

ENSAIOS SOBRE A DIFERENÇA: REFLEXÕES A PARTIR DAS CULTURAS E DAS IDENTIDADES



ORGANIZADO POR **JOANA APARECIDA FERNANDES SILVA** E **ALEXANDRE HERBETTA**.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL (PPGAS)



JOANA FERNANDES; ALEXANDRE HERBETTA (ORGS.)

**ENSAIOS SOBRE A DIFERENÇA:
REFLEXÕES A PARTIR DAS
CULTURAS E IDENTIDADES**

1ª EDIÇÃO

PPGAS - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social
IMPEJ - Núcleo de Estudos em Etnologia Indígena
Universidade Federal de Goiás

GOIÂNIA

2016
ISBN 978495-0003-8

©2016 PPGAS/FCS/UFG

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.
Todos os direitos desta edição reservados ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás.

Disponível em <https://ppgas.cienciassociais.ufg.br/>

PPGAS/FCS/UFG Universidade Federal de Goiás – Campus Samambaia Faculdade de Ciências Sociais –
Caixa Postal 131 – CEP: 74.001-970 – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social –
Goiânia – Goiás – Brasil – Telefone: 62 3521-1825

Editoração e projeto gráfico: PPGAS
Diagramação: Virtual Diagramação

Goiânia, 2016

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Ensaio sobre a diferença: reflexões a partir das culturas e das identidades
[livro eletrônico] / Joana Fernandes; Alexandre Herbetta (orgs.). -
Goiânia : CEGRAF – Gráfica da UFG, 2016

82 p. : pdf

ISBN 978-85-495-0003-8

1. Antropologia social 2. Identidade 3. Cultura I.
Joana Fernandes II. Alexandre Herbetta

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO	7
OS XERENTE E AS RELAÇÕES DE CONTATO INTERÉTNICO: UM TESTEMUNHO DA CULTURA JULIA IZABELLE DA SILVA	11
A OPOSIÇÃO HISTORICISTA DE FRANZ BOAS AO EVOLUCIONISMO CULTURAL DO SÉCULO XIX FLÁVIO SILVA DE OLIVEIRA	21
IDENTIDADE E (RE)EXISTÊNCIA DOS CAMPONESES E GARIMPEIROS DE DIAMANTES EM COROMANDEL – MINAS GERAIS RICARDO JUNIOR DE ASSIS FERNANDES GONÇALVES	33
BRÔ MC'S – O RAP GUARANI KAIOWÁ E O DEBATE SOBRE IDENTIDADE ROGÉRIO DE SOUZA BORGES	45
IDENTIDADE CULTURAL E COMUNIDADES TRADICIONAIS: UM PANORAMA SOBRE CRUZEIRO DOS PEIXOTOS - MG CAROLINA CADIMA FERNANDES NAZARETH	55
DANÇAS TRADICIONAIS: ELEMENTO ÉTNICO-CULTURAL DE IMIGRANTES BOLIVIANOS EM SÃO PAULO SIDNEY DE SOUZA SILVA	67

APRESENTAÇÃO

A publicação de “Ensaio sobre a diferença: reflexões a partir das culturas e das identidades” tem como objetivo difundir e expandir as ideias que circulam nas aulas, seminários e corredores do PPGAS - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFG – Universidade Federal de Goiás. O livro traz aqui artigos resultantes de uma reflexão realizada pelos alunos da disciplina Cultura e Identidades, oferecida em conjunto pelo PPGAS e pelo PPHIS - Programa de Pós-graduação em História, no primeiro semestre de 2013. Essa disciplina contou com a presença de alunos de outros programas de pós-graduação da UFG, tais como os de Letras, Geografia e Artes Visuais.

Os temas da cultura e o da identidade causam muito interesse entre os alunos da pós-graduação, pois trazem elementos fundamentais para se entender fenômenos da contemporaneidade, como por exemplo, o da relação com a diferença. Além disso, o conceito de cultura estruturou amplamente os debates antropológicos, permitindo que a partir dele se compreendesse a diversidade cultural e também se pudesse compreender as particularidades e especificidades das populações humanas; este conceito também sustentou um enorme leque de etnografias ao longo da história da antropologia.

Neste sentido, na disciplina estudamos o desenvolvimento do conceito de cultura, sua importância, abrangência e limites. O conceito em referência foi pensado ainda em termos de sua formação e de como ele pode ser (ou não) utilizado para a compreensão dos processos contemporâneos, tanto relativos à etnicidade como aos processos sociais urbanos, através do surgimento de novas definições da diferença. Os encontros culturais foram pensados sob o prisma das relações étnicas e sociais em um nível local e também em um nível mais abrangente, seja nacional ou internacional. Damos uma ênfase especial nas relações da cultura com a identidade e também em locais específicos, através de estudos de caso, em áreas urbanas e grupos étnicos.

A pergunta de até que ponto o conceito de cultura, e como corolário deste, a permanência das diferenças culturais, ocorre no processo de globalização e em decorrência, a uniformização cultural, foi resolvida através de estudos etnográficos que constataram a explosão das diferenças e a ênfase nas identidades que vem surgindo ou ressurgindo vigorosamente, bem como multiplicando-se: as identidades étnicas, sociais, de gênero, são exemplos esclarecedores. Assim identidade enquanto processo político e enquanto conceito vem ganhando uma importância crescente nos estudos das diversas ciências humanas, permitindo uma problematização e um enriquecimento do conceito de cultura.

Os conceitos tratados na disciplina permitem amplamente que realidades no plano mais microscópicos sejam analisadas, e na efervescência do mundo atual, se constituem em boas ferramentas para a compreensão de fenômenos religiosos, políticos, étnicos e culturais. As identidades foram ainda apresentadas como possibilidades de entendimento de processos.

Recebemos cerca de quarenta trabalhos finais, para a conclusão da disciplina, mas tínhamos cerca de acanhadas 65 páginas para publicarmos os que consideramos melhor. Foi uma difícil tarefa a de selecionar, porque praticamente todos os papers estavam muito bons.

Trazemos para este caderno, seis trabalhos: dois são de alunos da Pós-Graduação em Linguística, um da Pós-Graduação em Geografia, dois do PPGAS e um do PPHIS, o que aponta para a diversidade mencionada - de perspectivas e campos, no entendimento dos conceitos estudados.

Nota-se então que as discussões são apresentadas muitas vezes a partir da etnografia, na qual procura-se articular a teoria com a prática, proposta marcante do PPGAS/UFG. O texto “Os Xerente e as relações de contato interétnico: um testemunho da cultura” de Julia Izabelle, por exemplo, explora a narrativa do contato para entender o histórico das relações interétnicas entre indígenas e não indígenas. Segundo a autora além da falta de documentação para se entender a situação de contato, a história normalmente é elaborada através de uma narrativa que se afasta da visão indígena. É este dilema que Julia busca entender. No texto “A oposição historicista de Franz Boas ao evolucionismo cultural do século XIX”, Flávio de Oliveira apresenta a obra de Boas como marco crítico em relação ao evolucionismo. Para isso, ele reflete sobre uma concepção de cultura, nova para a época, a qual segundo a análise tem como base uma nova perspectiva sobre a própria noção de história, não mais linear e teleológica.

Ricardo Fernandes em “Identidade e (re)existência dos camponeses e garimpeiros de diamantes em Coromandel – Minas Gerais”, busca analisar as práticas territoriais, a circulação simbólica e as manifestações da cultura em um dos principais territórios de extrativismo diamantífero da região mineira. Segundo o autor, para entender a complexidade das sociabilidades presentes no lugar deve-se pensar na articulação do trabalho no garimpo, do cotidiano e da disputa territorial. Já Rogério Borges em “BRÔ MC’S – O Rap Guarani Kaiowá e o debate sobre identidade”, explora de forma bastante interessante a possibilidade de elaboração de novas musicalidades ameríndias. Nesta direção, pensa como os Guarani se apropriam de um gênero musical urbano, muitas vezes ligado à noção de resistência, para expresassem a realidade de suas vidas.

Carolina Cadima escreve “Identidade Cultural e comunidades tradicionais: Um panorama sobre Cruzeiro dos Peixotos – MG” buscando entender a formação identitária do lugar a partir de algumas categorias clássicas e dicotômicas como o rural e o urbano e o arcaico e o moderno. Por fim Sidney Silva traz uma importante reflexão sobre a presença de trabalhadores bolivianos na periferia de São Paulo. Em “Danças tradicionais: elemento étnico-cultural de imigrantes bolivianos em São Paulo” o autor busca refletir sobre o fato de que as grandes transformações do mundo contemporâneo têm gerado novas configurações sociais, identitárias, políticas e econômicas. Em consequência disso, a sociedade moderna tem rompido a relação tradicional entre o espaço e o tempo, gerando um intenso aumento na mobilidade de mercadorias, pessoas e conhecimento.

Boa leitura.

OS XERENTE E AS RELAÇÕES DE CONTATO INTERÉTNICO: UM TESTEMUNHO DA CULTURA

JULIA IZABELLE DA SILVA

A NARRATIVA DO CONTATO: UM HISTÓRICO DE CONFLITOS E RESISTÊNCIAS

Entender o processo histórico dos povos indígenas brasileiros e dos povos ameríndios, de maneira geral, revela-se um desafio no que tange aos limites historiográficos que a tarefa impõe. No caso do povo Akwe-Xerente, a escassez de documentos ou registros históricos constitui lacunas ou “espaços em branco”, os quais dificultam o entendimento das condições sociais vivenciadas por esse grupo, sobretudo no período que antecede os trabalhos de Curt Nimuendajú, já na década de 30 (OLIVEIRA-REIS, 2004). Para Sahlins (1985), a historicização dos povos indígenas representa sempre uma história indigenista e nunca uma história do índio, na medida em que os grupos possuem modos próprios e particulares de produção histórica, de interpretação e significação dos eventos do contato.

Conforme Oliveira-Reis (2001), as primeiras penetrações realizadas pelos bandeirantes ao Brasil Central, região que compreende a mesopotâmia Araguaia-Tocantins, datam do século XVI,

precisamente no período de 1589 a 1593. Segundo o autor, as excursões ao sertão do Planalto Central eram formadas por bandeirantes paulistas e paraenses e por missões evangelizadoras, os quais compunham a linha de frente da ocupação colonizadora e da escravização e extermínio dos povos dessa região. No século XVII, após o período de devastação e exploração da mesopotâmia Araguaia-Tocantins, a descoberta do ouro na então Província de Goiás e a posterior fundação do arraial de Sant'Ana, hoje Cidade de Goiás, em 1727, impulsionou a fundação de arraiais por garimpeiros interessados nas riquezas dos metais preciosos da região. Contudo, a rápida decadência da produção aurífera nessas localidades, já nas primeiras décadas de 1700, fez com que os governadores financiassem a excursão de bandeiras nas regiões mais ao norte da Província, incluindo novamente a região da mesopotâmia Araguaia-Tocantins, com vistas à exploração de outras minas auríferas.

Na segunda metade do século XVIII, a necessidade de novas terras para exploração e mão-de-obra para a lavoura impulsionou a implementação da política pombalina de aldeamento, que tinha como objetivo o confinamento e “pacificação” dos índios para o trabalho nas lavouras. Essa política acirrou os conflitos entre não-índios e índios, na medida em que estes resistiam a tal esquema de servidão, atacando às fazendas e aldeamentos (SCHROEDER, 2006). É, então, nesse contexto de exploração incessante que surgem as primeiras menções aos índios Xerente e Xavante.

Para Oliveira-Reis (2001), embora não fosse possível identificar quais as relações sociais mantidas entre esses grupos – ora os Xavantes aparecem na literatura como aliados aos Xerente, ora como um subgrupo do mesmo, ou ora os Xerente como subgrupo -, as evidências linguísticas e culturais demonstravam uma forte proximidade entre esses povos (NIMUENDAJÚ, 1942; MAYBURY-LEWIS, 1965). A hipótese sobre uma ancestralidade comum entre os Xerente e os Xavante encontra respaldo nos estudos lingüísticos de Câmara Jr. (1959), Urban (1992 apud SOUSA FILHO, 2007), Rodrigues (1986) e Nimuendajú (1935).

Sobre a tese da cisão entre esses grupos há ainda diferentes hipóteses no que diz respeito aos motivos que levaram a sua separação. Para Lopes da Silva (1992), a cisão entre os Xerente e os Xavante aconteceu devido ao contexto conflituoso e de pressão causados pela fundação de arraiais próximos as suas localidades e, posteriormente, de aldeamentos desses grupos. Segundo a hipótese da autora, a invasão crescente dos colonizadores teria acirrado disputas internas com relação a melhor decisão a ser tomada nessa situação. Como resultado, o grupo teria se dividido entre aqueles que resolveram permanecer na região, no caso, os Xerente atuais, e aqueles que recusaram-se a conviver e negociar com o “branco”, no caso, os Xavante, que migraram para o lado oeste da mesopotâmia Araguaia-Tocantins, em direção ao rio das Mortes (LOPES DA SILVA, 1992).

A partir da segunda metade do século XIX, com a cisão entre os Xerente e os Xavante, começam a surgir, então, descrições mais específicas e detalhadas sobre os Akwe (OLIVEIRA-REIS, 2001). Uma descrição sistemática e precisa a respeito do *modus vivendi* dos Xerente só veio a ser realizada na década de 30, com os escritos do etnólogo Curt Nimuendajú. Entre 1928 e 1940, quando estuda os Jê centrais e setentrionais - os Xerente, os Apinajé e os Timbira Ramkokamekrá -, Curt publica, dentre outras célebres monografias, o clássico *The Sherente*. Na obra, o autor retrata com um rigor

acompanhado de uma riqueza de detalhes, a cosmovisão Xerente, seus costumes e sua complexa forma de organização social, a qual será desenvolvida na próxima sessão (NIMUENDAJÚ, 1937).

Nas décadas de 50 e 60, o antropólogo Maybury-Lewis, em companhia de sua esposa Pia, foi até os Xerente com o propósito de dar continuidade ao trabalho de Nimuendajú (MAYBURY-LEWIS, 1972). As pesquisas de Maybury resultaram em um artigo sobre a organização social Xerente, do livro *Dialectical Societies* (1979) e no livro *O selvagem e o inocente*, narrativa em que conta suas experiências etnográficas com o grupo. Segundo informações desse autor, os Xerente somavam, no período de sua pesquisa, somente 330 indivíduos, o que demonstra que a população continuava em declínio com relação ao número encontrado por Nimuendajú, possivelmente por conta das doenças trazidas pelo contato.

A situação chegou ao seu caso extremo no início da década de 70, quando houve derramamento de sangue, tanto indígena como não-indígena. O conflito na região era tão grave que Cardoso de Oliveira (1962) chegou a incluir o caso dos Xerente em seu projeto de investigação das áreas de fricção interétnica do Brasil. Embora não tenha chegado a desenvolver a pesquisa com o grupo, o autor se refere à região ocupada pelos Xerente e pelos Krahô, afirmando que:

[...] os atritos entre índios e “brancos” assumem maior gravidade nessa área, notadamente no que se refere às relações com os Xerente, no município de Tocantínia. A cidade-sede do município, por exemplo, acha-se toda ela empenhada em expulsar o mais rápido possível os índios das terras que por direito lhes pertencem, desde tempos imemoriais. O caso Xerente é de grande relevância para a compreensão da dinâmica de uma frente pastoril de uma determinada sociedade em expansão (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964, p. 123).

