirma que as relações sociais são dinâmicas, existe tanto movimento como estrutura, persistência quanto mudança, sendo a persistência um notável aspecto da mudança e vice-versa.

⁴ Em Vernant encontramos a inspiração para a obra de Sahlin. Uma resposta de Vernant a uma questão feita por um repórter do Jornal o Estado de S. Paulo dá uma mostra da riqueza do trabalho deste autor: "Em primeiro lugar, a passagem de uma civilização oral para uma cultura escrita e de uma palavra poética e profética – a de Homero e Hesíodo – para um discurso lógico e demonstrativo – o de Platão e Aristóteles. Ao mesmo tempo, o antigo sistema de governo, mantido por um rei ou por um grupo aristocrático, dá lugar à organização da cidade (polis), na qual todos os cidadãos podem discutir igualmente e concorrer à decisão coletiva. No seio desse duplo processo cultural e político, é impossível discernir onde está a causa e o efeito". Estado de S. Paulo 05-08-2001. Em Vernant o mito é relato, "(...) contém o tesouro de pensamentos, formas lingüísticas, imaginações cosmológicas, preceitos morais, etc." (2000).

O mito vivenciado distancia-se da concepção estruturalista Levi-straussiana de mito, visto ser este o *loci* privilegiado do pensamento e da representação; e o ritual o *loci* da relação social e da ação. Estamos aqui algo próximo da visão da ritologia (mito vivido) de M. Leenhardt em *Do Kamo* (1961), que é anterior no tempo à visão de Leach em que o ritual e o mito se configuram as formas de pensar e agir dos indivíduos. O argumento aqui é: o ritual é na verdade uma síntese do bom para pensar mas também para se viver (comer)⁵.

O ritual comunica, representa, relaciona em uma dimensão dialética a vida social. Concorde-se com Houseman (2003: 98): “o simbolismo ritual, um idioma prolixo mais que um código preciso, opera: não *significando* uma mensagem especial, mas *indicando* um contexto privilegiado”. Ritual é sempre o fenômeno a ser explorado. Isto fica claro na realização de etnografias em contextos críticos como a elaboração de relatórios antropológicos de delimitação territorial.

Explorar o ritual é explorar a síntese entre representações e relações sociais. Para Vernant (1973) o espírito do homem encontrar-se-ia nas suas obras. Suas formas de imaginação, mentalidades e funções psicológicas deveriam ser buscadas naquilo que foi produzido em seus atos culturais. Para Vernant, não existiria, assim, entidades ou práticas sociais que não remetesse para formas determinadas de pensamento e não existe pensamento que não remeta as entidades e práticas sociais. Elas seriam interdependentes. O pensamento, a vida social, política, econômica etc. existiriam em relação de correspondência. Sua percepção de que o homem formava uma totalidade indissolúvel com todos os campos e esferas de organização da vida social levou-o a produzir explicações em que o mental, o social, o econômico, o político, o religioso etc. não formassem compartimentos estanques, isolados um dos outros. Aqui o fenômeno se contextualiza: o espírito sozinho não faz a história, mas sim os homens que, no processo concreto de suas vidas, moldavam suas formas e condutas, sendo o verdadeiro

⁵ A frase acima tomamos de Mariza Peirano: “A análise antropológica de rituais”, *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 17-40.

comportamento do homem o que ele faz como ser social em suas relações com os outros. O espírito, portanto, precisa experienciar o mundo e tem como base para a experiência o pensamento mítico, caracterizando-se, ao mesmo tempo, por uma relação de continuidade e de ruptura em relação a ele. Mas a análise dos mitos não pode ser feita fora de um contexto. *Portanto, não podemos estudar a partir de categorias próprias do nosso mundo, tomando-as como se fossem universais as realidades outras. Devem-se pesquisar as formas de comportamento dentro de seus próprios quadros, deixando vir à tona as formas de sensibilidade que lhes foram peculiares.* O mundo cultural é um mundo de símbolos cujas significações remetem às mais variadas experiências de seu ser. O mito que é vivenciado é conduzido na obra de Vernant a Fato Social Total: artístico, estético, psicológico, gramatical e estrutural, contextualizado historicamente.

Para o autor a boa pesquisa exige métodos criteriosos e rigor, mas ultrapassa estes. É preciso participar do texto e da coisa estudada.

O outro é sempre incompreensível (...). Conhecer o outro é, em um dado momento, fazer uma espécie de aposta, simpatizar repentinamente com ele, procurar captá-lo por meio de todas as suas manifestações, seus signos suas condutas, suas confidências (...); (VERNANT, 2002, p. 68)

A ritualização é alma (alma) e *performative act*⁶ de um fato social total. *Territórios patrimônios conjugam semântica e pragmática.* Território Patrimônio, por exemplo, não pode ser tomado como Museu, se entendermos estes como produtores de essências e congelamentos (estática). Um território patrimônio não é apenas representacional, salvacionista, objetificador, homogeneizante, coeso, sistemático, coerente; estereótipos de uma política (colonial e colonialista). Ao contrário, pressuposto em uma dialética da

⁶ Aqui dialogamos com Tambiah (1985), para quem *performative act* não se confunde com *performance*. Como lembra Peirano (2001), *performance* ainda está presa a dicotomia representação/relação social entendida como drama social ou teatral. Já os *performative acts* dialogam a representação e a relação social.

história, o território não pode ser literalizado sob a pena de vivisseção de seus múltiplos significados (aqui a metáfora de Wagner, 2010, do Museu de Cera é um exemplo). Mas tal como um Museu, pode ser ritualizado. O território em seu processo patrimônio-ritual poderia ser lido em uma chave do ritual museológico. Bouquet e Porto (2005) nos mostram a importância do processo ritual no Museu, na medida em que este se mostra como um espaço experiencial em que se permite a agência, o contextual, o dinâmico, que aponta para uma performatização das relações e representações sociais. O Museu como processo ritual, para os autores, se assemelha aos conceitos aqui desenvolvidos, pois o Museu tal qual um território não deve ser reificado, e apenas voltado para o passado, ou seja, algo objetificado.

Nos termos adotados por Peirano (2002: 11), ritual é um ato performativo (mais do que uma *performance*) – ou seja, o dito e o feito: *o dito também é feito. São atos (relações) de sociedade e representações sociais*, para citar a feliz criação de Chaves (2001: 135). O ritual como mito vivenciado é uma sócio-lógica própria, como uma metafísica outra que não se pauta necessariamente nos mesmos postulados e aponta que a vida social, não raramente, em sua complexidade, baseia-se em diversidade e multiplicidade, em postulados da contextualização, do valorativo, da experiência, do afeto, do contexto, da prática, na incomensurabilidade dos postulados diferentes e nas margens dos limites postos pelo discurso normativo. *A pesquisa como ritual permite uma teoria em ação que busca dialogar com o tempo da política.* Em outros lugares já apontamos para dimensão política do fato estudado (MARQUES, 2008, 2009 a e b, MARQUES e GOMES – no prelo). Dito de outro modo, por exemplo, Appadurai (2008: 79) nosalaria em “sentido que a política é o vínculo entre os regimes de valor (...)”.

O território é o loci ritual. Disto temos que:

Os grupos quilombolas ritualizam um território e territorializam um ritual. Neste processo eles se descobrem quilombolas;

O antropólogo em seu processo etnográfico ritualiza uma atuação de descrição da relação social e representação social, e deste modo territorializa os quilombolas e quilomboliza os territórios;

Deste processo dialético temos que o drama ritual adquire/tem caráter de act performative (enactment – atuação e acted out- relação atuada). Antropólogo e nativo inventam e descrevem, ainda que de modos diferentes, a cultura. Inspirados em Wagner, temos que somos todos inventores de cultura. A Antropologia deve ser uma relação entre equáveis, mas não entre iguais⁷, ela media seres culturais seja através da “objetividade relativa” (p. 29), seja através da “relatividade cultural” (p. 29); tanto antropólogos como nativos são inventores culturais. Nesta operação, vemos a proposta de Wagner, – experienciar o mundo é inventá-lo (p. ex. p. 29) – ao invés do “somos todos nativos” Geertz (1997), que segundo Wagner pode ser ingênuo (p. 37), temos o somos todos de algum modo antropólogos. Tal operação não é apenas de oposição dos termos: nativos por antropólogos, mas, e principalmente, epistêmica. Wagner propõe uma relação dialética: os nativos também são antropólogos, mas de modo diverso do que supõe nossa epistême antropológica. O que ele propõe é o abandono da ideia de que os antropólogos descrevem cultura enquanto os nativos fazem cultura. Os processos são simultâneos e cruzados. Antropólogos e nativos inventam e descrevem culturas, ainda que de modos diferentes.

⁷ A não confusão entre igualdade e equidade é uma contribuição que faz toda diferença inclusive em termos de um debate tão intenso, como no caso brasileiro, das políticas diferencialistas.

De forma resumida, Cultura é, para Wagner, algo que nasce de uma base relacional, produzida através de uma mediação de pontos de vista que é feita pelo antropólogo em campo. Disto pode-se inferir que trata-se: *de um símbolo em um processo ritual*. Com esta ideia Wagner propõe o marco da *invenção* através da *relação* na qual o antropólogo não pode simplesmente apreender a cultura como se fosse objetiva (WAGNER, 2010: 37); ele deve, em uma espécie de jogo entre *nossos* conceitos e as ações do *outro*, abstrair da noção de Cultura os constrangimentos e implicações.

E, quanto mais familiar se torna o estranho, ainda mais estranho parecerá o familiar (...). À medida que o antropólogo usa a noção de cultura para controlar suas experiências de campo, essas experiências, por sua vez, passam a controlar sua noção de cultura. Ele inventa “uma cultura” para as pessoas, e *elas* inventam “a cultura” para ele (WAGNER: 2010: 39).

A antropologia proposta por Wagner, tal como a cultura, não é produzida, mas ativamente inventada, ou seja, experienciada. A invenção só se dá através da relação, e deste modo não existe “uma cultura” anterior ao processo etnográfico. O antropólogo experimenta a diferença no campo: a cultura que vivenciamos é ameaçada pela cultura que criamos e vice-versa (p. 40), de modo que a busca por entender *nós* e *eles* “inventa” a “cultura”.

Neste processo inventivo tanto o antropólogo como o nativo, ainda que de modos diferentes, estão processando a cultura: “(...) *a idéia de cultura coloca o pesquisador em pé de igualdade com seus objetos de estudo*” (WAGNER, 2010 : 28). O antropólogo inventa essa outra cultura nos termos da própria, usando os significados que trouxe consigo para o campo – e, na medida em que inventa a cultura nativa, ele passa a ressignificar muito daquilo que considerava convencional, ou dado, em sua própria cultura (WAGNER, 2010 : 29-31). E o segundo inventa o pesquisador em seus próprios termos. *Se tal fato não é necessariamente claro em situações de etnografias ideais, nos casos das etnografias em momentos críticos que animam o trabalho do antropólogo nos relatórios de delimitação territorial, este processo descrito por Wagner torna-se bastante pertinente. Quase uma descrição do ritual da*

O Território Quilombola enquanto um Patrimônio-Ritual...

por Wagner torna-se bastante pertinente. Quase uma descrição do ritual da pesquisa e da esquizofrenia do antropólogo. A esquizofrenia se apresenta tal como neste ensaio (metáfora da esquizofrenia?): a cultura é dinâmica e fluida. O antropólogo celebra a dinâmica, busca o processual, mas sua estrutura inconsciente de pensamento parece estar sempre marcada pela ideia de rigidez, certeza, perda, salvação, reificação. A etnografia nos territórios Patrimônio-Ritual ritualiza nossos fantasmas, pois o antropólogo lida com o processual, mas sua escrita deve ser positivada para cumprir sua finalidade.

O Território patrimônio-ritual é um modo de ser, fazer, saber quilombola que pode ser entendido como um *habitar o mundo*. Dito de outro modo, o mundo não é dado, ele é vivenciado. Vivenciar o mundo é experiênciá-lo. Experienciar o mundo é vê-lo em sua dimensão relação social/representação social, ou seja, como uma sócio-lógica, ou melhor, como sócio-lógicas⁸. O território é fato social total no termos Maussiano, ou seja, um fato de consciência. Este fato de consciência, como lembra o mestre Mauss, é total (p.ex. psicológico, fisiológico, social), pois não se presta a reduções. As reduções são, na verdade, uma opção ou uma necessidade heurística que se adota na pesquisa.

Habitar o mundo aqui é entendido como o rompimento com a divisão; relações sociais e representações sociais. Habitar (construir) o mundo é construir e experienciar cosmologias (p. ex. não separar o mito e o rito) como percebeu Tambiah (1985: 130):

Damos em geral grande importância aos pressupostos culturais, e as construções cosmológicas, como sendo anteriores e antecedentes ao ritual, devemos afirmar que em nossa compreensão dos aspectos comunicativos do ritual pode não ser pensado em um contexto ou crença que explique adequadamente o ritual de forma per se. Mas a pista para sintetizar esta

⁸ Joanna Overing (1995), em nossa leitura livre, apresenta o caso Piaroa na chave do ritual, pensando o como mito vivido e como uma metafísica outra que não se pauta em verdade e razão (principalmente em sua vertente cartesiana e neo kantiana), mas sim em diversidade e multiplicidade, dos postulados da contextualização, do valorativo, da experiência, do afeto, da prática, a incomensurabilidade dos postulados diferentes e o limite posto pelo discurso normativo.

estão embutidas (claro que não exclusivamente) em ritos e rituais que por sua vez, promulgam e encarnam concepções cosmológicas. (Tradução nossa)⁹

Algumas palavras sobre a Categoria Valor-Ritual

Simmel em A Filosofia do Dinheiro (SIMMEL, 1900) afirma que o Valor é o julgamento que os homens fazem sobre as coisas, e tal julgamento não pode ser essencialista, pois é fruto de uma subjetividade – ele tende a ser provisório. *Em consonância com esta ideia, afirma-se que o valor qualifica a coisa, especifica e singulariza-a. O valor é construído e informado culturalmente.* Kopytoff (2008: 93) aponta que uma biografia das coisas pode permitir realçar facetas que de outro modo seriam ignoradas. Ele cita então o exemplo de Rivers, quando este corretamente sugeriu que para se entender, por exemplo, as regras de herança em um dado grupo social, um bom exercício seria acompanhar o movimento real de um objeto particular, como o lote de terra. *Aqui, portanto, afirma-se um estudo como defendido acima em termos processuais e não essencializados.* Como apontei em outra ocasião (2008; 2009 a e b), a categoria quilombo e quilombola, o discurso jurídico produzido sobre a mesma e, acresço, agora, a categoria território quilombola, mais do que uma nomenclatura, consiste em um signo polifônico, metafórico e metonímico. *Polifônico no sentido que engloba diferentes significados de acordo com cada grupo; metafórico, pois reúne toda ordem social e seus critérios de diferença e semelhança; e metonímico, pois a categoria Território Patrimônio, no contexto de situação (portanto ritualizado), para citarmos Malinowski (1989), acaba por ser empregado no lugar de outros termos e categorias.*

⁹ Thus while we must grant the importance of cultural presumptions, of cosmological constructs, as anterior and antecedent context to ritual, we must also hold that our understanding of the communicative aspects of ritual may not be furthered by imagining that such a belief context adequately explains the form ritual per se. But the clue for synthesizing this seeming antinomy has already been revealed, in the fact that cosmological constructs are embedded (of course not exclusively) in rites, and that rites in turn enact and incarnate cosmological conceptions.

categorias.

Veremos, pois, que desta forma o território patrimônio quilombola nos reapresenta o problema do valor e da equivalência de valores. O problema da troca e da singularização. Kopytoff (2004: 100) nos aponta que a questão da troca e da singularização aparece claramente no acervo simbólico; aquilo que nós denominamos neste ensaio de bens simbólicos. O autor aponta corretamente para o fato de que as organizações sociais podem publicamente patrimonializar e ritualizar as coisas. Tal processo não raramente é aplicado sobre aquilo que é visto como acervo simbólico de um grupo, de parte do grupo, da sociedade, de parte da sociedade, do grupo dominante, ou de um grupo dominado que consegue de algum modo impor seu discurso etc. Como lembra o mesmo autor (2004: 104), o mundo das coisas se presta muito bem ao exercício classificatório.