De acordo com Oliveira-Reis (2004), o processo de demarcação das terras indígenas xerente aconteceu em um contexto de tensão com a sociedade não-indígena local. No entanto, esse ambiente hostil não impediu a demarcação das terras xerente, que, por decreto presidencial, na data de 14 de setembro de 1972, foi estabelecida como reserva indígena, embora sua homologação tenha se dado somente mais de uma década depois, em 1989 (OLIVEIRA-REIS, 2004; SCHROEDER, 1000). Assim, embora os conflitos ainda persistam (e, dessa vez, com novas “roupagens” ou formas de nivelamento), a demarcação das terras possibilitou não somente a sobrevivência dos Xerente, como também seu crescimento e fortalecimento.

ELEMENTOS CONTEMPORÂNEOS DA SOCIEDADE XERENTE: A MUDANÇA COMO FORMA DE CONTINUIDADE

Relações conflituosas entre indígenas e não-indígenas começaram a receber maior atenção da etnologia brasileira a partir dos estudos de Cardoso de Oliveira (1962), ao considerar a situação de contato como uma situação de fricção interétnica. Dessa forma, o autor enfatiza aspectos de ordem política, econômica e ideológica, questões até então pouco exploradas nos estudos de

contato e das relações interétnicas, e propõe uma separação analítica entre fenômenos sociológicos e antropológicos. Desse modo, as análises dos fenômenos do contato passam a receber dois novos focos de investigação: em primeiro lugar, relações de equilíbrio deixam de ser o foco, o qual passa a estar nas relações de conflito e, em segundo lugar, aspectos sociológicos começam a receber maior prioridade do que fenômenos culturais, estes observados com vistas a constatar processos de “aculturação” ou integração do índio à sociedade nacional (CARDOSO DE OLIVERA, 1964).

A consideração de aspectos políticos e econômicos na determinação das relações interétnicas, assim como das elaborações dos elementos da cultura, também tem sido defendida por autores como Eric Wolf (2003), o qual apresenta uma antropologia comprometida com a realidade social das comunidades estudadas. Wolf chama a atenção para o papel que essas forças sociais desempenham nos processos de produção e elaboração de sentidos para os elementos da cultura. Nessa perspectiva, as forças do sistema-mundo vão entrando e influenciando nas práticas do cotidiano, nas concepções sobre as necessidades de troca, na utilização de novas tecnologias etc (WOLF, 2003).

Contudo, tais transformações não anunciam o fim da cultura indígena. Segundo Wolf (2003), os grupos respondem ao contexto sociocultural em que estão inseridos e isso se dá por meio de uma construção contínua de significados. A cultura é vista, nessa perspectiva, como uma série de processos que constroem, desconstroem, desfazem e refazem elementos culturais. Isso implica dizer que nem as sociedades, nem as culturas são fechadas, mas se reelaboram a partir das forças sociais atuantes na realidade cotidiana do grupo. Sua crítica refere-se, sobretudo, à concepção de cultura como um universo simbólico auto-contido, isolado e limitado, representada pela máxima “um povo, uma sociedade, uma cultura”.

A ideia de que o contato com a sociedade não-indígena promoveria a assimilação cultural dos povos indígenas, como se estes estivessem, portanto, fadados ao desaparecimento, caracteriza o que Sahlins (1997) chamou de “pessimismo sentimental”. Segundo o autor, esse sentimento fatalista para com o futuro das populações indígenas referia-se a uma certeza de que a hegemonia ocidental, promovida por um sistema capitalista mundial, devastaria os valores e culturas dos povos indígenas ainda restantes. Como observa Sahlins (1997, p. 51), “acreditava-se que a modernização levaria o processo de deculturação a uma solução final, visto que os costumes tradicionais eram considerados como um obstáculo ao ‘desenvolvimento’”.

Para Sahlins, tal posicionamento é questionável na medida em que não consegue explicar os inúmeros casos de resistência cultural, em que as vozes subalternas das populações indígenas se fazem ouvir. Esse movimento inverso foi classificado por Richard Salisbury em termos de uma “intensificação cultural”, a qual enfatiza o fato de que, à integração das sociedades indígenas aos sistemas econômicos locais ou globais, acompanha-se um verdadeiro enriquecimento da cultura tradicional desses povos.

Diante dos fatos do contato, o conceito de cultura como algo estático, possuidor de uma essência totalizante e intransponível não consegue explicar o fenômeno em sua empiria. As críticas de Sahlins (1997) vão assim, no mesmo sentido das de Wolf (2003), ao considerar o nobre conceito de cultura como um “reducionismo funcionalista”, que limita a realidade etnográfica à

mera comparação cultural, ignora os processos de significação dos elementos culturais, os quais constituem processos dinâmicos de compreensão e categorização do mundo. Pensar a cultura como um sistema de símbolos e valores, resultado da organização de nossas experiências e ações humanas, nos remete à observação de Geerts, para o qual “o que o etnógrafo enfrenta, de fato [...] é uma multiplicidade de estruturas complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplicitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar” (GEERTZ, 2008, p.7).

Assim, no que se refere especificamente aos Xerente, durante suas visitas ao grupo, no período da década de 30, Curt Nimuendajú apresentou os elementos para a compreensão da organização social e cosmovisão xerente. No entanto, assim como grande parte dos etnólogos da época, em seus relatos o autor expressa uma preocupação com a sobrevivência do grupo frente às constantes epidemias e ao poder assimilatório da sociedade nacional. Sobre o contexto desolador em que se encontrava o grupo, o autor inicia seu capítulo sobre a sociedade xerente afirmando:

[...] em 1937, eu encontrei a cultura indígena em um estado de colapso. Economicamente e socialmente arruinados, cercados por colonos Neobrasileiros, o povo estava à beira da completa sujeição a estas influências [...] Sua aldeia natal se transformou em um lugar de escassez; a influência cultural diminui progressivamente com o aumento dos colonos; a miscigenação se estende, alterando o caráter do povo. Assim, os pais que já não são índios puros, por vezes desviam-se do seu sistema tradicional de educar as crianças sem broncas e castigos físicos (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 11).

O comentário de Curt exemplifica o pessimismo sentimental de que fala Sahlins, o qual caracterizava boa parte dos estudos de etnologia brasileira da época. No entanto, os Xerente são hoje um exemplo da forma como os grupos não apenas resistem, mas se fortalecem a partir da desconstrução e reconstrução dos significados que integram a situação de contato. Vale ressaltar que não é nosso objetivo aqui apresentar uma análise profunda dos elementos socioculturais que compõem a sociedade Xerente contemporânea, visto que não se trata de um estudo explicitamente sociológico ou antropológico. Gostaríamos, tão somente, de explicitar alguns aspectos sociais e culturais observados nas ocasiões de nossas visitas a campo, os quais podem contribuir para o entendimento da forma como o grupo responde à situação de contato.

Assim, no período de nossas visitas aos Xerente, pudemos observar uma série de fenômenos socioculturais que, se vistos por uma perspectiva mais pessimista, indicariam o fim inevitável da cultura indígena. Por exemplo, ao chegar à aldeia do Salto (que fica a poucos quilômetros da cidade de Tocantínia, estado do Tocantins) nos deparamos com casas feitas de tijolo de alvenaria e antenas parabólicas dispostas logo acima dos telhados coloniais. O etnógrafo preocupado com a cultura “essencializada” possivelmente se alarmaria ao se deparar com esse cenário e, ao presenciar as crianças assistirem ao canal do Discovery Channel ou os jovens ouvirem no celular a mais nova música do Luan Santana, certamente decretaria a derrota da cultura indígena para o capitalismo.

Contudo, como nos lembra Geertz (1000), a tarefa do etnógrafo reside na interpretação dos significados que esses fenômenos assumem para o grupo estudado. Em outras palavras, os elementos da cultura precisam ser descritos e apresentados segundo os significados que lhes são atribuídos naquele contexto particular, naquela sociedade particular.

Nos momentos em que estivemos junto aos Xerente, vimos que a introdução de meios tecnológicos na aldeia possui sentidos que, não necessariamente, implicam na abdicação desse grupo dos seus valores culturais. Pelo contrário, a presença de internet wi-fi em quase toda a extensão da aldeia, por exemplo, tem facilitado o trabalho de professores e estudantes nas pesquisas demandadas pelas escolas e universidades que freqüentam. Pudemos presenciar, em diversas situações, não só a exibição de vídeos sobre cultura indígena na escola, como produções audiovisuais realizadas pelos próprios indígenas. Em uma ocasião, fomos convidados a participar de uma atividade na escola Brupre, em que foram exibidos, no pátio da escola, vídeos sobre diversas atividades culturais dos Xerente, incluindo gravações dos discursos dos anciãos. O que é interessante notar é a forma de apropriação desses elementos, antes estrangeiros, que passam a serem incorporados ao sistema social Xerente como uma forma de divulgação e fortalecimento da cultura indígena.

De acordo com Oliveira-Reis (2002), a (re)elaboração sociocultural dos fatos e efeitos do contato está presente no cotidiano dos Xerente. Segundo o autor, “dentre esses imponderáveis, podem ser mencionados os bens de consumo como bicicletas, fogões, panelas e objetos do gênero que têm sustentado a rede de bens e dádivas construída nas ocasiões de cerimônias fúnebres, nominativas e matrimoniais” (OLIVEIRA-REIS, 2002, p. 100). O autor comenta de forma mais detida a respeito dos jogos de futebol, os quais têm assumido um valor notável entre os jovens. De fato, é evidente a atenção que os jovens devotam ao futebol. Muitas aldeias possuem campos de futebol, algumas ocupando o espaço central, e nas mais populosas existem times, masculinos e femininos, que treinam diariamente, sob a instrução de um técnico de futebol. Contudo, Oliveira-Reis considera que o uso do futebol pelos jovens Xerente tem suas especificidades, na medida em que o universo sociocultural do grupo, seus esquemas de classificação, agenciam o processo de uso desse esporte.

Na mesma linha de processos re-significativos, a escola é uma instituição que assume hoje um papel fundamental na organização social Xerente. Sua importância pode ser percebida não apenas visualmente, na forma como ocupa um lugar de destaque nas aldeias, como pelas diversas atividades culturais organizadas ao longo do calendário escolar, as quais costumam envolver toda a comunidade. Na região central da reserva está localizado o Centro de Ensino Médio Indígena Xerente (CEMIX), a única escola indígena Xerente que oferece o Ensino Médio (as demais oferecem Ensino Fundamental e EJA) além dos cursos profissionalizantes de enfermagem e informática. Ao terminarem o Ensino Fundamental (1º ao 9º ano), os alunos são transferidos para o CEMIX, embora alguns ainda optem por matricular-se nas escolas da cidade. Além disso, os ônibus escolares concedidos pela prefeitura para levar os alunos para as escolas funcionam como o principal meio de transporte dos Xerente, que constantemente precisam ir à cidade fazer compras, resolver questões financeiras etc.

Dessa forma, conforme observam Melo & Giraldin (2012, p. 178), “enquanto, no passado

recente, a discussão era se os povos indígenas deveriam ou não ter acesso à escolarização, hoje a pergunta é: a que tipo de escolas eles querem ter acesso e, ao mesmo tempo, que tipo de escola o sistema estadual de ensino é capaz de oferecer a ela?”. Não nos deteremos, no entanto, às diversas discussões a respeito das possíveis implicações da presença da escola nas aldeias ou a respeito das inúmeras dificuldades que a educação escolar indígena enfrenta atualmente. Interessa-nos, contudo, ressaltar o significativo crescimento das escolas entre a população indígena e de que forma essa instituição, até pouco tempo atrás alienígena aos Xerente, tem configurado boa parte da vida social desse grupo, funcionando como agenciadora de velhas e novas formas de relações sociais e de produção de conhecimento, seja ele direcionado a uma tradição indígena ou não.

As instituições religiosas também têm desempenhado um importante papel na dinâmica social e cultural Xerente. Dentre elas, destacam-se a presença dos missionários da igreja batista, que atuam há mais de quatro décadas entre os Xerente, e os missionários do Conselho Indigenista Missionário, o CIMI, que também tem um histórico de atuação com os povos indígenas em geral. Ao que tivemos a oportunidade de observar, essas duas instituições tem cumprido papéis sociais diferentes dentro da comunidade Xerente. Conforme nos contam dois professores e diretores indígenas, o CIMI ou a igreja católica contribuem de modo mais significativo para as questões sociais do grupo, como elaboração de relatórios de violência e saúde indígena, organização de reuniões entre indígenas e autoridades para a discussão de questões como a precarização da saúde, os impactos da construção de hidrelétricas na região etc. A missão batista, por sua vez, tem se voltado à evangelização e conversão do grupo para o cristianismo, tendo, inclusive, traduzido a bíblia para a língua xerente.

A questão da religião entre os Xerente tem gerado alguns conflitos, os quais demarcam as diferentes formas como os indivíduos interpretam os novos elementos do contato. Assim, ouvimos a opinião de alguns indígenas não-convertidos de que a conversão para a religião do cristianismo, especificamente das igrejas protestantes, ameaça a cultura indígena. Como certa vez nos relatou o cacique da aldeia São José, existe uma preocupação com essa questão da conversão. Segundo ele, como a outra religião condena outras manifestações religiosas, os xerente estão “deixando de acreditar em sekwa” e “deixando de praticar a cultura”, ou ainda, “estão começando a ter medo de ir para o inferno, algo que não existe na crença xerente. Já a opinião de um indígena convertido, esse morador da aldeia Salto, difere da posição do primeiro. Para ele, a crença no cristianismo não impede de que ele deixe de praticar a cultura ou deixe de ser xerente.

Tivemos a oportunidade de participar de dois cultos evangélicos realizados na aldeia Salto. A igreja fica relativamente distante das casas, fora do círculo principal da aldeia. Os cultos, que acontecem sempre aos domingos, são ministrados pelos próprios indígenas e são falados na língua xerente. Durante as celebrações, o nosso olhar como etnógrafos estava focado na forma como o grupo se comportava diante de algo que, no nosso entendimento etnocêntrico e essencialista, era incoerente com as crenças e valores Xerente.

No entanto, nosso estranhamento foi sendo aos poucos desconstruído, já que o que se via ali era a continuação da crença xerente. As orações e os cânticos, entoados na língua indígena, referiam-se a Deus e a waptokwa como se estes constituíssem uma divindade só. E de fato o é.

Segundo De Mattos (2001), e em diversas ocasiões ouvimos isso dos próprios indígenas, o Deus dos cristãos (Jesus) é associado ao Waptokwazawre, o Sol, seu “pai” e herói mitológico, e São Pedro, que acompanhava Jesus, está associado a Wairê, a lua, que na mitologia Xerente andava junto de Waptokwa (DE MATTOS, 2001).

A incorporação de elementos do contato por parte da sociedade indígena, algo que podemos facilmente identificar nos usos que os Xerente fazem das tecnologias, do futebol, da escola, da igreja e de diversos outros elementos não-indígenas, deve ser compreendida a partir do modo como essas “novidades” são re-significadas e adaptadas à visão de mundo desse grupo. Gostaríamos de elucidar um último aspecto sobre a sociedade Xerente contemporânea, que diz respeito à esfera política do grupo. Segundo De Paula (2000), a concepção dualista do mundo Xerente configura uma tendência faccional do grupo, de forma que a sua organização em partidos repercute na forma de pensar não apenas a dimensão social, como também política, dividindo o grupo em facções.