Como apontamos em outro trabalho (MARQUES e GOMES, no prelo, pp.14) o debate sobre a concepção da propriedade fundiária, que agora desdobra neste trabalho em termos de uma *categoria de valor*, que é central quando pensamos na questão do direito à territorialidade quilombola. Lima (2008), com base em dois Relatórios Antropológicos¹⁰, nos fala em *um regime consuetudinário de propriedade da terra*:

As terras de quilombos pertencem a um regime consuetudinário de propriedade da terra praticado por populações rurais brasileiras, mas não plenamente contemplado pela legislação. Trata-se do regime das terras tradicionalmente

¹⁰ Segundo Lima, os dois Relatórios Antropológicos foram feitos por equipes formadas por alunos da UFMG, integrantes do NuQ. Participaram integralmente da pesquisa de campo e da redação do Relatório de Mumbuca, Carlos Eduardo Marques, mestre em Antropologia, Fernanda de Oliveira, graduada em Ciências Sociais, Ana Tereza Faria, graduanda em Ciências Sociais e Rafael Barbi, mestrando em Antropologia. No trabalho de Marques, novamente Carlos Eduardo Marques e Ana Tereza Faria, e também Évelin Nascimento, mestranda em Arqueologia e Lara Cyreno, mestranda em Sociologia.

¹¹ Nota presente no texto Almeida, A.W.B. Terras de Quilombo, Terras Indígenas, "Babaquais Livres", "Castanhais do Povo", Faxinais e Fundos de Pasto: Tradicionalmente Ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

transmissão (do latim: *traditio, tradere*).¹² A transmissão da terra entre as gerações, como a de outras heranças recebidas de ancestrais e legadas a descendentes, segue um modelo de herança instituído localmente. O mais comum é a herança cognática, transmitida pelas duas linhagens de ascendentes, a paterna e a materna. Nesse regime de ocupação da terra, os herdeiros recebem parcelas do pai e da mãe, configurando linhagens de transmissão por onde se sucedem as parcelas de terra e as gerações de pessoas. A imbricação entre parentes e o território é evidente, ainda mais sendo a terra a fonte de sobrevivência direta dessas populações rurais.

Concorda-se com Lima (2008) quando esta afirma que a noção de propriedade privada, individual, foi desenvolvida pela civilização ocidental na era moderna, e seu desenvolvimento não extinguiu por completo outros regimes de propriedade¹³. Tal constatação para a autora pode ser encontrada na literatura sociológica a respeito do meio rural, na literatura antropológica (MAINE, 1861; WEINER, 1992; SIMMEL, 1978; MAUSS, 1974; GODELIER, 2001); ao que acrescentamos Marx e Engels, em nota de pé de página (número 02) na segunda edição inglesa da obra *O Manifesto do Partido Comunista* (MARX e ENGELS, 1888).

¹² “Antes dos romanos nada tal como a tradição era conhecido; isto adveio com eles e continuou a ser depois deles o fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, sabidamente ou não, estava ligada na sua compreensão do mundo e em sua própria experiência”. Arendt, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo. Editora Perspectiva, 3ª edição, 1992.

¹³ Aqui aponta-se para a riqueza de se retornar ao direito romano ou a matriz grega mitológica aqui lida da maneira de Vernant para entendermos nossas categorias. Para além de *traditio*, poderíamos encarar termos como *res* (e suas transformações em termos de propriedade transmissível, incluindo aí a propriedade de humanos), a ideia de *re-ligare* que dará origem ao termo moderno de religião, mas que antes de tudo é o ligar-se, o congregar-se; acima de tudo, o ritual da terra em termos Romanos.

(MARX e ENGELS, 1888).

(Parênteses): Algumas palavras sobre Quilombos, quilombolas: uma categoria não reificada

A categoria de “remanescentes de comunidades de quilombos”¹⁴ confunde-se no senso comum com a definição histórica e passadista de Quilombo, tão bem definida por Almeida (2002) como *frigorificada* que, por isso mesmo, trata-se de uma concepção a ser superada. Conforme Marques (2009: 340), a ideia de quilombo percorre há longo tempo o imaginário da nação e é uma questão relevante desde o Brasil Colônia, passando pelo Império e chegando à República. Concorde-se com Leite (2003) quando esta afirma que *tratar do tema quilombos e dos quilombolas, ainda na atualidade, é tratar tanto de uma luta política quanto de uma reflexão científica em processo de construção*.

Para que se desenvolva uma análise mais adequada do termo é necessário trabalhar com a categoria já em seu significado *ressemantizado*¹⁵. A *ressemantização* do termo percorreu um longo caminho temporal e discursivo. Os *remanescentes de quilombos* são grupos sociais que se mobilizam ou são mobilizados por organizações sociais, políticas, religiosas, sindicais etc. em torno do auto-reconhecimento como um *outro específico* e, como consequência, a busca pela manutenção ou reconquista da posse definitiva de sua territorialidade. Tais grupos podem apresentar todas ou algumas das seguintes características: definição de um etnônimo, rituais ou religiosidades compartilhadas, origem ou ancestrais em comum, vínculo territorial longo, relações de parentesco generalizado, laços de simpatia, relações com a escravidão, e principalmente uma ligação umbilical com seu

¹⁴ Aqui trata-se somente de um resumo de um tema por demais complexo. Aos interessados em uma discussão pormenorizada da formação deste conceito/categoria recomenda-se Marques (2008, 2009a, 2009b), Almeida (1996, 2002, 2006), Arruti (2003, 2006), Leite (2003), dentre outros.

¹⁵ Ao longo do texto apresentar-se-á a razão desta necessidade.

A ideia de quilombo, como afirmado, se constitui em um campo conceitual com uma longa história. No entanto, a definição histórica deve ser colocada “em dúvida e classificada como arbitrário para que possa alcançar as novas dimensões do significado atual de Quilombo” (ALMEIDA, 1996: 11). Atente-se para o fato de o significado atual ser fruto das “redefinições de seus instrumentos interpretativos”. O quilombo ressemantizado é um rompimento com as ideias passadistas (frigorificadas) e com a definição “jurídico-formal historicamente cristalizada”, tendo como ponto de partida as situações sociais e seus agentes, que, por intermédio de instrumentos político-organizativos buscam assegurar os seus direitos constitucionais. Ocorre que, para tanto, os agentes quilombolas e seus parceiros precisam “viabilizar o reconhecimento de suas formas próprias de apropriação dos recursos naturais e de sua territorialidade” (ALMEIDA, 1996: 12). Em outras palavras, precisam se impor, enquanto um coletivo étnico, e, para tanto, não mais importa o arcabouço “jurídico-formal historicamente cristalizado” a despeito dos quilombos, que existira na estrutura jurídica colonial e imperial (sempre com características restritivas e punitivas), e que se encontrava ausente do campo jurídico republicano até a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil em 1988. Importa, aqui, o direito adquirido no art. 68 dos Atos Dispositivos Constitucionais Transitórios (ADCT).

O atual conceito de quilombo difere fundamentalmente do que este representava no transcorrer do regime escravocrata, e mesmo quase um século após a abolição da escravidão quando era uma categoria vinculada à criminalidade, à marginalidade e ao banditismo. Quilombo hoje é um ente vivo e dinâmico, “um locus de produção simbólica” (MARQUES, 2008) sujeito a constantes mudanças. O quilombo também está associado a um poderoso instrumento político-organizacional e ao acesso a políticas públicas. Assim, torna-se vital a combinação da definição de Weber para comunidades étnicas e de Barth para grupos étnicos.

Portanto, trata-se de uma categoria não essencial. Sua principal característica é ser um bem em movimento constante, dinâmico e vivo. A essencialização o transforma em um objeto de desejo insaciável, a ser rememorado a partir de uma definição externa a despeito de suas

rememorado a partir de uma definição externa a despeito de suas especificidades¹⁶. Na versão ressignificada o termo remanescentes de quilombo exprime um direito a ser reconhecido em suas especificidades e não apenas um passado a ser rememorado. Ele é a voz da cidadania autônoma destas comunidades. Quilombolas e seus territórios patrimônios conjugam semântica e pragmática (MARQUES, 2008).

Algumas outras palavras sobre Quilombolas: Quilombo Performance, Quilombo Invenção

Se, por um lado, quilombo é uma categoria não frigorificada, por outro, o conjunto legal exige a auto-proclamação como “remanescente”. Entretanto, o processo de afirmação étnica não passa pelo resíduo, pela sobra ou “pelo que foi e não é mais”, senão pelo que de fato é, pelo que efetivamente é e é vivenciado como tal. Voltaremos a este ponto na próxima seção; por ora uma digressão para entendermos a nossa proposta de entender o quilombo pelo que ele é.

Na versão ressignificada, o termo *remanescentes de quilombo* e sua territorialidade exprimem um direito a ser reconhecido em suas especificidades e não apenas um passado a ser rememorado. Ele é a voz da cidadania autônoma e autoconsciente destas comunidades.

A este respeito, Sahlins (1990), em *Ilhas de história*, já orientava

¹⁶ O professor Christiano Tambascia, a quem agradeço, comenta a respeito deste trecho: *para o fato de que a despeito da dinâmica cultural, as fronteiras identitárias trabalham com noções como autenticidade. Ou o contrário: apesar das reificações, ou pelas reificações, a cultura ainda assim se dinamiza. Continua Tambascia: Há aí, de qualquer modo, a essência da esquizofrenia (...) Me parece que o desafio de fato é a possibilidade de reconhecer este caráter processual da significação e pertença de um território (em sua relação com a valorização identitária; é difícil conciliar reivindicação identitária (e territorial) sem a demarcação de sinais diacríticos congelados. (...) Algumas respostas implicam numa constante etnografia contextual e passa exatamente pela necessidade de repensar novos parâmetros de uma atuação antropológica em contextos “novos” (aspas porque não exatamente novos, no sentido de serem perspectivas apenas distintas das adotadas geralmente pelos etnólogos).*

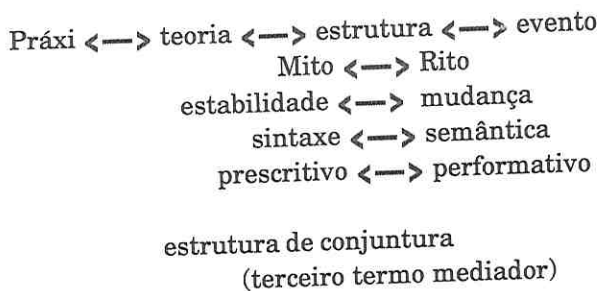
conjuntura, que funciona como um terceiro termo entre a estrutura e o evento, uma síntese situacional dos dois. A síntese entre estabilidade e mudança, passado e presente, diacronia e sincronia, permite perceber a mudança como uma reprodução cultural, como um diálogo simbólico da história. *Diálogo entre as categorias recebidas e os contextos percebidos, entre o sentido cultural e a referência prática:*

Uma prática antropológica total, contrastando com qualquer redução fenomenológica, não pode omitir que a síntese exata do passado e do presente é relativa à ordem cultural, do modo como se manifesta em uma estrutura da conjuntura específica (SAHLINS, 1990: 190).

Pensar a ressemantização como uma definição pragmática das categorias e das transformações entre elas, como pensou Sahlins ao analisar a estrutura social havaiana e as mudanças provocadas pela chegada estrangeira, significa perceber que a práxis precede as transformações funcionais. Daí a reprodução da estrutura implicar sua própria modificação. *Esse mesmo pensamento pode ser aplicado à categoria remanescentes de quilombo, que é fruto de uma história na qual tanto seu significado semântico quanto sua operacionalidade política são igualmente importantes.*

Dito de outra forma, *remanescentes de quilombo* pode ser entendido como aquilo “que os antropólogos chamam de ‘estrutura’”, ou seja, “as relações simbólicas de ordem cultural”. Nessa ressemantização funcional da categoria e dos processos históricos é que a mesma passa de uma convenção prescritiva, ou *frigorificada*, que se refere ao passado, para uma invenção performativa, que se refere ao presente.

Em forma esquemática:



permite superar os contrastes binários / possui um valor para as determinações simbólicas e um valor para os poderes estabelecidos.

Outro aporte pode ser percebido na obra de Wagner (2010), para quem, como já dito, a cultura não é produzida, mas ativamente inventada. A justaposição de metáforas não deve nos levar a uma lamentação e mesmo a proposição do fim da antropologia como campo de saber. Ao contrário, a justaposição permite *experienciar-mos* a nós mesmos através dos significados que trouxemos do campo; a operação é dialética e deve-se relativizar a cultura do próprio antropólogo e não somente a cultura outra. Tão bem definida na famosa passagem do antropólogo como xamã:

Mas a antropologia nos ensina a objetificar aquilo a que estamos nos ajustando (durante o trabalho de campo) como 'cultura', mais ou menos como o psicanalista ou o xamã exorciza as ansiedades do paciente objetificando sua fonte.(...) Por outro lado, visto que a objetificação ocorre ao mesmo tempo que o aprendizado, poder-se-ia igualmente dizer que o pesquisador de campo está "inventando" cultura (WAGNER, 2010: 35).

Objetificar¹⁷ o que estamos *ajustando* e *apreendendo* denuncia o próprio limite de nossa pesquisa diante da irredutibilidade da vida¹⁸ em esquemas teóricos e/ou metodológicos. O Chamado de Wagner vai à direção de uma politização da categoria cultura que acreditamos servir para outras categorias como a de território-patrimônio. O estudo da cultura (território-patrimônio) é ele próprio cultura, e a Antropologia como uma ciência *sine qua non* cultural é o campo de uma política ontológica (ou em termos ontológicos). E neste processo de politização da cultura, podemos tomá-la como lugar privilegiado para o debate sobre a agência humana, para as suas representações, cosmografias, cosmologias, para as histórias entrelaçadas, a etnografia do particular, dentre muitos outros debates.

Algumas palavras sobre a Categorização de Territórios Quilombolas enquanto um *Patrimônio Étnico*

A conformação da ideia de territórios quilombolas é a somatória dos diferentes valores e categorias sociais envolvidos na própria elaboração, construção e reconstrução da categoria de *remanescentes de quilombos*, ou quilombola, enquanto sujeitos detentores de direitos. Neste modo de se estar e ver o mundo, o território não é apenas uma terra-mercadoria e não pode ser medida em termos de um valor de troca e nem em critérios demográficos ou econômicos, que são na verdade ditados por uma lógica externa ao grupo.

¹⁷ Entendo que objetificar, da maneira como adotada pelo autor, não pode ser tomado como sinônimo de extirpar. O xamã aqui é um mediador, administrador de potências em transformação; e não um extirpador que dissolve as diferenças, o que acabaria com a positividade da alteridade como criadora de relações e do social. *Exotéricas não no sentido de exótica ou mágica, mas no sentido de experienciar o desconhecido...

¹⁸ Em um debate na Unicamp sobre quilombolas, indígenas e suas lutas por direitos, a professora Emília Pietrafesa de Godói afirmou corretamente "o que se impõe é a vida" diante do debate se a gramática das políticas em termos identitários era a mais adequada. Ou então o feliz comentário de um jovem que assistia ao debate bem na linha de uma Antropologia Reversa (ainda que provavelmente sem saber): "o Estado os inventam, eles se descobrem quilombolas".

O laço que une um grupo étnico a um território é fluido no que se refere a uma rigidez geográfica da fronteira, no entanto, rígido no que se refere à sua ligação indissolúvel com este *locus* étnico. O *firmamento*, ao qual se refere D. Liô, moradora do Quilombo de Mumbuca-MG¹⁹.

Neusa Gusmão (1995: 66), em *Terras de Preto*, define o território com base em fatores étnicos, endogâmicos, de casamentos preferenciais, de regras de sucessão, ou seja, características de uma terra em comum, que ela define enquanto um *patrimônio*. Para a autora, esse território é a própria expressão da vida: “os muitos sentidos da terra: como valor de vida, como espaço de sentido; como posse ancestral”, e continua:

Terra-território é a narrativa de um tempo real vivido ao mesmo tempo que contém em si, um tempo mitificado, capaz de unir o passado, o presente e o futuro. O território é então espaço de trânsito entre sujeitos iguais que comunicam-se entre si e com o “outro” diferente dele, mas que invade seu mundo e ali está (GUSMÃO, 1995b: 70).

Por sua vez, Paul Little (2002: 3-4) assim se refere à territorialidade:

Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o assim em seu “território” ou “*homeland*” (Cf. Sack 1986:19). Casimir (1992) mostra como territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente de

¹⁹ As referências coletivas de apropriação da terra, bem como a ligação umbilical dos mumbuqueiros, tão bem expressa nas palavras de Dona Liô, 62 anos, moradora de Laranjeiras, um dos núcleos de povoamento de Mumbuca, que define essa ligação como um *firmamento na terra*. Trata-se de um depoimento dado ao autor por ocasião da elaboração do *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-cultural da Comunidade Quilombola da Mumbuca*, denominado “O Quilombo de Mumbuca, Baixo Jequitinhonha, Minas Gerais” (2007), elaborado por uma equipe do Núcleo de Estudos Quilombolas e Pop. Tradicionais (NuQ/UFMG).

condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado.