De acordo com Schroeder (2010), tal processo, inerente à sociedade Xerente, parece ser replicado na esfera da política regional. De acordo com esse autor, a eleição de vereadores indígenas na cidade de Tocantínia acontece de modo similar às divisões dualistas, na medida em que são eleitos sempre dois vereadores, e esses vereadores são filiados a partidos políticos distintos, como o PT e o PL, em 2004, representando assim uma forma de fazer política Xerente por meio da política do “branco”.

Nesse sentido, o que podemos concluir dessa realidade é que o nativo não é pacífico às imposições da sociedade não-indígena, pelo contrário, ele pensa, atua, faz suas escolhas. Em outras palavras, ele não só resiste, mas cria, tem autonomia. Concordamos com Sahlins (1997) quando se refere à consciência distintiva e criativa das minorias como formas de resistência e fortalecimento cultural, algo que o autor classificou como uma espécie de “contracultura indígena”. Esse movimento de “intensificação cultural”, agora para usar também do termo de Salisbury, nos remete, portanto, a tradição e transformação caminham juntas

Sendo assim, parece ser razoável dizer que os grupos conseguem infundir seus próprios significados aos objetos e instituições estrangeiras, de forma que as transformações resultantes das imposições do capitalismo não levam o grupo indígena a abandonarem seus valores e concepções de mundo, mas os fortalecem. Dito de outra forma, o desenvolvimento não torna as pessoas mais semelhantes a nós, e sim mais semelhantes a elas mesmas (SAHLINS, 1997). Com isso, as construções e reconstruções dos elementos sociais contemporâneos são realizadas a partir da concepção sociocultural do grupo. Elas recebem novos significados e novas funções, distintos daqueles que assumem para nós, e obedece a lógica de pensamento específica da sociedade, no caso, uma lógica Xerente.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Pensar a história do contato dos Xerente com a sociedade não-indígena, notadamente marcada por conflitos e pressões de ordem não só política e econômica, mas também ideológica, é pensar em uma história de resistência. Ou, como Sahlins afirma ao chamar a atenção para a função

dos antropólogos preocupados com a sobrevivência das minorias indígenas, é dar “testemunho da cultura”. Além disso, a observação da forma como o grupo elabora e reelabora os significados dos elementos socioculturais indica um processo contínuo de construção, desconstrução e reconstrução da cultura Xerente. O de fora e o de dentro, o tradicional e o contemporâneo, deixam de ser categorias separadas e passam a fazer parte de uma única lógica de compreensão sociocultural, a lógica Xerente.

REFERÊNCIAS

BRAGGIO, S.B. *Contato entre línguas: subsídios para a educação escolar indígena*. Revista do Museu Antropológico. v. 1, n. 1/2, Goiânia, p. 121-134, 2000a.

_____. *Línguas indígenas brasileiras ameaçadas de extinção*. Revista do Museu Antropológico. Goiânia, v. 5/6, 2001/2002. p. 9-54.

_____. Tipologias sociolinguísticas: as macrovariáveis e seu papel na desvitalização das línguas: a língua Xerente Akwén. In: BRAGGIO & SOUSA FILHO (Orgs.). *Línguas e Culturas Macro-Jê*. Goiânia: Ed. Vieira, 2009. p. 79-102.

CÂMARA JR., J. M. A Obra lingüística de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1959.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Caminhos da identidade (ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo). São Paulo: Editora Unesp, 2006.

_____. O índio e o mundo dos brancos. Brasília: Editora UnB. 1972 [1964].

DE PAULA, Luís Roberto. Dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LOPES DA SILVA, Aracy. Dois séculos e meio de história Xavante. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992.

DE MATTOS, R. Entrevista sobre os Xerente e a Missão Batista. Entrevista de Luís Roberto De Paula, 20, p. 1999.

MAYBURY-LEWIS. David (Ed.). O selvagem e o inocente. Campinas: Ed. Unicamp, 1990. WOLF, E. Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf. tradução: Pedro Maia Soares. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

MAYBURY-LEWIS. David (Ed.). Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

MELATTI, J.L. Curt Nimuendajú e os Jê. Brasília: Série Antropologia. 1985. NIMUENDAJU,

Curt. Língua Šerente. *Journal de la Societé des Américanistes*, N.S., 21, Paris, 1935.

MELO, M.C; GIRALDIN, O. Os Akwe-Xerente e a busca pela domesticação da escola. *Campo Grande*, MS: Ellus, ano 12, n. 22, p. 177-199, jan./jun., 2012.

NIMUENDAJÚ. C. Lingua Serénte. In: *Journal de la Societé des Américanistes*. V: 21, nº 1, 1929. Pp. 127-130.

OLIVEIRA-REIS, C.F. Aspectos do contato e formas socioculturais da sociedade Akwe-Xerente (Jê). Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade de Brasília (Unb), 2001.

SOUSA FILHO, S. M. Aspectos Morfossintáticos da língua Akwê-Xerente (Jê). Tese de Doutorado em Letras e Linguística. Universidade Federal de Goiás (UFG), 2007.

SAHLINS, M. *Ihas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto em via de extinção” (parte I e II. *MANA*, vol. 3, n.1 e n.2. Rio de Janeiro Apr. e out. 1997, respec.).

SCHROEDER, Ivo. Política e parentesco nos Xerente. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

_____. Os Xerente: estrutura, história e política. *Soc. e Cult.*, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 67-78, jan./jun. 2010.

WOLF, E. *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília: Editora Unb, 2003.

A OPOSIÇÃO HISTORICISTA DE FRANZ BOAS AO EVOLUCIONISMO CULTURAL DO SÉCULO XIX¹

FLÁVIO SILVA DE OLIVEIRA²

Franz Boas é reconhecidamente um dos marcos fundadores da antropologia americana. A sua proeminente posição na história da institucionalização da antropologia remete ao processo de elaboração do seu conceito de cultura. Para tanto, Boas estabeleceu como parâmetro um diálogo crítico com as teorias vigentes até então, em especial com a teoria evolucionista, cuja repercussão foi quase que irrestrita nos últimos anos do século XIX e inícios do XX.

O embate de Boas com o evolucionismo objetivava a reavaliação dos pressupostos teóricos e metodológicos que direcionavam a pesquisa antropológica: em contraposição à noção de uma evolução histórica abrangente e universal regida por leis imutáveis da cultura humana (esta última tomada no singular), Boas nos apresentou uma concepção de cultura cujo fundamento

1 - Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção de conceito na disciplina *Cultura e Identidades*, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Joana A. Fernandes Silva, no primeiro semestre de 2013.

2 - Doutorando em História/UFG. Bolsista Capes. E-mail: flavios-o@hotmail.com

também se ancorava numa noção de história, porém substancialmente distinta daquela defendida pelo evolucionismo cultural. A ideia de história que Boas lançava mão era muito mais afeita aos desdobramentos do Historicismo, movimento amplamente reconhecido como uma resistência ao pensamento especulativo cuja imagem remete às modernas filosofias da história.

Meu objetivo neste texto é vislumbrar um horizonte de compreensão do conceito boasiano de cultura a partir de seu posicionamento crítico frente à teoria do evolucionismo. O eixo em torno do qual gravitava essa disputa, espero elucidar, era uma noção de história: os intelectuais evolucionistas levavam a termo uma perspectiva histórica herdada do pensamento iluminista, para o qual a história era uma entidade metafísica que englobava toda manifestação cultural particular de acordo com leis universais e desenvolvia-se segundo uma concepção linear progressiva; Boas, por contraste, era partidário do pensamento historicista emergente em meados do século XIX, cujo mote era uma crítica à metafísica histórica do Iluminismo e sua concepção progressista linear do processo histórico.

No cerne da teoria evolucionista estava a elaboração de leis do desenvolvimento humano. Tal como ocorrera em outras ciências, a formulação de princípios gerais (necessários e universais) era o pressuposto teórico que iluminava o confuso caminho a ser trilhado pelos pensadores do século XIX em busca de uma sequência que, de alguma forma, nos forneceria um panorama do “progresso” humano (KEESING, 1961, p. 224). Em seu vocabulário, os termos-chave eram *evolução*, *estágios* e *origens*: desde uma determinada origem, os valores culturais humanos haviam passado por estágios sucessivos de evolução. E esses estágios eram organizados em uma forma tripartite: a selvageria, o barbarismo e a civilização. Assim definida, a teoria evolucionista do século XIX pode ser compreendida como uma espécie de grande narrativa ou uma teoria do “progresso”.

Os nomes mais citados e de maior prestígio do evolucionismo cultural são os de Edward B. Tylor, Lewis Morgan e James Frazer. Comumente esses intelectuais são professados como fiéis seguidores da teoria darwinista, pois simplesmente “aplicavam por analogia à cultura e à sociedade a mesma linha geral de pensamento que Darwin havia postulado em sua *Origem das Espécies* (1859) para a evolução orgânica” (KEESING, 1961, p. 224). Tal paralelo, no entanto, é um equívoco: as teorias antropológicas desses autores não derivam diretamente dos argumentos de Darwin. Como destaca Celso Castro, o cerne do argumento de Darwin é que as espécies atualmente existentes teriam se desenvolvido (em um processo lento e progressivo) a partir de formas de vida anteriores, cujo mecanismo seria a “seleção natural” através de mutações cegas (CASTRO, 2009). Muito embora Darwin tenha usado a palavra “evolução” apenas na 6ª edição (1871) da *Origem das Espécies*, o elemento de fundamental importância para a difusão e conformação da noção de evolução era sua correspondência com a ideia de progresso – amplamente propalada pelo Iluminismo (CASSIRER, 1994) – cuja imagem é a de uma escala de estágios linearmente e teleologicamente hierarquizados (o *telos* seria a civilização europeia: o estágio final e pleno de todo desenvolvimento possível). O evolucionismo, portanto, era concebido como a expressão desse princípio mais geral, sendo Herbert Spencer o grande responsável pela popularização do termo “evolução”³.

3 - Segundo Celso Castro: “Enquanto a teoria biológica de Darwin não implicava uma direção ou progresso unilineares, as idéias filosóficas de Spencer levavam à disposição de todas as sociedades conhecidas segundo uma única escala evolutiva ascendente, através de vários estágios. Essa se tornaria a idéia fundamental do período clássico do evolucionismo na antropologia” (CASTRO, 2009, p. 26).

Antes que inspirado em teorias biológicas, o evolucionismo cultural ancorava-se no pressuposto metafísico das filosofias da história modernas, cuja categoria essencial era a noção de progresso. As filosofias da história são um fenômeno marcadamente moderno, tomando sua forma especificamente no século XVIII. É nesse período que afloram as ideias de evolução e progresso da humanidade. “Pensadores como Voltaire, Kant ou Condorcet acreditavam num movimento ascendente da humanidade em direção a um Estado ideal” (BOURDÉ e MARTIN, 1983, p. 44). Foi apenas no campo de experiência da modernidade que se articulou um conceito geral e comum de história que englobava todas as histórias particulares. Até o século XVIII não havia qualquer conceito que possibilitasse a conjunção das particularidades históricas (e culturais) em uma sequência linear organizada. Desde então, como ressalta Koselleck, o espaço de experiência moderno se tornou fértil para o surgimento de um conceito coletivo singular de história que designava a somatória das histórias individuais como uma espécie de compêndio de todas as realizações culturais humanas no tempo (KOSELLECK, 2004). O tempo, dessa forma, passou a ser determinado pela categoria do progresso: “nosso moderno conceito de história contribuiu para a consolidação das determinações especificamente histórico-temporais de progresso e de regressão, de aceleração e de retardamento” (KOSELLECK, 2006, p. 131).

A definição de cultura elaborada por Edward Tylor em *A ciência da cultura* (1871) me parece sintomático no que tange ao comprometimento do evolucionismo para com os pressupostos metafísico-teleológicos das filosofias da história modernas e com a categoria de progresso a elas subjacente. Tylor define cultura como “aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem” (TYLOR, 2009, p. 69). A cultura (assim definida no singular e quase assumindo as características transcendentais e absolutas que Koselleck encontrou no conceito moderno de história) torna-se algo passível de ser tomada a partir de “princípios gerais”, “um tema adequado para o estudo de leis do pensamento e da ação humana” (TYLOR, 2009, p. 69). Há, para Tylor, uma uniformidade imanente à cultura, sempre derivada da relação simétrica e linear entre causa e efeito; assim tornando possível a constatação de graus ou estágios de evolução que se acomodam sob o conceito abstrato e mais abrangente de “Cultura”.

Para Tylor, era algo louvável a atitude dos historiadores de buscarem demonstrar não meramente a sucessão aparente dos acontecimentos, mas a conexão interna e as leis que regem sua relação. Eles “esforçaram-se para extrair princípios gerais da ação humana e, através deles, explicar eventos particulares, afirmando expressamente, ou tomando tacitamente como um dado, a existência de uma filosofia da história” (TYLOR, 2009, p. 73). Atitude que, emenda Tylor, malgrado sua dignidade, foi mal conduzida e, em consequência, gerou problemas insolúveis aos historiadores. A crítica de Tylor, no entanto, não se reportava ao pressuposto filosófico geral (metafísico-teleológico) de elaboração das filosofias da história, mas sim quanto ao conteúdo elencado para tal. Pois, para Tylor, aquele pressuposto mostrava-se plenamente eficiente e executável ajustando o foco de investigação/especulação da história como um todo para a cultura⁴.

4 - Nas palavras de Tylor: “Se o campo de pesquisa for reduzido da História como um todo para aquele ramo aqui chamado Cultura - a história não de tribos ou nações, mas da condição de conhecimento, religião, arte, costumes e semelhanças entre elas a tarefa da investigação revela-se limitada a um âmbito muito mais razoável. Ainda enfrentamos o mesmo tipo de dificuldades que cercam o tema mais amplo, mas em número muito mais reduzido. A evidência já não é tão erraticamente heterogênea, e pode ser mais facilmente classificada e comparada, enquanto a possibilidade de se livrar de material irrelevante e tratar cada questão dentro de seu apropriado conjunto de fatos faz com que, de modo geral, a argumentação rigorosa esteja mais disponível do que na história geral. Isso pode surgir de um breve exame preliminar do problema: como o fenômeno da Cultura pode ser classificado e arranjado, estágio por estágio, numa ordem provável de evolução.” (TAYLOR, 2009, p. 74).

Dessa forma tem-se claro que o cerne da teoria do evolucionismo cultural do século XIX era a concepção de história progressista herdada do pensamento iluminista, que ainda se fazia fortemente presente nas filosofias da história. Era, portanto, uma concepção especulativa de história que orientava o trabalho dos etnólogos daquele momento. A reação de Franz Boas nos parece ser compreensível a partir desse horizonte: a luta de Boas contra o conceito de cultura evolucionista representou um esforço por depurar a antropologia daquele teor especulativo-metafísico (e consequente teleologismo) em favor de um novo conceito de história que se difundiria por meio do Historicismo, a saber: um conceito de história sem *telos*, empírico, particularista.

O historicismo inaugurou “um novo tipo de pensamento histórico⁵” (MARTINS, 2002, p. 02). A ideia historicista de história forjou-se a partir da necessidade de elaboração de uma nova forma de consciência histórica que se colocasse criticamente contra o posicionamento histórico iluminista. Trata-se portanto de uma mordaz crítica “às concepções teleológicas da história, conforme as quais esta transcorre cumprindo um sentido que poderia ser apreendido *a priori* pelo historiador” (GRESPLAN, 2002, p. 62-63). O Iluminismo, dessa forma, tomava a história desde uma perspectiva metafísica: a história da humanidade flui uniformemente segundo leis universais, restando ao filósofo ou historiador apenas definir os estágios de desenvolvimento de cada povo ao longo do processo. A filosofia das Luzes, como destaca Jorge Grespan, procurava conhecer os fenômenos humanos inscrevendo-os sob leis universais, de que eles seriam apenas confirmações singulares da generalidade abstrata. A reação historicista seguia justamente este caminho: “se ela [a filosofia das Luzes] concebia mesmo a existência de uma ‘natureza’ do homem, permanente e imutável, seus críticos apelaram para a importância infinita do individual, impossível de determinar completamente, de reduzir a generalizações” (GRESPLAN, 2002, p. 56). O mote historicista, destarte, é a ênfase no individual: “o que não se repete, o único que não se submete a regularidades passíveis de conformar uma ‘natureza’ para além das suas modificações históricas” (GRESPLAN, 2002, p. 56). O “progresso” passa a ser algo totalmente diferente segundo o ponto de vista historicista: agora garantido pela pesquisa empírica, não uma categoria especulativa.

O progresso a ser assegurado pela pesquisa histórica empírica devia ser imunizado contra as tentativas da filosofia da história de delimitar o âmbito da experiência histórica possível aos limites de um esquema da evolução histórica determinado por critérios racionais universais. Os historiadores [historicistas] viram nas teorias filosóficas da evolução histórica da humanidade, dentro das quais se interpretavam os acontecimentos passados concretos, uma restrição inadmissível da pesquisa histórica a pontos de vista restritivos. Esses pontos de vista não constituiriam, assim, fundamento para apreender adequadamente os contextos supostamente reais do agir humano passado, que a pesquisa histórica deve justamente descobrir (MARTINS, 2002, p. 06).

5 - Tanto ontologicamente quanto epistemologicamente, o historicismo foi de fundamental importância para a formação das ciências sociais. “Deve-se destacar também que o historicismo foi importante não apenas no desenvolvimento da ciência histórica. Deve-se recordar também que sua concepção própria da história, do método de pesquisa e do valor formativo do conhecimento histórico influenciou a evolução de diversas outras ciências, notadamente as sociais.” (MARTINS, 2002, p. 02).

Assim, “la médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora” (MEINECKE, 1982, p. 13). O foco na individualidade, no entanto, não significava que o historicismo excluía por completo a busca por generalidades. Por contraste, o pensamento historicista vislumbrava um campo possível para a busca de regularidades, mas estas deveriam ser subordinadas à investigação das individualidades históricas. O que, segundo Friedrich Meinecke, nos conduz a uma concepção historicista de evolução bastante diferente daquela que encontramos nas filosofias da história e na teoria do evolucionismo cultural. A ideia de evolução elaborada pelo historicismo retinha finalidades puramente históricas singulares, com um grande elemento de espontaneidade, de aptidão plástica para a mudança e para a imprevisibilidade, em oposição “de la idea, más angosta, de un puro desenvolvimiento de gérmenes dados, y también de lo que llamamos ‘idea de perfección’ de la Ilustración, que, después, se convirtió en la idea vulgar o sublimada del progreso” (MEINECKE, 1982, p. 13).

El concepto de individualidad y el de evolución van unidos indisolublemente en el pensamiento historicista. Dicho más exactamente: de los diferentes conceptos posibles de evolución, el concepto historicista de individualidad requiere, como complemento, un concepto determinado de la evolución, es decir, un concepto que, además de las notas biológicas y vegetales de la evolución, esto es, de un mero desarrollo conforme a tendencias congénitas, reúna, además, as notas da espontaneidad espiritual de lo que evoluciona y su aptitud plástica para el cambio bajo la influencia de factores singulares, fundiendo así, de modo indisoluble, la libertad con la necesidad (MEINECKE, 1982, p. 141).

Percebe-se então a aplicação do conceito de individualidade às coletividades: frente ao pensamento universalista metafísico-teleológico cuja ideia fundamental buscava atestar a possibilidade de se estabelecer uma tábua dos valores universais humanos, o historicismo concebia que tudo o que existe o é senão no tempo e possui valor único. O historicismo, nesse sentido, distanciava-se da formulação epistemológica iluminista generalizadora ao sublinhar a importância do dinamismo particular imanente aos fenômenos históricos e culturais. Para os intelectuais cujas ideias, de alguma forma, derivavam ou se associavam ao historicismo, as generalizações decorrentes do conceito metafísico de história que servia de aporte teórico às filosofias da história sufocavam a diversidade das ações humanas, que exigiam compreensão.

O historicismo serviu a Boas, nesse sentido, de aporte para uma reavaliação profunda do ideal de progresso imbricado na pesquisa antropológica. Suas reflexões críticas contra o conceito de cultura evolucionista nos fizeram “reconhecer a ideia de progresso como sendo mais um dos grandes mitos da cultura ocidental contemporânea” (VASCANCELOS, 2005, p. 79). A crença de que a história do gênero humano segue inexoravelmente um curso em direção a estágios cada vez mais altos de desenvolvimento cultural passou a ser objeto de dúvida. O conceito historicista de cultura de Boas permitiu que os denominados “povos primitivos” revelassem estruturas sociais de elevada complexidade em contraposição à perspectiva que os tomava como exemplos de estágios atrasados da civilização (VASCANCELOS, 2005).

Um texto considerado ponto de partida do embate de Boas com o evolucionismo é *As limitações do método comparativo da antropologia* (1896). Nesse texto, Boas confronta-se com o que para ele determinaria o fundamento do evolucionismo, qual seja, as “ideias universais”. Uma metafísica do homem cujo núcleo é que identidades ou similaridades culturais são provas incontornáveis do funcionamento uniforme da mente humana (BOAS, 2010). Ponto de vista que se ancorava na “observação de que os mesmos fenômenos étnicos ocorrem entre os mais diversos povos, ou, como diz Bastian, na espantosa monotonia das ideias fundamentais da humanidade em todo o planeta” (BOAS, 2010, p. 26). O que significa dizer, na esteira do evolucionismo, que aos mesmos fenômenos etnológicos devemos sempre imputar as mesmas causas: “na cultura humana, como na natureza em toda parte, causas semelhantes produzem efeitos semelhantes. Sob o efeito da mesma pressão e dos mesmos recursos, surgirão as mesmas invenções” (MASON, *apud*, BOAS, 2004, p. 86). Esse princípio, argumenta Boas, foi levado ao paroxismo da generalização e alimentou a tese metafísico-teleológica de que a mente humana obedece às mesmas leis em todos os lugares e tempos.

Eis o calcanhar de Aquiles da teoria do evolucionismo cultural. Para Boas é notório que nenhuma espécie de prova pode ser dada no sentido de corroborar ou fundamentar cientificamente a hipótese das “ideias universais”, o que nos leva a “considerar que todas as engenhosas tentativas de construção de um grande sistema da evolução da sociedade têm valor muito duvidoso” (BOAS, 2010, p. 33). Nesse sentido, Boas afirma que “até o exame mais superficial mostra que os mesmos fenômenos podem se desenvolver por uma multiplicidade de caminhos” (BOAS, 2010, p. 30). O objetivo geral de traçar as linhas mestras da história uniforme do desenvolvimento cultural humano é facilmente contestável, segundo Boas, apelando-se ao fato simples de que desenvolvimentos históricos diferentes podem conduzir a resultados semelhantes. Assim, “o pressuposto mais aceitável é que o desenvolvimento histórico pode ter seguido cursos variados” (BOAS, 2010, p. 33).

Dessa forma, Boas estava a realizar um deslocamento fundamental em direção à análise específica da história cultural, e estabelecendo o “método histórico” como alternativa ao método comparativo do evolucionismo. Seu objetivo passa a ser, desde então, a reconstrução histórica dos *processos* através dos quais o desenvolvimento cultural ocorreu. O elemento a ser combatido pelo historicismo de Boas era o elemento generalizador (metafísico e teleológico) imbricado na investigação antropológica: “Ele não partia da definição conceptual, mas da distribuição real dos fenômenos” (STOCKING, 2004, p. 17). Seu objetivo era o indivíduo, isto é, ele acreditava na possibilidade de se lidar com unidades distinguíveis no mundo, mas evitava elaborar qualquer abstração a partir dessas unidades, pois elas são únicas, singulares e irrepetíveis. Cada unidade de análise remete a um processo de desenvolvimento cuja historicidade é impossível de repetição, muito menos de ser apenas a confirmação empírica de uma lei abrangente e atemporal.

Na contramão das teorias que tomavam a civilização europeia como o estágio final a que tende toda forma de organização cultural, Boas vislumbrava na sua postura historicista a vantagem “de nos inculcar o valor relativo de todas as formas de cultura e de assim servir como uma restrição a uma avaliação exagerada do nosso período, que tendemos a considerar como a meta final da evolução humana” (BOAS, 2004, p. 57). É a partir desse horizonte que se compreende sua máxima de que “na etnologia, tudo é individualidade” (BOAS, 2004, p. 92). O imperativo da pesquisa

antropológica, segundo o historicismo de Boas, passa a ser desde então o estudo individual de cada fenômeno etnológico, assim disseminando o fato de ser a civilização não algo absoluto, mas inteiramente relativo e que cada civilização é o produto contingente de suas próprias condições históricas igualmente contingentes.

Em *The mind of Primitive Man* (1911), Boas estabeleceu as bases para seu conceito relativista de cultura ao afirmar a sua individualidade. Com isso, ele introduziu uma nova dimensão a esse conceito, não mais definido no singular, mas no plural: “culturas”. Destaca-se, dessa forma, a particularidade histórica de cada cultura, sendo sua formação e transformação um processo que ocorre no tempo e de forma dinâmica e diacrônica, não segundo uma concepção uniforme da dimensão temporal como na teoria evolucionista. A diacronia recebe primazia, portanto; o que remete à necessidade de reconstruir a história de cada cultura para que se possa compreendê-la. Nas palavras de Boas: “em lugar de uma simples linha de evolução, aparece uma multiplicidade de linhas (convergentes e divergentes) difíceis de serem unidas num sistema. Em vez de uniformidade, a característica notável parece ser a diversidade” (BOAS, 2004, p. 54). É então a partir desse pressuposto que Boas cunha um conceito de cultura “como uma estrutura relativa pluralista, holística, integrada e historicamente condicionada para o estudo da determinação do comportamento humano” (STOCKING, 2004, p. 36) ⁶.

É nesse contexto de redefinição das bases teóricas da pesquisa antropológica, que Boas enfrentará um dos principais conceitos da teoria evolucionista, a saber, o conceito de “raça” – conceito também eminentemente moderno. Para além do aspecto biológico, a noção de raça evoca um pressuposto de progresso (em escalas evolutivas temporais sequenciais) de grupos humanos. Boas, ao argumentar que entre raça e cultura não havia qualquer correlação, esforçava-se por expurgar da antropologia os pressupostos metafísicos imanentes ao conceito de história que orientava o uso do termo raça: progressista, uma concepção de tempo linear, uniforme e etapista. No cerne do conceito de cultura de Boas está uma noção de história completamente diversa daquela do conceito de raça: a história para Boas não possui um *telos*, ela é particular e empírica, os fenômenos culturais não são apenas confirmações de leis universais do desenvolvimento da cultura humana (no singular). O deslocamento do questionamento sobre raça para cultura operado por Boas, portanto, significava uma resistência radical àquilo que ele mesmo definiu por “uma história filosófica da civilização humana” (BOAS, 2010, p. 45).

Em *Raça e Progresso* (1931) podemos captar com clareza esse deslocamento de perspectiva. Para Boas “não cabe falar, em sentido estrito, de traços raciais hereditários totalmente válidos” (BOAS, 2010, p. 68). Segundo a perspectiva boasiana, por um lado, o conceito de raça nos habilita a construir tipos ideais raciais, mas, por outro, nos deixa cegos para o fato de que há uma quantidade

6 - A análise etnológica da arte “primitiva” no seu livro *A arte primitiva* (1927) é um exemplo desse seu historicismo. O procedimento empírico-indutivo de análise da arte primitiva, para Boas, conduziria à “consideração de todo fenômeno cultural como resultado de acontecimientos históricos.” (BOAS, 1947, p. 07). Tomando como ponto de partida o estudo da arte, chega-se não somente à compreensão do fenômeno artístico, mas também das diferentes culturas por meio dele, da historicidade de cada uma delas. Os diferentes estilos artísticos são, por conseguinte, registros históricos das dinâmicas culturais (BOAS, 1947). Segundo esse prisma historicista, “só conhecemos verdadeiramente um povo quando analisamos técnica e metodicamente suas ações diárias, resultadas do seu universo psíquico, seus costumes, como, por exemplo, hábitos alimentares, comportamento rituais, e principalmente sua manifestação artística, como fez Boas ao analisar a arte primitiva dos povos e a relação que ela tinha com a vida social destes, bem como o seu desenvolvimento.” (PEREIRA, 2011, p. 110).

incomensurável de indivíduos para os quais essas abstrações não são verdadeiras. A ideia de raça, assim, é para Boas uma ilusão teórica empiricamente impossível de ser corroborada⁷.

Seu empirismo ao enfrentar essa questão o conduziu a afirmar a inexistência de raças humanas rigorosamente definidas, e que nenhum grupo humano aparenta ser biologicamente superior aos demais (BOAS, 1922). Com isso, Boas contesta veementemente o princípio de hierarquização cultural em uma escala progressista e linear a partir do critério racial. Boas contesta, portanto, a crença evolucionista de que raça e cultura devem estar intimamente conectadas e que a vida cultural é determinada pela origem/estágio racial. Para Boas, a grande maioria dos estudos que relacionam raça e cultura era precariamente orientada, cujos critérios de análise se fundamentavam em preconceitos raciais (BOAS, 1922). Dessa forma, Boas argumenta que os aspectos biológicos nada têm a ver com o desenvolvimento cultural humano: “I think all the investigations that have made up to the present time compel us to assume that the characteristics of the osseous, muscular, visceral, or circulatory system, have practically no direct relation to the mental ability of man” (BOAS, 1922, p. 24)⁸.

Um preconceito racial dos mais proeminentes em teoria antropológica, e mais radicalmente contestado por Boas, era a ideia de degeneração racial (e, por conseguinte, cultural) em razão da mistura. Sob o prisma crítico de Boas, a mistura entre grupos humanos, antes que significar uma degeneração ou alguma espécie de risco a raças superiores, “desempenhou um papel importante na história das populações modernas” (BOAS, 2010, p. 70)⁹. A mistura não oferece qualquer elemento que comprove a degeneração no ser humano imputável a essa causa. Antes, “a degeneração biológica é mais facilmente encontrada em pequenas regiões com intensa endogamia” (BOAS, 2010, p. 72) – e mesmo tal degeneração só pode ser observada na presença de condições patológicas em linhagens familiares, pois mesmo em comunidades endógenas podemos verificar indivíduos saudáveis e vigorosos.