Assim, ele sugere que “a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios” (LITTLE, 2002: 4). Para tanto, o autor sugere o uso do conceito de *cosmografia*²⁰, desenvolvido por ele próprio.

Muniz Sodré (1988), por sua vez, entende o território como um espaço objetivo e subjetivo, em que um grupo ou coletividade acumula e transmite bens físicos, simbólicos, memoriais, técnicos etc. O território abarca o conceito de territorialização e de territorialidade. A territorialização deve ser entendida como “força de apropriação exclusiva do espaço”, por isso capaz de organizar regimes de relacionamento. E a territorialidade é um dado definidor da identidade grupal e individual, ou seja, apresenta-se como um elemento necessário para o reconhecimento de si pelos outros e definidor de sua base social. Esta territorialidade guarda uma memória comum, vivências compartilhadas. São essas características de resistência e de autonomia que se tornam os elementos fundamentais para caracterizar o conceito contemporâneo de território quilombola.

Da somatória dessas visões, conclui-se que, tal como o direito, o território é substancializado (verbalizado) e não essencializado, uma organização política e jurídica coletiva, cujo traço marcante são os laços de reciprocidade e uma diversidade de obrigações com os demais grupos de parentes e vizinhos, que se expressam em uma regra jurídica nativa de

²⁰ Cosmografia é definida como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história de sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002: 4).

organização da coletividade (mesmo com a presença da propriedade individual ou privada no que se refere à produção familiar e de acesso a terra), não estando totalmente atrelado à lógica jurídica englobante.

A definição territorial permite recuperar/manter e proteger a posse e o usufruto do território, em favor dos quilombolas. Neste sentido, os *remanescentes de quilombo* se constituem como uma categoria jurídica diferenciada, bem como seu tipo de ocupação territorial²¹. No entanto, do ponto de vista histórico, o Estado-Nação e sua juridicidade se impuseram como forma hegemônica de organização dos agrupamentos sociais e geográficos. Para Little (2002), essa hegemonia territorial do Estado-Nação se confunde com a própria ideia de nacionalismo e é fundamentada pelo conceito legal de soberania.

Na concepção de Little, os *territórios sociais* (nos quais se encaixa o território quilombola) representam um desafio para a ideologia territorial e para a noção de soberania. A existência de *territórios sociais* só é aceita quando criada e mantida em relação com a hegemonia territorial do *Estado-Nação*, o que na tradição jurídica brasileira significa reconhecer dois tipos de propriedade: a pública e a privada. Para as terras públicas, a definição de seu usufruto consiste em uma luta pela hegemonia do aparelho jurídico-estatal. Em relação à propriedade privada – nos moldes capitalista e individual –, a definição de seu usufruto depende da aquisição e da alienação, uma vez que a terra é entendida como mercadoria. As duas categorias citadas (privada e pública) não respondem à realidade complexa dos *loci* étnicos espalhados pelo país.

As maneiras específicas como cada grupo regula seu acesso ao território variam enormemente e seu reconhecimento exige um olhar etnográfico, que considere os limites étnicos, as práticas culturais, relações de parentesco, solidariedade, reciprocidade e alteridade. Esse regime diferenciado ainda carece de literatura antropológica e jurídica. A esse respeito, Maria de Lourdes

²¹ Assim se refere Paul Little (2002: 2): “a questão fundiária no Brasil vai além do tema de redistribuição de terras e se torna uma problemática centrada nos processos de ocupação e afirmação territorial, os quais remetem, dentro do marco legal do Estado, às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial”.

Bandeira (1991) afirma que a posse e o uso da terra pelos grupos quilombolas referem-se a uma *invisibilidade expropriadora*, uma vez que é desconhecida em sua realidade concreta e no imaginário social²². Cabe ao olhar etnográfico fazer conhecer esta realidade concreta ao relativizar as categorias, mostrar as diferenças existentes nos diferentes grupos, estranhar as predefinições, os códigos e as cosmologias que definem, *a priori*, as condutas dos indivíduos e seus agrupamentos, bem como a relação destes grupos com o restante da sociedade.

Chaves (2002: 139) ao analisar a marcha nacional dos sem-terra afirma: “o conjunto dos elementos que o constituem tornam-no capaz de desencadear efeitos pragmáticos através do poder simbólico de que são portadores, por força de convenções culturais (...) concepções fundamentais para um determinado universo social.” *O mesmo ocorre com o Território, sua forma e conteúdo são indissociáveis. Como um ritual ele metaforiza a cultura: a prescreve (ele pode ser expressivo e pragmático) e performatiza (criativo e imprevisível – como discutido ao longo do trabalho, os Remanescentes de Quilombos e sua territorialidade expressa, pragmatiza e cria os Quilombolas).*

Nesse sentido o território refere-se tanto a uma territorialização (demarcação de fronteiras) quanto a uma territorialidade (estrutura social). A este respeito Marc Augé (1994: 76) afirma que o lugar é o “sentido inscrito e simbolizado, o lugar antropológico”, que o autor, seguindo Michel de Certeau, entende como ligado ao fato de que o espaço é sempre o “lugar praticado”. Enquanto Augé (1994) fala em lugar antropológico, Merleau-Ponty (1999) fala em espaço antropológico, aquele em que as relações dependem de um sujeito que as trace e as suporte, ou seja, um espaço mediado de relação com o mundo. Portanto um território-patrimônio-ritual.

²² Na fala positivada de um procurador do INCRA-MG em reunião neste órgão: Os Quilombolas só existem de fato quando se publica uma Portaria os reconhecendo ou delimitando seu território!!! Tal ideia também pode ser entrevista na fala de alguns ministros do STF durante o julgamento da ADIN Raposa Serra do Sol.

(Parênteses) Algumas considerações

O território quilombola como patrimônio-ritual ajuda a compreender²³ a importância da tematização na esfera pública dos direitos das comunidades negras, reconhecidas através do aparato legal como quilombolas ou remanescentes de quilombo. A tematização poderá nos permitir uma compreensão, por um lado, da relação entre sociabilidade, etnicidade e apropriação territorial. Por outro lado, poderá permitir estudar a relação entre Estado, direitos e sociedade diante destas novas identidades étnicas. A *teoria vivida*²⁴ e as *cosmografias*²⁵ como linguagem para estabelecer e manter os territórios patrimônios (aqui, como vimos, em termos também de um território étnico) podem nos permitir aportes teóricos que relacionem a categoria territorialidade/territorialização a um diálogo entre o material e o imaterial²⁶. O lugar definido externamente, geograficamente determinado, historicamente construído (e talvez documentado), e o campo da performance, da organização política, do patrimônio cultural e dos novos direitos daí surgidos.

²³ Em consonância com Max Weber, busca-se compreender as relações sociais; portanto, trata-se de uma interpretação da ação em termos de significado subjetivo da ação.

²⁴ Peirano, Mariza. *Teoria Vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

²⁵ Saberes ambientais, ideologias e identidades coletivamente criadas e historicamente situadas que cada grupo social utiliza. Linguagem dos vínculos afetivos que cada grupo mantém com seu território específico; a história de sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que se dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002: 4).

²⁶ Na nova realidade legal brasileira, após a Constituição Federal de 1988, o patrimônio cultural passa a ser formado tanto por seus bens de natureza material quanto os de natureza imaterial. Na nova legislação, a diversidade se consolida como força central no discurso através das metodologias e nas práticas. Como uma estratégia de ação em oposição a um conceito de cultura como civilização, erudição. Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os *bens de natureza material e imaterial*, tomados individualmente ou em conjunto, *portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira*, nos quais se incluem: I – as formas de expressão; II – os *modos de criar, fazer e viver* (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988; grifos do autor).

O Território Patrimônio é a imbricação dos diversos elementos do reconhecimento de identidades, de direitos, de redistribuição material e simbólica, e da representação política, os quais não podem ser confinados a determinadas categorias que estabeleçam separações estanques. O território quilombola é metáfora do "patrimônio cultural" quando nega a ideia de originário e autêntico; quando ele funciona como um anti-patrimônio, pois comunica mito e rito, é bom para pensar e é bom para comer.

Algumas palavras finais: um resumo do debate diante da realidade.

Após terminar a primeira versão deste texto, fechei o arquivo, encaminhei-me à caixa de e-mail e lá constava uma mensagem com um texto denominado Disparate Antropológico, de autoria da senadora e presidente da Confederação Nacional de Agricultura, Kátia Abreu, que se coaduna com o texto "Farra Oportunista da Antropologia" produzido pela Revista Veja (há alguns anos). Como antropólogo, que estuda quilombos na modalidade de quilombos urbanos e que tem como tema de pesquisa comunidades quilombolas urbanas com práticas de religiosidade Afro-brasileira, reproduzo-o²⁷:

²⁷ Sem perder a ternura e a ironia: A senadora, se eu entendi bem, não consegue entender a ideia de metáfora aplicada à categoria quilombo. É mesmo complexo; eu mesmo às vezes me vejo em dificuldade para entender a metáfora Senado. Às vezes questiono por que uma construção fictícia como o senado em um contexto de invenção de uma organização política baseada no disparate da representação e no fato de que qualquer coisa cabe na categoria senador inventa uma líder de jagunços e a ressemantiza como senadora. Mas como nos acalma a senadora, ainda bem que temos a Corte Suprema, aquela, imune às pressões e, portanto, portadora de uma verdade e de uma razão absoluta, já que ela não foi inventada e ressemantizada.

Disparate antropológico

Kátia Abreu

Imaginem a seguinte situação. Em uma cidade qualquer de nosso país, há um terreiro de umbanda, em que a mãe de santo é branca, assim como vários membros desse culto religioso.

Imaginem a seguinte situação. Em uma cidade qualquer de nosso país, há um terreiro de umbanda, em que a mãe de santo é branca, assim como vários membros desse culto religioso. Seguem certos ritos que os irmana em uma mesma crença, herdada de antepassados negros. Vivem entre outras casas, em harmoniosa relação de vizinhança. Nada nesta descrição é inusitado, considerando o algo grau de interação racial e cultural de nosso país. Se perguntássemos a qualquer pessoa que congregação é essa, a resposta seria simples. Trata-se de um culto, herdeiro de uma tradição cultural africana, que abriga pessoas das mais distintas procedências raciais, sociais e sexuais. A ninguém ocorreria, porém, dizer que se trata de um “quilombo”. Seria disparatado. No entanto, é o que está acontecendo no país. Já não se trata de uma descrição da realidade, mas de uma construção fictícia fruto do que certos antropólogos e a Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura, encarregada da certificação de quilombos, consideram como “ressemantização”. Segundo essa nova doutrina, de forte conotação ideológica, quilombo, e por extensão quilombola, veio a significar uma comunidade de tipo cultural, mais precisamente dita etnográfica. O que passa a contar é a identidade cultural em questão, relegando, mesmo, a uma posição secundária a identidade propriamente racial. Quilombo passa a ser uma comunidade cultural que tem práticas que se exerceriam em um determinado território, que deveria, ainda segundo essa doutrina, possuir uma ampla área em que suas práticas culturais poderiam ser reproduzidas. Quilombo passa a ser um terreiro de umbanda, uma escola de candomblé, uma reunião de famílias negras em um território qualquer. Quilombo não é mais um lugarejo distante dos centros urbanos, fortificado, que servia de lugar de vida para escravos fugidios e, inclusive, indígenas. A ficção tomou o lugar da realidade. O que a Constituição de 1988 considerou quilombo cessa de ter validade, segundo uma “interpretação” do texto constitucional que subverte completamente

o significado das palavras. Imaginem, agora, tal exemplo ampliado para todo o país, tanto em zona urbana como rural. O que era uma propriedade, o exercício do direito de uma família com títulos de propriedade de décadas, desaparece porque um grupo de pessoas resolve se autointitular quilombola, faz um processo verbal na Fundação Cultural Palmares e um grupo de antropólogos referenda essa demanda. A insegurança jurídica se torna geral. O texto constitucional é subvertido graças à colaboração de antropólogos, promotores e funcionários da Fundação Cultural Palmares que aderiram a uma nova ideologia. Colocaram-se na função de novos constituintes e passaram a ditar uma nova política que torna a letra e o espírito da lei algo que pode ser simplesmente desconsiderado. Qualquer coisa pode caber nessa palavra: quilombola. Como foi bem dito na coluna de Opinião desse importante jornal, em 12/09: “Caberá à Corte, blindada contra a ação de grupos de pressão e ao largo de interesses ideológicos, analisar o tema e dar-lhe o mais acertado encaminhamento.” Kátia Abreu é senadora (PSD-GO) e presidente da Confederação Nacional da Agricultura.

Bibliografia

- ALMEIDA, Alfredo W. B de. 1996. “Quilombos: sematologia face a novas identidades”. In: SMDDH; CCN. (Org.) Frechal. *Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista*. São Luís.
- ALMEIDA, Alfredo W. B de. 2002. “Os Quilombos e as Novas Etnia”s. In: O’DWYER, Eliana C. (Org). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- ALMEIDA, Alfredo W. B de. 2006. “Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito”. In: *Terras de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Coleção “Tradição & Ordenamento Jurídico. Vol. 2. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA-UFAM, Fundação Ford). Manaus.

- APPADURAI, Arjun. 2008. "Introdução: mercadorias e a política de valor". In: APPADURAI, Arjun (Org.). *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF.
- ARENDT, Hannah. 1992. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo. Editora Perspectiva, 3ª edição.
- ARRUTI, José Maurício A.P. 2003. "O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT". In: *Texto para discussão: Projeto Egbé - Territórios negros* (KOINONIA).
- ARRUTI, José Maurício A.P. 2006. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, São Paulo: Edusc.
- AUGÉ, Marc. 1994. *Não Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, São Paulo: Papirus.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1991. "Terras Negras: invisibilidade expropriada". *Núcleo de Estudos sobre identidade e relações interétnicas*, Florianópolis, ano 1, n. 2., Textos e Debates. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas.
- BARTH, Fredrik. 1998. "Os grupos étnicos e suas fronteiras ». In: Poutignat, P. e Streiff-Fenart, J. (orgs.). *Teorias da Identidade*. São Paulo: UNESP.
- BOUQUET, M. e PORTO, N. (eds.). 2005. *Science, Magic and Religion: The ritual processes of museum magic*. Oxford: Berghahn Books.
- BRASIL. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado.
- CABRAL, Sérgio. 2006. *As Escolas de Samba do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Lumiar Editora.
- CHAVES, Christine de Alencar. 2002. "A Marcha Nacional dos Sem-Terra: estudo de um ritual político". In: PEIRANO, Mariza (org.). *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- DA MATTA. 1978. "Introdução". In: VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.