Outro preconceito racial é a proposição de que as características mentais (os tipos psicológicos, comportamento e produção cultural) são biologicamente determinadas. A diferenciação

7 - Nas palavras de Boas: “Hereditariedade racial implica necessariamente a existência de unidade de descendência e a existência, numa certa época, de um pequeno número de ancestrais de formas corporais definidas, dos quais a população atual descende. É praticamente impossível reconstruir essa ancestralidade pelo estudo de uma população moderna.” (BOAS, 2010, p. 70).

8 - E Boas continua: “We have found that the unproved assumption of identity of cultural achievement and of mental ability is founded on an error of judgment; that the variations in cultural development can as well be explained by a consideration of the general course of historical events without recourse to the theory of material differences of mental faculty in different races [...] a similar error underlies the common assumption that the white race represents physically the highest type of man, but that anatomical and physiological consideration do not support these views” (BOAS, 1922, p. 29).

9 - A esse respeito, Boas nos oferece um exemplo deveras instigante: “Recordemos as migrações que ocorreram em tempos antigos na Europa, quando os celtas da Europa ocidental espalharam-se pela Itália e, no sentido leste, até a Ásia Menor; quando as tribos teutônicas migraram do mar Negro em direção oeste, para a Itália, a Espanha e mesmo para o norte da África; quando os eslavos expandiram-se na direção nordeste, sobre a Rússia, e no sentido sul, sobre a península dos Balcãs; quando os mouros ocuparam uma grande parte da Espanha; quando os gregos e romanos desapareceram em meio à população geral; e quando a colonização romana atingiu uma grande parte da região mediterrânea. É interessante observar que a grandeza espanhola sucedeu o período de maior mistura racial, e que seu declínio começou quando a população tornou-se estável, e a migração foi interrompida. Isso deveria fazer com que parássemos para pensar, antes de falar sobre os perigos da mistura de tipos europeus. O que está acontecendo hoje [1931] na América do Norte é uma repetição, em maior escala e num período de tempo menor, daquilo que ocorreu na Europa durante os séculos em que os povos da Europa setentrional ainda não estavam firmemente assentados sobre o solo” (BOAS, 2010, p. 70-71).

comportamental não pode ser imputada a fatores genéticos, mas às condições sociais, ao ambiente cultural: “todas as observações que temos [a respeito da variação comportamental] podem ser melhor e mais facilmente explicadas pela diferenciação no ambiente social” (BOAS, 2010, p. 79). É ao fator cultural portanto que se deve subsumir essas diferenciações. Nas palavras de Boas, “a evidência etnológica toda fala em favor da suposição de que os traços raciais hereditários não são importantes quando comparados às condições culturais” (BOAS, 2010, p. 81).

O fundamental para Boas, diante disso, é que, quando conduzida por uma perspectiva historicista-empirista, a investigação antropológica não encontra justificativa para sustentar qualquer relação estreita entre tipos biológicos e forma cultural. A fundamentação biológica da estratificação progressiva da cultura é nada mais que um metafísico artigo de fé, apenas uma especulação desprovida de embasamento empírico. A raça aparece como uma categoria totalizadora cujo objetivo é subsumir as particularidades e transformá-las em simples confirmações empíricas de um princípio mais geral teleologicamente orientado: raça, portanto, funcionava no interior da maquinaria evolucionista como um elemento possibilitador de abstrações e formulação das leis do desenvolvimento cultural humano, de modo a estabelecer *a priori* os critérios de hierarquização dos estágios desse mesmo desenvolvimento, cujo ápice era, sem dúvida, a cultura e raça europeias. Boas, no entanto, procurou rebater esse elemento especulativo realizando uma grande transposição conceitual e teórica do termo raça em direção ao de cultura, colocando como cerne deste último um conceito de história radicalmente diferente e crítico daquele que fundamentava a teoria evolucionista: em oposição a uma concepção progressista (metafísico-teleológica) de história, Boas lançou mão de um conceito historicista de história.

Franz Boas era, por conseguinte, um intelectual de orientação historicista que se sentia bastante incomodado com a asfixia das particularidades culturais operada pela teoria evolucionista. Os preceitos de Boas, em consonância com os princípios historicistas, se centravam em um ceticismo quanto à teoria geral e às leis do desenvolvimento cultural, uma forte rejeição de um pressuposto *a priori* e enfatizando a individualidade de cada caso etnográfico (STOCKING, 2004). A relação de Boas com o posicionamento crítico do historicismo foi de fundamental importância para a formação do seu conceito relativista de cultura: ele se afastou do uso de “cultura” no singular em virtude de sua forma no plural. Anterior ao traslado boasiano, na teoria do evolucionismo cultural do século XIX, esse termo foi tratado como uma virtude do progresso ou uma qualidade que as pessoas tinham em estágios mais altos ou mais baixos. Em sua forma plural, o termo cultura passa a significar que todos os povos produzem sentido a partir de suas experiências coletivas.

Esta mudança significa representar todas as experiências humanas como culturais, levando Boas para um método etnológico histórico e empírico: investigação restrita ao estudo de uma cultura durante longos períodos de trabalho de campo (HOBBS e TORRES, 2011). Foi, portanto, tomando muito seriamente as implicações do pensamento historicista, que Boas pôde explicar a complexidade e magnitude das características culturais em sua singularidade e radical historicidade.

Esse posicionamento, aliás, orientou toda uma geração de opositores às teorias deterministas. *The mind of Primitive Man* (1911) representa a vanguarda historicista em Antropologia crítica dos determinismos (especialmente o racial) que norteavam os estudos etnológicos¹⁰.

REFERÊNCIAS

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Trad. Celso de Castro. – 6ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

_____. *A formação da antropologia americana*. Antologia. Organização e introdução George W. Stocking, Jr. Trad. Rosaura Maria Cirne Lima Eichenberg. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora UFRJ, 2004.

_____. *El arte primitivo*. Trad. Adrián Recinos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947.

_____. *The mind of primitive man*. New York: Bibliolife. 1922.

BOURDÉ, Guy e MARTIN, Hervé. *As Escolas históricas*. Trad. Ana Rabaça. Portugal: Publicações Europa-América, 1983.

CASSIRER, Ernest. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. – 2ª ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.

CASTRO, Celso. Apresentação. In: *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Trad. Maria Lúcia de Oliveira. – 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. P. 07-40.

GRESPLAN, Jorge. Hegel e o Historicismo. In: *História Revista: revista do Departamento de História e do Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias/ Universidade Federal de Goiás*. Goiânia: Editora do Mestrado em História, v. 7, n. ½, jan./dez. 2002. P. 55-78.

HOBBS, Charles e TORRES, Gabriel. *The Intertwining of Culture and Nature: Boas, Dewey, and Deweyan Strands of American Anthropology*. Disponível em: www.american-philosophy.org/openconf3_5/modules/request.php?module=oc_program&action=summary.php&id=60. Acessado em: 10/08/2013, 00:31h.

KEESING, Felix M. *Antropologia Cultural: a ciência dos costumes*. Vol. 1. Trad. José Veiga. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

KOSELLECK, Reinhart. *Historia/Historia*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Minima Trotta, 2004.

_____. *Futuro passado*. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006.

10 - “When we base our study on these observations [that the same ethnic phenomenon may develop from different sources], it appears that serious objections may be made against the assumption of the occurrence of general sequence of cultural stages among all the races of man; that rather we recognize a peculiar tendency of diverse customs and beliefs to converge towards similar forms. In order to interpret correctly these similarities in form, it is necessary to investigate their historical development.” (BOAS, 1922, p. 192-193) (grifo meu).

MARTINS, Estevão Rezende. Historicismo: tese, legado, fragilidade. In: *História Revista: revista do Departamento de História e do Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias/ Universidade Federal de Goiás*. Goiânia: Editora do Mestrado em História, v. 7, n. ½, jan./dez. 2002. P. 01-22.

MEINECKE, Friedrich. *El Historicismo y su Génesis*. Trad. José Mingarro y San Martín e Tomás Muñoz Molina. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

PEREIRA, José Carlos. Educação e cultura no pensamento de Franz Boas. In: *Ponto-e-vírgula: revista do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC-SP*. Nº 10, 2º semestre de 2011. P. 101-118.

STOCKING, George W. Jr. Introdução: Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. In: *A formação da antropologia americana*. Antologia. Organização e introdução George W. Stocking, Jr. Trad. Rosaura Maria Cirne Lima Eichenberg. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora UFRJ, 2004. P. 15-38.

TYLOR, Edward B. A ciência da cultura. In: *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Trad. Maria Lúcia de Oliveira. – 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. P. 67-99.

VASCONCELOS, José Antonio. *Quem tem medo de teoria?: a ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

IDENTIDADE E (RE)EXISTÊNCIA DOS CAMPONESES E GARIMPEIROS DE DIAMANTES EM COROMANDEL – MINAS GERAIS¹

RICARDO JUNIOR DE ASSIS FERNANDES GONÇALVES²

INTRODUÇÃO

O mais que se diz do garimpo, tanto na literatura quanto nos relatos da maioria dos que se envolveram na atividade, é a descrição de um ambiente com pessoas quase miseráveis num momento e no seguinte bafejadas pela sorte, para logo depois tornarem à condição anterior, incapazes na lida com a circunstância de milionários. “A água traz, a água leva”, resigna-se o garimpeiro. Com efeito, esse é um aspecto característico desses trabalhadores. No entanto, ao se fazer uma leitura mais dilatada do garimpeiro, encontra-se um ser humano complexo, cuja conduta é densa de valores

1 - O resultados que compõem esta pesquisa contam com as contribuições teóricas e metodológicas apreendidas na disciplina Cultura e Identidades, ministrada pela Professora Doutora Joana A. Fernandes Silva. Contamos ainda com os resultados de pesquisas de campo no município de Coromandel – Minas Gerais.

2 - Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Geografia no Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da Universidade Federal de Goiás – IESA/UFG. E-mail: ricardoassisgeo@hotmail.com

que passam pela honestidade e a solidariedade, pela lealdade e a generosidade. Culturalmente, é supersticioso, fantasioso, para quem a boa ou a má sorte está sempre à espreita, pressagiada nos acontecidos insignificantes da vida. Constrói e carrega consigo uma série de conhecimentos, que se acumulam e são revividos cotidianamente, um ritmado permanente de práticas e re-aprendizagens. Dentre os seus conhecimentos, sabe enxergar as informações geológicas, distinguindo com maestria os sinais que podem levar ao diamante. O caldo resultante desses saberes aliados ao sonho é a esperança que o move, persistente, na busca da fortuna. Riqueza fácil, sonhos demais, é o que mais se diz! (SOUSA, 2011, p.1-2).

Localizado no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba – Minas Gerais, o município de Coromandel é um dos principais territórios de extrativismo diamantífero nesta Mesorregião. Camponeses e garimpeiros aglutinam aspectos que compõem as práticas territoriais, circulação simbólica e manifestações da cultura em Coromandel, como a música, a literatura, a memória e o trabalho. Além disso, destaca-se a relação entre o trabalho na terra e no garimpo enquanto componentes indissociáveis da vida cotidiana. Geralmente os garimpeiros vivem na *terra de trabalho* em Comunidades Camponesas, praticam a garimpagem e cultivam o solo, garantindo a produção de alimentos para o auto-consumo e comercialização do excedente.

Para entender este intercâmbio de sociabilidades, deve-se compreender os *espaços tradicionais de garimpo*. (GONÇALVES, 2012). Nestes espaços o trabalho no garimpo e na terra se hibridiza no labor cotidiano. As áreas de garimpagem localizam-se principalmente nos vales dos rios, onde se desenvolveu a agricultura camponesa em concomitância com a extração tradicional de diamantes. Além da proximidade com a água e solos férteis, contribuindo para a prática da agricultura de auto-consumo, o fato de esses terrenos serem diamantíferos instituem *territórios em disputa*, constantemente (re)apropriados pelas populações locais - camponesas/garimpeiras - e agentes do capital como as empresas diamantíferas. Com efeito, os elementos naturais não estão dissociados das estratégias e mecanismos de apropriação, controle e conflito, urdidos nos territórios.

A produção social da existência e do trabalho dos garimpeiros e camponeses compreende terra, água e subsolo (diamantes) como condição de permanência nos territórios onde vivem. A partir da década de 1990, os *espaços tradicionais de garimpo* foram impactados por transformações técnicas e tecnológicas no processo de extração diamantífera, também com desdobramento na produção camponesa. A atividade rudimentar e individual no garimpo, baseada no uso das peneiras e outros instrumentos como pá, carrinho de mão e enxada, foram progressivamente substituídos pelo processo mecanizado, com participação do capital nacional e transnacional, centrados nas estratégias de controle social do território e do trabalho. Além disso, destaca-se o fortalecimento da legislação ambiental, minerária e trabalhista, interdição de garimpos ilegais, desemprego, mudança dos trabalhadores para o centro urbano, atuação de empresas privadas e espacialização das relações contratuais de assalariamento.

Tais fatos representaram rebatimentos nas estratégias de (Re)Existências³, modificando a ação política dos garimpeiros e camponeses de Coromandel. Por conseguinte, a centralidade deste

3 - Compreende-se as (Re)existências como “um processo de permanência, modificada por uma ação política que se firma nos elementos socioculturais. [...] as (Re)Existências são ações construídas no processo de luta pelos territórios da vida.” (PELÁ; MENDONÇA, 2010, p.54).

artigo é compreender as formas de organização e (Re)Existências dos garimpeiros e camponeses em Coromandel diante das ações impetradas pelas empresas nacionais e transnacionais da mineração nos *espaços tradicionais de garimpagem* e cultura camponesa.

A metodologia usada para a produção deste estudo baseia-se na pesquisa de campo participante e utilização de outras técnicas qualitativas como diário de campo, observação direta e entrevistas, bastantes disseminadas nas disciplinas de História, Antropologia e Geografia. Para entender a importância desses procedimentos na pesquisa, baseamos em Geertz (2004, 1989), Brandão (2007, 2009) e Malinowski (1986, 1997). Ainda, as pesquisas realizadas por Silva (2012) nos territórios dos Chiquitanos na porção sudoeste do Mato Grosso, próximos à fronteira com a Bolívia, revelam a relevância de procedimentos como observação participante combinada com entrevistas abertas, acrescidas de roteiros que permitem entender a territorialidade e a história dos sujeitos pesquisados.

Com a intenção de fortalecer o debate proposto, dialogamos com o conceito de identidade discutido por Escobar (2005, 2010), pois, acredita-se que ele permite entender a dimensão territorial e política das lutas de resistência. Esse autor demonstra que as redefinições da vida e da cultura dependem da relação com os recursos naturais, que influem nas ações políticas e organizativas em defesa do meio ambiente e dos espaços de vivência. Ou seja, a organização dos grupos identitários relaciona-se com os territórios que os constituem. Segundo Escobar (2010, p. 251) “no podemos ser sino tenemos el espacio para vivir de acuerdo a lo que pensamos y queremos como forma de vida”.

Não há de um lado a identidade e de outro o território, ou seja, a identidade neste sentido é territorialmente constituída. Para os camponeses e garimpeiros estudados, terra, água, minérios, rios, animais e árvores, por exemplo, possuem significados simbólicos que ultrapassam a dimensão mercadológica. São recursos que garantem a reprodução social da existência. Por conseguinte, quando os territórios são apropriados e os sujeitos ameaçados de expropriação, a identidade desempenha papel central na organização coletiva dos grupos que se reconhecem na luta contra o que os aviltam e os exploram.

A intenção não é discutir teoricamente a identidade camponesa ou a identidade garimpeira, mas sim, demonstrar que ela (identidade) potencializa as análises sobre as (re)existências e ações coletivas de grupos sociais específicos. A identidade enquanto elemento aglutinador de lutas, ainda contribui para demonstrar que as pressões do capital nos territórios dos camponeses e garimpeiros de Coromandel produziram reações organizativas que justificaram a importância dos garimpos e a relação com o campesinato. Por isso, enquanto componente da cultura, da memória, do trabalho e dos saberes locais, entrevistados enfatizavam que era preciso proteger os *territórios tradicionais de garimpo*, impactados pelas empresas de mineração diamantífera.

As diferentes identidades são anunciações de saberes e poderes que se expressam na cultura e nos travamentos políticos por meio das distintas formas de (re)existências, seja no âmbito de associações, movimentos sociais ou sindicatos. Da mesma forma, a constituição das identidades é compreendida sem perder de vista a luta de classe na sociedade capitalista. No entanto, a aglutinação de forças envolvendo a mobilização coletiva de garimpeiros e camponeses em torno do trabalho no garimpo e na *terra de trabalho* demonstra que a identidade é um elemento político unificador de ações que buscam a transformação social.

PESQUISA DE CAMPO NOS GARIMPOS DE DIAMANTES E NAS COMUNIDADES CAMPONESAS

A pesquisa de campo consiste na fase do levantamento de informações onde os fenômenos ocorrem, permitindo apreender a realidade social em constante transformação. Mas, ir a campo não é algo aleatório, é preciso clarear os objetivos e a escolha dos recursos a serem utilizados para a coleta de dados. Olhar e permear a organização socioespacial do outro fundamentado nas técnicas de pesquisa previamente definidas é parte integrante e substancial neste tipo de procedimento metodológico.

Malinowski (1986, 1997), um dos principais fundadores da antropologia social, propõe princípios metodológicos que contribuem para pensarmos a pesquisa de campo e o contato com os grupos sociais pesquisados. Ser capaz de levantar problemas, ter claro os objetivos científicos e conhecer bem as teorias que embasam a pesquisa. Propõe-se viver por tempo determinado no local pesquisado (comunidade, bairro, aldeia etc.), observar as práticas cotidianas, registrar as informações em diários de campo, tirar fotografias etc.

Geertz (1989), também revela a importância do trabalho de campo enquanto ofício fundamental na experiência pessoal do pesquisador em situar-se entre os sujeitos e o espaço pesquisado. No texto “Estar lá, escrever aqui” Geertz (1989, p. 58) diz que

A capacidade dos antropólogos de nos fazerem levar suas palavras tem menos a ver com a observação factual ou com um certo ar de elegância conceitual do que com a capacidade de nos convencerem de que o que dizem é o resultado de haverem realmente penetrado (ou, se quiserem, terem sido penetrados por) em outra forma de vida, de terem, de um modo ou de outro, verdadeiramente estado lá.

A análise de Geertz (1989) estabelece elos com a pesquisa que desenvolvemos. No decurso do levantamento de informações considerou-se essencial a inserção do pesquisador nos espaços onde os camponeses e garimpeiros vivem e trabalham, neste caso, nos garimpos e Comunidades Camponesas. Na pesquisa de campo foi fundamental o exercício da pesquisa participante. Participar das ações cotidianas, observar e conversar com os sujeitos, ouvi-los e registrar as informações, é um tipo de metodologia capaz de ampliar a percepção dos fenômenos pesquisados. Por exemplo, Malinowski (1986, 1997) conviveu com o povo Mailu na Austrália e também nativos das Ilhas Trobriand, e conheceu a fundo a cultura dos grupos que pesquisou. Antropólogos brasileiros como Darcy Ribeiro e Carlos Rodrigues Brandão também praticaram esse tipo de pesquisa em tribos indígenas e Comunidades Camponesas.

Neste sentido, a pesquisa participante, assim como as entrevistas e observação direta, se exprimem enquanto opção metodológica que podem ser priorizadas na pesquisa de campo. Conforme Brandão (2009) não se pode “invadir” o mundo dos sujeitos sociais com uma atitude imediata de pesquisa. É importante viver um tempo (pode ser um dia, dois, uma semana, quinze dias ou até um mês) de contato direto com as pessoas e os territórios de vivência e trabalho, exercitando o “primeiro nível do sentir”. (BRANDÃO, 2009).

No processo de observação direta, a confecção do diário de campo também foi fundamental para registrar as experiências vivenciadas cotidianamente pelo pesquisador. Com essa técnica foi possível descrever as percepções diante das paisagens e a forma como os garimpeiros e camponeses trabalham e se organizam espacialmente. As metodologias qualitativas permitiram conhecer mais profundamente os sujeitos e os seus territórios.

A VIDA NA TERRA E NO GARIMPO: SE CAMPONÊS, SE GARIMPEIRO

O garimpeiro e o ambiente em que trabalha – o garimpo – são historicamente negativados. Incorporam componentes de representação social como conflitos, aventura, mobilidade espacial, alcoolismo, prostituição, assassinatos e degradação do ambiente. Essa é uma imagem grafada no imaginário popular e predominante principalmente nos garimpos de ouro na Amazônia e regiões de fronteiras. No entanto, a garimpagem que se desenvolveu em Coromandel caracteriza-se pela presença de sujeitos da própria região, principalmente camponeses e *trabalhadores da terra* que vivem nas comunidades locais.

Póvoa Neto (1998) diferencia os conceitos de “garimpagem residual” e “garimpagem pioneira”. Enquanto a “garimpagem pioneira” simboliza a intensa mobilidade de garimpeiros e expansão de fronteiras, a “garimpagem residual” expressa fenômenos diferenciados, como a vida na terra e no garimpo para garantir meios de sobrevivência pelo trabalho. Há um enraizamento dos sujeitos nos espaços onde vivem e trabalham.

Em Coromandel, a presença de camponeses e garimpeiros vivendo na e da terra expressa características predominantes que se assemelham à “garimpagem residual.” São sujeitos que possuem um vínculo identitário com os espaços onde residem. O controle social do território e dos recursos naturais como os rios, o subsolo e a terra, é essencial para a sobrevivência e produção das condições de trabalho das famílias camponesas e de sua cultura. Pode-se afirmar que “al control social del territorio y los recursos naturales es como una precondition para la sobrevivência, recriación y fortalecimiento de la cultura”. (ESCOBAR, 2010, p. 249).

Na pesquisa, as entrevistas com garimpeiros e camponeses, e a partir dos momentos experienciados pela pesquisa participante na realidade desses sujeitos, percebemos que os conhecimentos relacionados ao trabalho cotidiano na terra ou no garimpo dialogam. Há *saberes-fazer* inscritos na vida e no trabalho. Como afirma Porto-Gonçalves (2006, p. 119), “não há trabalho que não implique um saber-fazer, que não implique conhecimento, mesmo o trabalho manual. Um pescador pode não saber falar e escrever sobre a pesca, mas, com certeza, sabe pescar, caso contrário não seria pescador”.

Atualmente (2013), a vida na terra para muitos camponeses não conta com o garimpo enquanto complemento na renda familiar ou possibilidade de enriquecimento através do *bamburro*⁴.

4 - O *bamburro* geralmente é o sonho dos garimpeiros, o objetivo que, conforme suas próprias palavras, pode justificar toda uma longa série de trabalho e dificuldades atravessadas até que se alcance algum resultado significativo: *mudar a vida com a virada da peneira*. Ou seja, garimpar diamantes e se enriquecer.

Esse processo esbarra em questões tais como o acirramento da legislação ambiental e minerária nas últimas décadas. O garimpo de diamantes, praticado tradicionalmente em todo o município, sempre despertou o interesse dos camponeses. Por isso, a interdição de garimpos e a ação de empresas apropriando o subsolo das terras habitadas por camponeses despertaram a mobilização coletiva, construindo estratégias organizativas em defesa dos territórios.

Diante de mudanças, há também rugosidades, práticas socioculturais, sujeitos que (re) existem reproduzindo os *saberes-fazer*s. A pesquisa também busca mostrar isso, as transformações e permanências, tramas e rupturas que dinamizam os territórios e “as vidas que vivem e os mundos que criam para viver e compartilhar natural-e-culturalmente as suas vidas”. (BRANDÃO, 2009, p. 16).

Por isso, compreendem-se os *espaços tradicionais do garimpo*, que não se limitam à garimpagem de diamantes, eles abrangem as Comunidades Camponesas, lugares de vivência das famílias dos camponeses. Alguns já foram garimpeiros outros não. Por conseguinte, apropriados pela atividade garimpeira esses espaços forjam territórios, permeados por conflitos e interesses diversos (nem sempre perceptíveis à primeira vista), mas também por símbolos e significados que envolvem o labor na terra e no garimpo.

Uma característica fundamental dos *espaços tradicionais do garimpo*, são as pequenas propriedades que garantem a vida na terra como camponeses que produzem para o auto-consumo e a venda do excedente nas feiras e comércios locais. Nesses espaços já existiram ou ainda há garimpos. Com a interdição de garimpos ilegais, alguns venderam a propriedade, outros continuam alimentando o interesse em voltar a garimpar e não abrem mão da terra. Um entrevistado afirma: “*Estou com a terra aí e não vendo, porque tem garimpo. Trabalhou pega mesmo, não sabe se é hoje, amanhã ou daqui a 30 anos. Aí tem diamante até debaixo do chão vermei do Cerrado*”. Ser camponês e garimpar, a vida na terra em terrenos diamantíferos evidencia múltiplas expressões do trabalho. “*Muitas pessoas são donas da terra e é garimpeiro também, eles batem peneira. Homem do campo, ele mexe com uma coisa e outra, experimenta a sorte de todo tipo, tem o tempo de garimpar, e o tempo da roça. Quase todo garimpeiro sabe mexer com roça*”, afirma outro entrevistado.

Os *saberes-fazer*s na lida com a terra, água ou a fauna e flora do Cerrado, assim como as benzeções, festas e folias de reis, reúnem sociabilidades que permeiam os territórios e as paisagens das Comunidades Camponesas e garimpos em Coromandel. Desde a década de 1990, essa realidade defronta com os desdobramentos territorializados pelas empresas de mineração e as mudanças nas relações de trabalho. Emergiu também as (re)existências e mobilizações coletivas em torno dos interesses que envolvem a permanência na terra e no garimpo de diamantes, enquanto elementos fundamentais para garantir as condições de produção social da existência. Com efeito, defende-se que a identidade foi elo aglutinador das ações de (re)existência no município.

A TERRITORIALIZAÇÃO DO CAPITAL E AS (RE)EXISTÊNCIA DOS GARIMPEIROS E CAMPONESES

Desde os anos 1990 a atividade extrativa de diamantes, praticada por garimpeiros e camponeses que vivem da terra e do garimpo nas Comunidades Camponesas de Coromandel presenciam

diversas pressões do capital nacional e transnacional da mineração de diamantes. Esse aspecto demonstra como “os lugares estão sendo progressivamente submetidos às operações do capital global”. (ESCOBAR, 2005, p. 143).

As ações do capital (mineração, hidrelétricas, indústria farmacoquímica, agronegócio etc.) apropriando saberes, terras, minérios e outros recursos naturais também se deparam com as organizações dos trabalhadores e comunidades, que se mobilizam e somam forças em defesas dos seus territórios. Constroem alternativas coletivas frente às ofensivas do capital mundializado. No entanto, os atores do capital hegemônico dificilmente aceitam essas experiências, como se nada pudesse ser imaginado fora das redes do poder capitalista.

O capitalismo foi investido de tal predominância e hegemonia que se tornou impossível pensar a realidade social de outra maneira, muito menos imaginar a supressão do capitalismo; todas as outras realidades (economias de subsistência, economias biodiversificadas, formas de resistência do Terceiro Mundo, cooperativas e iniciativas locais menores) são vistas como opostas, subordinadas ao capitalismo ou complementares a ele, nunca como fontes de uma diferença econômica significativa. (ESCOBAR, 2005, p. 143).

Escobar (2005), ao estudar comunidades negras na Colômbia desconstrói esse discurso e demonstra que novas experiências de lutas e resistências estão em curso na América Latina e no mundo. O autor (2005) pontua que diante do cenário de expansão capitalista via acumulação por espoliação (HARVEY, 2005) é preciso refletir sobre conceitos fundamentais como território, desenvolvimento e práticas tradicionais de produção e usos dos recursos naturais. Eles fortalecem a capacidade de perceber o potencial organizativo das comunidades, capazes de reconstruir e reafirmar a identidade na luta por direitos sociais, políticos, econômicos e territoriais.

As reações dos garimpeiros e camponeses em Coromandel ilustram a construção de processos de mobilização social pela defesa dos recursos naturais e por direitos negados, constituindo uma espécie de *identificação coletiva*. Demonstram ainda que não há indivíduo ou grupo social sem território, quer dizer, sem relação de dominação e/ou apropriação do espaço, seja ela de caráter predominantemente material ou simbólico. (HASBAERT, 2006).

Após a década de 1990 a ação do capital nacional e transnacional através das empresas de mineração foi concomitante com a atuação dos órgãos ambientais nos garimpos de Coromandel. Resultou disso a aplicação generalizada de multas, reverberando na paralisação da atividade e fiscalização ambiental com maior rigor. Essa nova condição alterou a ação política e as formas de resistência, culminando na criação da Cooperativa dos Garimpeiros de Coromandel e Região – COOPERGAC - o Sindicato dos Garimpeiros de Coromandel e Região – SINDIGAC – e a Associação dos Garimpeiros de Coromandel. A organização coletiva dos trabalhadores e a formação da cooperativa, associação e sindicato tornaram-se um elemento basilar na luta política e na resignificação das resistências para continuar nos territórios da vida e também nos ambientes de trabalho, neste caso o garimpo e a terra.

No final de 2002, centenas de garimpeiros se mobilizaram em passeatas, paralisações de avenidas e rodovias no município. Neste mesmo ano se reuniram em um poliesportivo na cidade de Coromandel para discutir a questão do garimpo local.

Além de reuniões coletivas como essa, os trabalhadores envolvidos no garimpo organizaram passeatas com carros de som nas ruas da cidade, bandeiras de protestos foram hasteadas, usando frases como “*Só queremos trabalhar! Reabertura do garimpo já!*”. Os garimpeiros também passaram a propor a *alianças de entidades*, com participação ativa dos camponeses (também garimpeiros). Representantes políticos improvisaram tanques e lavaram cascalhos iguais aos garimpeiros em frente à Prefeitura, reivindicando posição da mesma. Do mesmo modo, garimpeiros acamparam diante do Fórum local, solicitando posição das autoridades locais.

A cooperativa e o sindicato passaram a intensificar as ações baseadas em estratégias como: reuniões com a diretoria do Departamento Nacional de Produção Mineral – DNPM, afirmando a importância do garimpo para a população local, reivindicações da posição desse órgão diante da especulação das concessões de subsolo e a ação do capital transnacional no município, realização de fóruns e reuniões com membros de empresas, políticos, líderes sindicais e de outras cooperativas que atuam na região (por exemplo, Estrela do Sul).