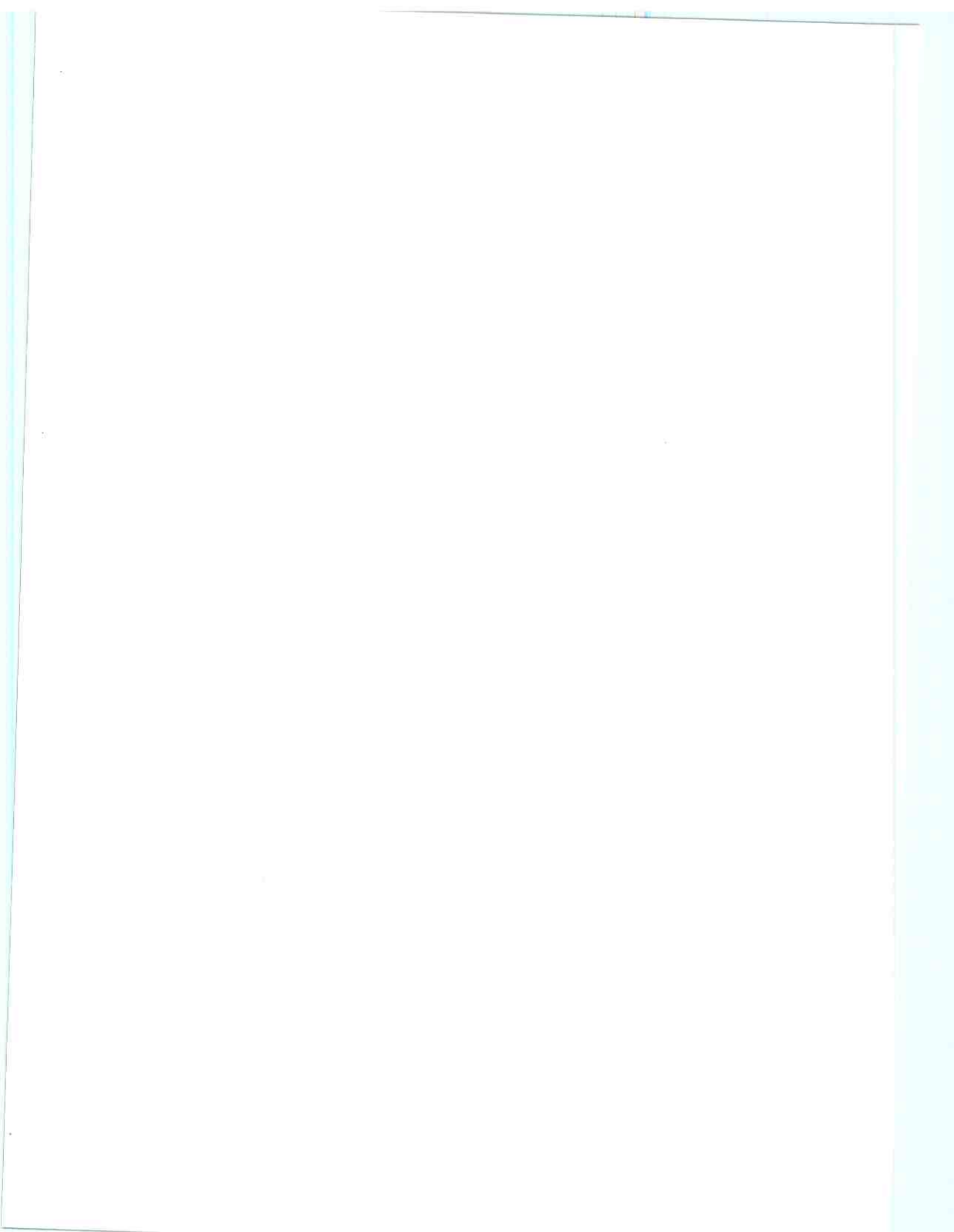
- DOUGLAS, M. e ISHERWOOD, B. 2004. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- FUNARI, Pedro Paulo e PELEGRINI, Sandra C. A. 2006. *Patrimônio Histórico Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- GEERTZ, Clifford. 1997. "Fatos e Leis em uma perspectiva comparativa". In: *O Saber Local*. Petrópolis: Vozes.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 1996. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ: Iphan.
- GUSMÃO, Neusa Maria M. 1995a. "Introdução". In: *Terra de Pretos, Terra de Mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares/MINC.
- GUSMÃO, Neusa Maria M. 1995b. "Caminhos Transversos: Território e Cidadania Negra". In: O'DWYER, Eliana C. (org.). *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia.
- HANDLER, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- HOUSEMAN, Michael. 2003. "O vermelho e o negro: uma experiência para pensar o ritual". *Mana*, vol. 9, n. 2.
- KOPYTTOF, Igor. 2008. "A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo". In: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF.
- LEENHARDT, Maurice. 1961. *Do Kamo*. Buenos Aires : EUDEBA Editora da Universidad de Buenos Aires.
- LEITE, Ilka B. 2000. "Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas". *Nuer*, Florianópolis, vol. 4, n. 7, p. 333-354.
- LIMA, Deborah de Magalhães et al. 2007. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-cultural de Mumbuca*.

“O Quilombo de Mumbuca, Baixo Jequitinhonha, Minas Gerais”. Belo Horizonte.

- LIMA, Deborah de Magalhães. 2008. “Firmados na terra: a produção do significado de território em dois quilombos de Minas Gerais”. Apresentado no 32º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 27 a 31 de outubro de 2008. Disponível em: http://200.152.208.135/anpocs/trab/adm/impressao_gt.php?id_grupo=36&publico=S
- LINHARES, Luís Fernando. 2002. “Comunidade negra rural: um velho tema, uma nova discussão”. *Revista Palmares em Ação*, vol. 1, n. 1. Artigo do mês. NEAD/MDA.
- LITTLE, Paul E. 2002. “Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. *Série Antropologia n. 322*. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB.
- MALINOWSKI, B. 1989. “The problem of meaning”. In: OGDEN, C. K e RICHARDS, I. A. (eds.). *The Meaning of meaning*. 3a ed. Londres: Harvest / HBJ Publishers.
- MARQUES, C. E. 2008. *Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da resignificação ao imperativo legal*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.
- MARQUES, C. E. 2009a. “De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico”. *Revista de Antropologia*, vol. 52, n. 1, janeiro-junho de 2009. São Paulo, p. 339-374.
- MARQUES, C. E. 2009b. “Vinte Anos da Constituição Federal Brasileira (1988-2008): algumas reflexões a respeito da categoria ‘remanescentes de quilombos’”. *Revista Teoria e Sociedade*, vol. 17, n. 1, janeiro-junho de 2009. Belo Horizonte, p. 176-201.
- MARQUES, C. E. e GOMES, Lilian B. (no prelo). “A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: Limites e potencialidades”.

- MARQUES, C. E. (no prelo). "Direitos Territoriais ou Territórios de Direitos? Reflexões etnográficas sobre direitos étnico-territoriais quilombolas". In: *Samba no pé, Direito na cabeça*.
- MERLEAU-PONTY, M. 1999. "O Espaço". In: *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- NASCIMENTO, Abdias. 1980. "Documento n. 7: Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras". In: *Quilombismo: documentos de uma militância Pan Africana*. Petrópolis, Editora Vozes.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1997. Carta da ABA – Associação Brasileira de Antropologia dirigida à Senadora Benedita da Silva, datada de 22.05.1995 – Rio de Janeiro. In: *Regulamentação de terras de negros no Brasil*. Boletim Informativo NUER/Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas /Fundação Cultural Palmares – v. 1, n. 1. 2 ed. Florianópolis: UFSC.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. *Os Instrumentos de Bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais*. Rio de Janeiro: Ed. Contra capa.
- OVERING, Joanna. 1995. "O Mito como História: Um problema de Tempo, Realidade e Outras Questões". *Mana*, vol. 1, n. 1, outubro, pp. 107-140.
- PEIRANO, Mariza. 2002. "A análise antropológica de rituais". In: *O Dito e o Feito: Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- PEIRANO, Mariza. 2006a. "Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e performance". *Campos*, Curitiba, n. 7, v. 2, p. 9-16.
- PEIRANO, Mariza. 2006b. *Teoria Vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

- SAHLINS, Marshall. 1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana*, vol. 3, n. 1, p. 41-73.
- SAHLINS, Marshall. 1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". *Mana*, vol. 3, n. 2, p. 103-150.
- SODRÉ, Muniz. 1988. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes.
- STEWART, S. 1984. *O longing: narratives of the miniature, the gigantic, the souvenir, the collection*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- TAMBLAH, Stanley J. 1985. *Culture, thought, and social action. An anthropological perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- TURNER, Victor. 2008. "Dramas Sociais e Metáforas Rituais". In: *Dramas, Campos e Metáforas*. Niterói: EdUFF.
- VAN GENNEP, Arnold. 1978. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.
- VERNANT, J. P. 1973. "Aspectos Míticos da Memória e do Tempo". In: *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Ed. USP.
- VERNANT, J. P. 2000. *O Universo, os Deuses, os Homens*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.
- WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify.
- WEBER, Max. 2004. *Economia e Sociedade* – Volume 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, a partir da quinta edição, revista, anotada e organizada por Johannes Wincklemann. Revisão Técnica de Gabriel Cohn. São Paulo: Imprensa Oficial e Editora UnB.
- WHORF, Benjamin Lee. 1978. *Language, thought, and reality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.