A partir de 2002, a COOPERGAC e o SINDIGAC passaram a atuar de forma conjunta. Entre suas intervenções, começaram a chamar a atenção para a necessidade de se implantar práticas ambientais de acordo com a legislação que regulamenta os garimpos. Uma forma de veicular isso na mídia e mostrar para aos órgãos públicos a preocupação com o meio ambiente foi realizando mutirões de recuperação das áreas degradadas pelo garimpo. Percebe-se que foram utilizadas sociabilidades camponesas como os mutirões para mobilizar os trabalhadores. Essas ações reuniram garimpeiros manuais e mecanizados, políticos, empresas, policiais, secretários e equipes de reportagens. O primeiro *mutirão de recuperação ambiental* em Coromandel foi realizado em 2003. Para publicizar as atuações da cooperativa e do sindicato também foi criado um Jornal de circulação local, o “Garimpando Notícias”.

A intensificação da legislação ambiental e minerária resultou em diversos garimpos embargados no município. Os impactos da interdição do garimpo também tiveram rebatimentos para o comércio interno que diante da iminente ameaça de quedas nos lucros também começou a se mobilizar, mas, sem resultados significativos e até dissociados das reivindicações sociais que estavam em pauta. O garimpo em Coromandel suplanta a movimentação financeira em torno de salários e vendas de diamantes. Fatores de ordem econômica, social, cultural e política se imbricavam e ainda se relacionam. Por isso, o movimento dos garimpeiros não podia ser encarado levando em conta apenas um desses elementos.

Enfrentar a nova conjuntura experienciada por garimpeiros e demais envolvidos com o garimpo, não transitava apenas entre as questões econômicas, ambientais, políticas e jurídicas. O problema também envolvia as empresas transnacionais, substanciadas pelo próprio Estado, coadjuvante do capital e fomentador de seus interesses, mesmo quando se chocam com utilidades

sociais de populações tradicionais. Como afirma Conceição (2009, p. 5) “sob o modo de produção capitalista o Estado age, na sua integralidade, para cumprir os requisitos necessários à reprodução do capital. Essa atuação pode, em determinadas circunstâncias, ser executada de modo velado ou deliberado.” A apropriação do subsolo em Coromandel por empresas de capital estrangeiro com fins especulativos mostra a contradição de um Estado mais funcional aos interesses hegemônicos do que aos trabalhadores locais.

No final de 2005, diante da paralisação dos garimpos, a COOPERGAC e o SINDIGAC voltaram a usar o tom ríspido contra as oligarquias monopolizadoras de registros de subsolo, divulgando uma *Carta Aberta à População* esclarecendo a população, criticando o Estado e o poder público pela inércia perante o que foi chamado como “*Espetáculo de Injustiça*” contra os garimpeiros. Anunciado como um momento “*de dor e aflição*” para a população local e com o título o “*Garimpo vai parar*”, a *Carta Aberta à População* (2005) expôs:

Mais uma vez, estamos diante da INJUSTIÇA: paralisação do garimpo. Os termos de ajustamento de conduta, assinados com o Ministério Público Estadual, para os garimpos manuais, vencem no próximo dia 30 de outubro. A COOPERGAC e SINDIGAC pediram a Promotoria de Justiça a prorrogação de prazo, pelos menos até 31 de dezembro deste ano, mais uma vez em vão. [...] Portanto, queremos alertar as autoridades, as entidades não governamentais e, enfim, a todos os coromandelenses que esta importante atividade está paralisada. E não foi por falta de ações da COOPERGAC e SINDIGAC. Desde a década de 1990, estamos denunciando o absurdo existente nas autorizações e registros do subsolo de Coromandel, quase todo nas mãos de multinacionais e especuladores. Sem o registro de subsolo, não há como legalizar o garimpo, este é o primeiro passo. Somente o Grupo canadense “BRAZILIAN DIAMONDS” (SANSUL Mineração e COBRE SUL Mineração) possuem mais de 66.000 (sessenta e seis mil) hectares de subsolo, em Coromandel, sem gerar um único emprego no município. E, pior, são totalmente contra o garimpo, como eles dizem: “Coromandel é um peixe que tem que ser vendido inteiro e fresco, todos os dias, nas Bolsas de Valores do Exterior”. Se o garimpo avança o peixe diminui e, um dia, acaba. Por isso denunciam e pressionam as autoridades a paralisar o garimpo. Você, por acaso, tem notícias do trabalho destas empresas? [...] A sensação que temos é a de que nós, garimpeiros, somos vítimas do Poder Público. Para que serve o Estado? Até onde aprendemos, o Estado deveria, dentre outras atribuições, garantir os direitos fundamentais do cidadão, um deles o direito ao trabalho. Entretanto, a incompetência de alguns órgãos públicos, e a inércia de certas autoridades, produziram este ESPETÁCULO DE INJUSTIÇA. Os garimpeiros não querem autorização para matar, roubar, ou praticar qualquer crime, mas desejam ter apenas ter o DIREITO DE TRABALHAR. A tarefa de legalização do garimpo não pode ser atribuída apenas à COOPERGAC e SINDIGAC, mas todas as autoridades e entidades civis. Precisamos unir forças contra estas multinacionais e especuladores do subsolo de nossa terra (invasores são eles) e, igualmente, é fundamental exigirmos ações de nossas autoridades constituídas: Senhora

Prefeita, Senhores Vereadores, Senhores Deputados, Senhores Senadores e demais autoridades estaduais e federais. Esperamos que este momento de dor e aflição para o nosso povo possa ser transformado em um “trabalho de parto” trazendo à luz a solução definitiva para este problema, em gestação há mais de um século. Coromandelenses, mostre o seu valor e coragem: VAMOS LUTAR PELO QUE É NOSSO! (CARTA ABERTA À POPULAÇÃO, 2005).

A partir de 2005 centenas de garimpeiros abandonaram definitivamente os garimpos, outros permaneceram no campo vivendo na/da terra. Por outro lado, as resistências diante das intervenções das empresas transnacionais revelaram o caráter organizativo dos camponeses e garimpeiros por interesses comuns. A COOPERGAC, por exemplo, que se organizou enquanto resultado da necessidade coletiva dos garimpeiros continua ativa no município.

Neste texto, ficou exposto que camponeses e garimpeiros possuem relações de trabalho, vínculos com a terra e *saberes-fazeres* diferenciados, e por isso, constituem elementos da identidade que os distinguem no Brasil. No entanto, em Coromandel as sociabilidades desses sujeitos se aproximam na relação com os territórios nas Comunidades Camponesas. A intenção foi a de se esforçar para demonstrar que no município pesquisado, há aspectos singulares, como o fato de que os camponeses que historicamente vivem na terra geralmente são os mesmos sujeitos que ao longo dos anos praticaram a garimpagem. Possuem vínculos com a terra, e por isso, quando se viram ameaçados de expropriação, resistiram em defesa dos territórios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os *espaços tradicionais de garimpo* são movimentados por trabalhadores que hibridizam a vida e o trabalho na terra com a garimpagem diamantífera. *Ser camponês, ser garimpeiro* constituem uma encruzilhada de saberes que guiam as ações desses sujeitos. O trabalho suplanta relações economicistas, de forma que os *saberes-fazeres*, os pertences, os símbolos e imaginários também se imbricam na constatação da identidade. Além disso, pensar os camponeses e garimpeiros compreende pensar terra, água e subsolo (a garimpagem de diamantes) como condição para a existência. Quando se viram ameaçados de perder o direito de uso de um desses elementos (o subsolo), tal fato representou uma ruptura no processo de reprodução da vida e do trabalho. Emergiram daí as ações coletivas de (re)existência. Para isso, a identidade desempenhou papel central. Eles se reconheceram na luta.

Ao longo das leituras dos textos e das reflexões aprofundadas nesta pesquisa, foi possível aglutinar dimensões teóricas, metodológicas e políticas na análise científica. Do ponto de vista teórico, destaca-se a interlocução com autores como Escobar (2005, 2010), Geertz (2004, 1989), Brandão (2009), Malinowski (1986, 1997). Quanto ao aspecto metodológico, fortaleceram-se as ações no âmbito de procedimentos qualitativos como pesquisa de campo, observação participante, entrevistas e diários de campo. E por último, a dimensão política, ou seja, o compromisso com a construção de uma sociedade verdadeiramente emancipada, principalmente quando o foco são populações - como os

indígenas, quilombolas e camponeses - historicamente expropriadas dos territórios, enquanto aqueles que ainda permanecem presenciam crescente agressão à dignidade e desmontagem de direitos constitucionalmente garantidos. Com efeito, pontua-se que a própria escolha de determinada pesquisa e dos sujeitos que se propõe a compreender é também uma opção política.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, C. R. **“No Rancho Fundo”**: espaços e tempos no mundo rural. Uberlândia: EDUFU, 2009.

CONCEIÇÃO, A, L. **A insustentabilidade do desenvolvimento sustentável**. Disponível em: <<http://estadocapitaltrabalho.wordpress.com/2011/01/13/a-insustentabilidade-dodesenvolvimento-sustentavel-alexandrina-luz-conceicao/>>. Acesso em: 25 de jul./2011.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. pp.133-168.

_____. **Territorios de diferencia**: lugar, movimientos, vida, redes. 2010.

GEERTZ, C. Estar lá, escrever aqui. Diálogo, São Paulo, v.22, n.3, p. 58-63, 1989.

_____. A interpretação das culturas. Zahar: Rio de Janeiro, 2004.

Malinowski B. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record; 1997.

_____. **A teoria funcional**. Editora Ática: São Paulo, 1986.

GONÇALVES, R, J. de A. F. **A vida pode mudar com a virada da peneira**: (re)organização do território e do trabalho no município de Coromandel-MG. 2012. 274 f. Dissertação (Mestrado em Geografia), UFG, Catalão-GO, 2012.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

HAESBAERT. R. **Territórios alternativos**. São Paulo: Contexto, 2006.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PELÁ, M.; MENDONÇA, M. R. Cerrado Goiano: encruzilhada de tempos e territórios em disputa. In: PELÁ, M.; CASTILHO, D. (Org.). **Cerrados**: perspectivas e olhares. Goiânia: Editora Vieira, 2010. p.50-70.

PÓVOA NETO, H. **No caminho das pedras**: itinerários na formação da mobilidade garimpeira em Goiás. 1998. 363 f. Tese (Doutorado em Geografia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

SILVA, J. A. Pertencimento e identidade, territorialidade e fronteira entre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 119-137, 2012.

SOUSA, J. L. V. de. Pobres garimpeiros de riqueza: a geografia dos diamantes em Três Ranchos – Goiás. ENANPEGE, IX, **Anais...**, Goiânia: ANPEGE, 2011.

BRÔ MC'S – O RAP GUARANI KAIOWÁ E O DEBATE SOBRE IDENTIDADE

ROGÉRIO DE SOUZA BORGES¹

Os GUARANI KAIOWÁ PERANTE A NAÇÃO

No Brasil, os Guarani somam aproximadamente 51.000 pessoas, sendo que desse total, o grupo subdivide-se em três: Kaiowá com aproximadamente 31.000, os Nandeva com 13.000 e os Mbya com 7.000 pessoas (FUNAI, 2008 apud Instituto Socioambiental). Os Guarani pertencem ao tronco Tupi-Guarani e se estendem pelo sul da América do Sul, mais precisamente Brasil, Argentina e Paraguai. Neste último o Guarani é língua oficial juntamente com o espanhol.

Os Guarani se caracterizam por serem um povo com alta mobilidade, se estendendo do litoral do estado de São Paulo até o extremo sul do Rio Grande do Sul, seguindo ao oeste de toda a região sul e centro-oeste, abrangendo o estado de Mato Grosso do Sul. Porém, podemos encontrar pequenas comunidades Guarani também nos estados de Mato Grosso, Goiás e Pará, devido aos longos deslocamentos que esses grupos fazem, seguindo desde orientações de sua própria cosmologia até deslocamentos causados por conflitos por terras, família ou orientações de instituições estatais.

O povo Guarani foi vítima de atrocidades as mais variadas, desde a ocupação das Américas. Nos séculos XVII e XVIII foram agrupados em aldeamentos para serem integrados à população de origem européia que aqui se estabeleceu. Antes disso, eram vítimas de missionários jesuítas

1 - Mestrando em Antropologia Social- UFG

que tinham como missão “salvá-los”, para tanto, necessitava-se convertê-los ao cristianismo. Mais adiante, foram tempos de expulsões das terras para a exploração do mate. E mais recentemente, são vítimas das diminutas terras demarcadas pela União, para usufruto destas populações. Em muitos casos há boas porções de terras que permitem aos povos indígenas viverem como querem, mas as terras vistas inicialmente como a “salvação” dos Guarani e também de outros povos da região sul, não conseguem suportar a grande população que se veem obrigadas a saírem das terras tradicionais para procurarem outras áreas para ocupação. Vale frisar que os Guarani, objeto de análise deste trabalho, procuram áreas que estão dentro do grande território Guarani. E, uma das causas deste êxodo é a expansão das fronteiras agrícolas.

No estado do Mato Grosso do Sul, onde se encontra a maior parte da população Guarani Kaiowá, os conflitos pela terra tomam proporções dramáticas com frequentes casos de assassinatos, suicídios, desnutrição infantil e fome, entre outros riscos às populações Guarani.

Se pensarmos na formação do Estado e da Nação brasileira, veremos que os problemas que os Guarani enfrentam não são muito diferentes de outros povos, pois, durante a formação do Estado-nação brasileiro, os indígenas foram vistos como “problema” e, em várias fases desta formação que não se encerra, sempre haverá minorias étnicas e culturais reivindicando seus direitos, pois o Estado-nação é excludente, há sempre a tentativa de homogeneização, ou seja, da anulação das diferenças, levado a cabo pelo colonizador, no nosso caso, o europeu, “branco”, cristão e homem.

No início do século XX, quando o Estado brasileiro estava consolidando sua dominação sobre o território nacional, continua a questão do que fazer com os vários povos indígenas que estavam espalhados pelo sertão e nas regiões de fronteiras. Para assumir tais tarefas surge o Serviço de Proteção aos Índios - SPI, como responsável por resolver o “problema do índio”. O Serviço como ficou conhecido, foi responsável pela penetração do jovem governo federal nos rincões do país até então dominado por elites rurais que resistiam à modernidade. Eram senhores de vastas quantidades de terras que eram passadas de gerações a gerações e conquistadas, em sua grande maioria, através da posse sobre territórios indígenas. Neste sentido o índio serviu para a territorialização dos poderes do estado, através da incorporação dos territórios indígenas ao patrimônio da União.

Outro momento importante foi a utilização de mão de obra indígena como guardas de fronteiras, isso no momento em que o SPI fica subordinado ao Ministério da Guerra. Posteriormente fechado dando lugar a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, esta criada durante a ditadura militar. No governo dos militares (1964-1985) a FUNAI era orientada para integrar o índio à “sociedade nacional”, tornando o indígena um trabalhador para contribuir com o crescimento econômico do país.