TEXTOS DIDÁTICOS

Títulos Publicados

1. Edmundo Fernandes Dias. *Para uma introdução à reflexão weberiana*. Novembro de 2003, 4ª edição.
2. Antonio Carlos de Oliveira e Edmundo Fernandes Dias. *Bibliografia de Gramsci*. Janeiro de 1995, 2ª edição (revista e ampliada).
3. Daniel Joseph Hogan. *Pobreza, poluição e prioridade: considerações sobre meio-ambiente e cidadania*. Janeiro de 1994 – 2ª edição.
6. Lucio Colletti: "*O Estado e a revolução*" de Lênin. Edmundo Fernandes Dias (tradução). Fevereiro de 2004 – 2ª edição.
10. E. P. Thompson. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Antonio Luigi Negro & Sergio Silva (orgs.). Janeiro de 1998, 3ª ed. revista e ampliada. 2 vols.
12. Ana Maria de Niemeyer. *Desenhos e Mapas na orientação espacial: pesquisa e ensino de antropologia*. Janeiro de 1994.
13. Guita Grin Debert (org.), Júlio Assis Simões, Mike Featherstone e Lawrence Cohen. *Antropologia e Velhice*. Deborah Stuchi e J. A. Simões (tradutores). Janeiro de 1998 – 2ª edição.
18. Stuart Hall. *A questão da identidade cultural*. Antonio Augusto Arantes (Apresentação / Revisão técnica). Andréa B. M. Jacinto e Simone Miziara Frangella (tradutoras). Junho de 2003 – 3ª edição revista.
19. Claude Mazauric, Régine Robin, Albert Soboul e Michel Vovelle. *Debate sobre a Revolução Francesa*. João Quartim de Moraes (Apresentação) e Eduardo Mei (tradução). Abril de 2001 – 2ª edição revista.
22. Friedrich Nietzsche. *Fragmentos póstumos*. Oswaldo Giacoia Jr. (tradução). Junho de 2002. 2ª edição revista.
24. Claude Lévi-Strauss. *História e etnologia*. Vanessa Lea (Apresentação/ Revisão técnica). Wanda Caldeira Brant (tradução). Março de 2004, 3ª edição.
25. François Châtelet. *O Capital e outros estudos*. Edmundo Fernandes Dias (tradução e organização). Abril de 2004 – 2ª edição revista.
26. Imre Marton. *Os novos triunfos da esquerda mundial após o desmantelamento do "socialismo staliniano"*. João Quartim de Moraes (introdução e revisão). Pedro Scurto Neto (tradutor). Parte I. Agosto de 1996.
27. Eliane Moura Silva. *O Espiritualismo no século XIX: reflexões teóricas e históricas sobre correntes culturais e religiosidade*. Agosto de 1999.
28. Pedro Paulo A. Funari. *A cidade e a civilização romana: um instrumento didático*. Julho de 1997.
29. Edmundo Fernandes Dias. *A liberdade (im)possível na ordem do Capital. Reestruturação produtiva e passivização*. Setembro de 1999. 2ª ed. revista e ampliada.
30. Imre Marton. *Os novos triunfos da esquerda mundial após o desmantelamento do "socialismo staliniano"*. João Quartim de Moraes (introdução e revisão). Pedro Scurto Neto (tradutor). Parte II. Setembro de 1997.
31. Maria Tereza D.P. Luchiari (org.). *Turismo e meio ambiente*. Dezembro de 1997, (2 volumes).
32. G. W. F. Hegel. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Terceira parte - *A Eiticidade*. Terceira Seção – *O Estado*. Marcos Lutz Müller (tradutor). Maio de 1998.
33. Reginaldo C. Corrêa de Moraes. *A pesquisa e o texto. Anotações sobre métodos e técnicas no trabalho intelectual*. Agosto de 2003, 3ª edição.
34. Aristóteles. *Física*. Livros I e II. Lucas Angioni (tradutor). Republicado na série *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*.
35. Reginaldo C. Corrêa de Moraes. *O liberalismo revisitado (I): os limites da democracia*. Julho de 2003 – 2ª edição.
36. Reginaldo C. Corrêa de Moraes. *Hayek e a Teoria Política do Neoliberalismo Econômico (I)*. (esgotado)

37. Edmundo Fernandes Dias. *O eterno fascínio do Florentino. Para uma leitura de Maquiavel*. Agosto de 1999.
38. Aristóteles. *De Anima*. Livros I-III (trechos). Lucas Angioni (tradutor). Janeiro de 2002, 2ª edição.
39. Edmundo Fernandes Dias. *Notas para o Estudo da Conjuntura em que se move o pensamento gramsciano: do fim do século à fundação do P.C.d'I*. Primeira Parte. *Do Giolittismo à Guerra Mundial*. Outubro de 2004.
Edmundo Fernandes Dias. *Notas para o Estudo da Conjuntura em que se move o pensamento gramsciano: do fim do século à fundação do P.C.d'I*. Segunda Parte. *Do pós-guerra à fundação do P.C.d'I*. Novembro de 2004.
40. Reginaldo C. Corrêa de Moraes. *Liberalismo clássico. Notas sobre sua história e alguns de seus argumentos*. Setembro de 2003. 2ª edição.
41. Lucas Angioni (seleção, tradução e comentários dos textos). *Ontologia e predicação em Aristóteles*. Agosto de 2003. 2ª edição.
42. Aristóteles. *Metafísica*. Livros VII-VIII. Lucas Angioni (tradução e notas). 2ª edição revista. Outubro de 2002.
43. Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal*, Tomo I, Livro I. João Quartim de Moraes (apresentação). Junho de 2001.
44. Eliane Moura Silva. *O ocultismo do século XIX: uma hermenêutica cultural*. Agosto de 2001.
45. Aristóteles. *Metafísica*. Livros IV e VI. Lucas Angioni (tradução e notas). Setembro de 2003. 2ª edição.
46. Mariza Corrêa (org.), Frantz Fanon, Ernest Gellner, Pierre Bourdieu & Márcio Silva. *Ensaio sobre a África do Norte*. (reedição revisada e ampliada do TD 16). Janeiro de 2002.
47. Jean-Pierre Vernant, Pedro Paulo A. Funari e Richard Hingley. *Repensando o mundo antigo*. Pedro Paulo A. Funari (org. e revisão técnica). Renata Cardoso Belebani e Renata Serra Garrafoli (tradutoras). Fevereiro de 2005. 2ª edição revista e ampliada.
48. Leila Mezan Algranti (org.), Adriana Piscitelli & Ana Maria Goldani. *A prática feminista e o conceito de gênero*. Novembro de 2002.
49. Martin Bernal, Luciano Canfora, Pedro Paulo A. Funari e Laurent Olivier. *Repensando o mundo antigo*. Pedro Paulo A. Funari (org. e revisão técnica). Fábio Adriano Hering e Glaydson José da Silva (tradutores). Abril de 2005. 2ª edição revista e ampliada.
50. Izabel A. Marson (apresentação) e João Eduardo Finardi Álvares Scanavini. *A questão da abolição do comércio Inter-Atlântico de escravos no Brasil. Interpretações bibliográficas e fontes*. Junho de 2004.
51. Pedro Paulo A. Funari e Renata Senna Garrafoli. *História Antiga na sala de aula*. Julho de 2004.
52. Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal*, Tomo I, Livro II. João Quartim de Moraes (apresentação). Abril de 2005.
53. Otto Bird. *Como ler um artigo da SUMA*. Francisco Benjamin de Souza Netto (apresentação). Getúlio Pereira Jr. (tradução). Julho de 2005.
54. Alvaro Bianchi. *Trotsky em português: esboço bibliográfico*. Agosto de 2005.
55. Pedro Paulo A. Funari e Nanci Vieira de Oliveira. *Arqueologia em Angra dos Reis*, RJ. Setembro de 2005.
56. Arlete Moysés Rodrigues (org.). *Problemática ambiental urbana*. Outubro de 2005.
57. Pedro Paulo A. Funari e Lourdes Dominguez. *As Cartas Internacionais sobre o Patrimônio*. Novembro de 2005.
58. Jean-Jacques Rousseau. *Carta sobre a música francesa* (1753). José Oscar de Almeida Marques e Daniela de Fátima Garcia (tradução e notas). Dezembro de 2005.
59. Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Dominguez e Lúcio Menezes Ferreira. *Patrimônio e cultura material*. Janeiro de 2006.
60. Martin Grabmann, Francisco Benjamin de Souza Netto – apresentação, Matteo Raschietti – tradutor. *Interpretações Medievais do Nous Poietikós*. Fevereiro de 2006.
61. Glaydson José da Silva – seleção – tradução – e organização. *A 'Escola Metódica'*. Julho de 2006.
62. Pedro Paulo A. Funari, Cláudio Carlan. *Aqueologia Clássica e Numismática*. Março 2007.
63. Arlete Moysés Rodrigues. *Problemática Ambiental Urbana Abordagens Contemporâneas*. Novembro 2007.
64. Suely Kofes. *Um Livro Contado*. Fevereiro 2012.