Parece-nos, quando olhamos para a história da política indigenista brasileira, que o índio sempre foi um meio para atingir determinados fins e que, a partir do momento em que passou a reivindicar direitos, tornou-se um problema; o Estado-nação brasileiro, que em seu mito de origem identifica três matrizes na formação do “povo brasileiro”, atribui a elas conceitos diferentes de brasilidade, relegando ao índio e ao negro a condição de cidadãos de segunda classe. Pois, ao não falarem o mesmo idioma político do Estado, estes “brasileiros” não comungam dos mesmos ideais de “consciência nacional”, ou seja da comunidade, tornando-se então inimigos da nação.

O que vemos tanto na agenda política brasileira quanto o que é veiculado pela grande mídia reflete-se nas percepções das pessoas quando são indagadas sobre certas matérias, principalmente, relativas às minorias étnicas, uma espécie de novo racismo, ou uma nova “retórica da exclusão” como afirma Stolcke (1992):

Ao mesmo tempo, alguns cientistas sociais identificaram a emergência de “um novo estilo de racismo”. Mas eles sugeriram, não obstante, que embora o discurso anti-imigrante da direita política pareça formulado em uma linguagem tendente a evitar a ideia de “raça”, mesmo assim ele constitui uma espécie de racismo, um “racismo sem raça” (1992, p. 02).

Mesmo que Verena Stolcke esteja se referindo à Europa e ao problema da imigração, se pensarmos nos conflitos por terras entre fazendeiros e indígenas, quilombolas ou populações tradicionais, verificamos que a teoria se encaixa perfeitamente. Os indígenas, que de acordo com nosso mito de origem, são um dos pilares do surgimento do “povo brasileiro” são tratados como imigrantes, ou seja, os de fora, os que não pertencem ao lugar. Nos discursos dos defensores dos fazendeiros acerca da questão de terra no Mato Grosso do Sul com os Guarani Kaiowá, estes últimos se tornaram estrangeiros na própria terra. Os discursos que circulam na internet, de advogados e antropólogos que defendem os fazendeiros através do sindicato rural, são contra um imigrante que vem se apossar das terras dos fazendeiros; mas o fato é que estas são terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, desde tempos imemoriais, formando o grande território Guarani.

Se há tempos, o Estado tinha a missão de resolver o “problema do índio”, agora o índio se tornou o “problema”, ao ponto de surgirem propostas de mudança da Constituição Federal de 1988, uma carta que traz grandes conquistas para os povos indígenas brasileiros; a proposta desta mudança é para que os representantes dos fazendeiros e latifundiários no congresso possam interceder pelos seus pares quando surgir qualquer assunto relacionado à demarcação e à exploração de terras indígenas.

Há uma certa confusão nos argumentos dos defensores dos fazendeiros: ao mesmo tempo em que diferenciam os indígenas do “povo brasileiro” por compartilharem uma cultura diferente da hegemônica, negam-se o direito deles serem vistos como povos, pois o Estado-nação só permite a existência de um povo. Há argumentos também relativos ao território, onde defendem não haver territórios indígenas, mas sim o território da nação. Porém, uma nação é formada de vários territórios.

O RAP COMO FORMA DE REIVINDICAÇÃO DE DIREITOS

O Rap pra nós é uma ferramenta pra própria defesa contra o preconceito e o racismo. E mostrar que nós somos índios e nossa voz nunca vai se calar.

Bruno-Brô MC's
Entrevista ao Portal do
Rap Nacional em 05/07/10

O Rap é a união de dois elementos, o Dj (disc-jóquei) e o MC (mestre de cerimônias) que, juntamente com o break (dança) e o grafite (pintura feita com spray) formam a “cultura Hip-Hop”, termo criado pelo Disc-Jóquei Afrika Bambaataa. Porém, há pessoas que identificam um quinto elemento, a conscientização. Conscientização esta, dos membros ao reconhecer e valorizar a luta dos negros contra o racismo e os mais variados problemas enfrentados, devido a sua etnia (Zeni, 2004).

A palavra Rap é acrônimo de Rhyme and Poetry (rima e poesia), ritmo surgido nos Estados Unidos da América, sempre ligado às lutas dos negros pelos direitos civis, na década de 60. Os primeiros grupos a fazerem sucesso foram os RUM DMC, NWA e Public Enemy. Com o passar dos anos o ritmo se popularizou não somente entre os negros, mas também entre os latinos que tiveram contato com movimento Hip-Hop nos Estados Unidos e os brancos. São diversos os grupos e estilos, mas como não é o objetivo deste trabalho, não listarei aqui, pois necessitaria de pesquisa mais aprofundada sobre o tema.

No Brasil, o Hip-Hop teve início na década de 80 sob influência da música *soul* e do *funk*, ritmos que têm influência direta da cultura afro-americana. O *break* se popularizou primeiro juntamente com o DJ, em seguida o MC que acrescentava letras às batidas que faziam os b-boys (dançarinos de break) dançarem. Os primeiros *rappers* a fazerem sucesso foram Thayde e DJ Hum, que se afastando do rap inicial considerado inocente, começam a valorizar os elementos da cultura afro-brasileira e a denunciar as mazelas que a população negra sofre, discriminação racial, proletarização, empobrecimento, violência policial e etc..

Atualmente, o grupo mais exitoso do *rap* é o Racionais MC's, com suas letras de protesto, mais politizadas e que rompeu barreiras ao conseguir penetrar em camadas mais ricas da população como também na grande mídia. Há como nos Estados Unidos, muitas variações e fusões como do *rap* com o samba, o *hardcore*, o maracatu, congadas, rock e etc. (Rosa, 2006).

O estilo de se vestir lembra ainda o dos *rappers* dos Estados Unidos, com calças largas e camisas grandes, o boné também é característico. Se observarmos a foto abaixo do grupo Brô MC's, perceberemos os símbolos e códigos que o grupo carrega, tanto para se identificarem com seu grupo étnico como para se identificarem com o público não indígena, através do Rap.



Capa do 1º CD do grupo

O grupo Brô MC's é formado pelos irmãos Clemerson e Bruno, Kelvin e Charlie, com participação especial, em algumas músicas, de Dani. Todos são moradores das Aldeias Jaguapiru e Bororo na Reserva Indígena Dourados, uma das maiores do Mato Grosso do Sul. Ali, é foco de constantes conflitos entre índios e os moradores dos bairros vizinhos. Há um alto índice de suicídio, fome, desnutrição infantil, alcoolismo e etc.. Os empregos que sobram para os jovens indígenas, normalmente são aqueles menos remunerados, como no corte da cana, uma vez que a cidade vive do agronegócio, atividade que concentrou grandes propriedades

de terras ao longo do século XX, nas mãos de poucas famílias; essas terras, de acordo com laudos histórico-antropológicos, são pertencentes ao território Guarani.

Neste ambiente, que não difere muito de várias regiões do Brasil indígena e não indígena, é que surge em 2008 os Brô MC's.

A seguir, apresentarei a letra da música, traduzida, de divulgação, a qual possui videoclipe produzido na própria aldeia, com apoio da Central Única das Favelas – CUFA, instituição criada por jovens, em sua maioria negros, de diversas favelas do Brasil, com o objetivo incentivar e dar visibilidade às mais diversas manifestações culturais de grupos subalternizados. A música “Eju Orendive” traz diversos trechos apresentando as dificuldades vividas pelos Guarani Kaiowá em seu relacionamento com os não índios da grande Dourados:

EJU ORENDIVE

Aqui o meu rap não acabou
Aqui o meu rap está apenas começando
Eu faço por amor
Escute, faz favor
Está na mão do senhor
Não estou para matar
Sempre peço a Deus
Que ilumine o seu caminho
E o meu caminho
Não sei o que se passa na sua cabeça
O grau da sua maldade
Não sei o que você pensa
Povo contra povo, não pode se matar
Levante sua cabeça
Se você chorar não é uma vergonha
Jesus também chorou
Quando ele apanhou
Chego e rimo o rap guarani e kaiowa
Você não consegue me olhar
E se me olha não consegue me ver
Aqui é o rap guarani que está chegando pra revolucionar
O tempo nos espera e estamos chegando
Por isso venha com nós

Refrão (2x):

Nós te chamamos pra revolucionar
Por isso venha com nós, nessa levada
Nós te chamamos pra revolucionar
Aldeia unida, mostra a cara

Vamos todos nós no rolê
Vamos todos nós, índios festejar
Vamos mostrar para os brancos
Que não há diferença e podemos ser iguais
Aquele boy passou por mim
Me olhando diferente
Agora eu mostro pra você
Que sou capaz, e eu estou aqui
Mostrando para você
O que a gente representa
Agora estamos aqui
Porque aqui tem índio sonhadores
Agora te pergunto, rapaz
Por que nós matamos e morremos?
Em cima desse fato a gente canta
Índio e índio se matando
Os brancos dando risada
Por isso estou aqui
Pra defender meu povo
Represento cada um
E por isso, meu povo,
Venha com nós

Refrão:

Nós te chamamos pra revolucionar
Por isso venha com nós, nessa levada
Nós te chamamos pra revolucionar
Aldeia unida, mostra a cara

Fonte: <http://www.vagalHYPERLINK> “<http://www.vagalume.com.br/bro-mcs/eju-orendive.html>”
ume.com.br/bro-mcs/eju-orendive

Podemos observar, na letra, referências à invisibilidade vivida pelos jovens Guarani Kaiowá, uma vez que são considerados cidadãos de segunda classe:

“...Você não consegue me olhar.
E se me olha não consegue me ver....”

A luta contra o preconceito racial também dá a tônica:

“Vamos mostrar para os brancos
Que não há diferença e podemos ser iguais
Aquele boy passou por mim
Me olhando diferente”

Os casos de suicídios são mencionados: “...Em cima desse fato a gente canta - Índio e índio se matando - Os brancos dando risada...

Mas, com todos os problemas relatados, deixam uma mensagem de paz e união, como quando conclamam: “E por isso, meu povo, Venha com nós”.

BRÔ MC’S E A QUESTÃO DA IDENTIDADE

Pretendo discutir nesse momento o modo como se dá a apropriação de elementos de outra cultura pelos jovens Guarani Kaiowá do grupo Brô MC’s. O fato é que o rap sempre foi, desde sua origem, uma manifestação cultural de povos excluídos, tanto nos Estados Unidos como no Brasil e América Latina. Talvez, por isso, foi de fácil adaptação ao contexto indígena Guarani, sendo este povo também vítima do processo de exclusão oriundo da colonização e de usurpação de suas terras, encerrado em redutos muito pequenos frente ao que tinham, dificultando assim seu modo de ser Guarani.

Ao incorporar elementos da “cultura” Hip-Hop, aliando-os às letras de protesto escritas e cantadas em Guarani, pode à primeira vista, parecer haver uma crise de identidade, uma vez que, a identidade só é discutida quando está em crise (Hall, 2006). Mas o fato é que os Guarani do grupo Brô MC’s, utilizam-se da fala bilíngue, do visual e dos repertórios tecnológicos, de fora, para afirmar sua própria identidade. Sahlins exemplifica muito bem esse aspecto citando Terence Turner, quando este refere-se à dificuldade dos Kayapó em tomar consciência de sua própria cultura, nos anos 60, no sentido de instrumentalizá-la para fazer surgir, a partir da objetivação de sua identidade, novas formas de luta pela autonomia (Sahlins, 1997). Porém, ao retornar para as aldeias Kayapó, Turner faz a seguinte reflexão: “Os Kayapó estavam envolvidos ativa e criativamente no campo interétnico, com os olhos postos na apropriação de seus poderes e produtos tendo em vista a reprodução de sua própria “cultura” (SAHLINS, 1997, p.128).

A utilização do *rap* como forma de dizer aos não indígenas, como é a vida de um Guarani, não trás grandes problemas. Archondo (2000), analisando o mesmo tema entre os jovens Aymaras do altiplano boliviano, cita que a psiquiatria talvez os tratasse por esquizofrênicos, porém, de acordo com Germán Guaygua e Mario Rodriguez:

Transitar del rock al tecno, pasar por el rap y terminar en un preste no produce angustia alguna entre los jóvenes alteños. Lo que pasa es que para darle coherencia a semejante ensalada tienen en sus manos el eje cultural ordenador de sus padres. Mario agrega: “Se transita de un lado a outro com mucha naturalidad, porque se tiene una matriz que está influyendo em todos esos espacio” (ARCHONDO, 2000, p. 96)

O próprio grupo tem consciência que mesclam a cultura Guarani com o Hip-Hop, para passar uma mensagem mais acessível tanto para os não indígenas quanto para os membros da própria comunidade. Isso fica evidente na fala de Kelvin:

Eu acho que a gente, sabe como é? A cultura Hip-Hop ela vem dos negros eu acho? Começaram nas periferias né? Eu acredito que ele foi inventado pelos “brancos” não é por isso que a gente que é índio como a língua por exemplo que é mais importante nas nossas vidas né, e o rap ele vem das culturas dos “brancos” né? Só que eu acho que a gente não mistura isso daí né?! A gente coloca os dois juntos, tanto a cultura dos “brancos” como o que é da cultura dos indígenas, como o guaxiré mais o rap né? (Entrevista cedida ao Portal do Rap Nacional, 2010).

Outro ponto importante, foram as circunstâncias do surgimento do grupo, que se deu a partir de outro elemento da “cultura” *Hip-Hop*, o *break*, ou seja a dança. Tudo começou com aulas de *break* que eram promovidas na aldeia, devido ao ponto de cultura que funcionava ali. Partir da dança para o *rap* foi rápido, a identificação com a manifestação cultural de outra cultura, inicialmente, norte-americana e depois, brasileira se deu também pelo conteúdo de protesto.

Como diz Stuart Hall (2006, p.12): “O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas”. Mas, este fato não desconfigura ou desarranja a cultura Guarani Kaiowá, pois os membros do grupo e da comunidade utilizam desses elementos vindos de fora para fortalecer o que é interno, e modo de ser Guarani.

Não considero que há, no caso do grupo Brô MC's, uma crise de identidade; pode ser que surja a partir de olhares de fora da comunidade que, perante o visual do grupo, os códigos que os membros carregam (vestuário), códigos esses exteriores a comunidade juntamente com a linguagem do *rap*, possam ser vistos como perda da cultura “tradicional” Guarani. Porém, é preciso ver como o grupo transita por esses vários lugares e passam por várias fronteiras e, ainda assim, se apresentam na grande mídia cantando em Guarani e dançando *guaxiré* sem maiores problemas.

Assim, como Sahlins (1997) demonstra como os nativos da Nova Guiné operam o *kastom* (costume ou cultura) e *bisnis* (*business* - negócio, trabalho), sem maiores problemas, aliás, utilizam como forma de fortalecer o que é interno, penso que aconteça o mesmo com os integrantes do Brô MC's: Essa oposição, entretanto, é relativizada na prática, pois, como já vimos, “*bisnis*” tem caracteristicamente por meta o “*developman*” do “*kastom*”. Os meios são modernos, “*bisnis*”, mas os fins são indígenas.

Desta forma assim como os Kayapó, visitados por Terence Turner e citado por Sahlins (1997, p.126): “Os Kayapó não recusam a história: eles se propõem a responder por ela; pretendem orquestrá-la segundo a lógica de seus próprios esquemas”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seria preciso realizar uma etnografia juntos ao grupo Brô MC's e as comunidades às quais pertencem para conhecer mais profundamente os usos e interpretações que fazem do momento em que vivem.

Porém, podemos perceber que o grupo, ao mesclar elementos culturais dos mais diversos e, externos à cultura Guarani, os utiliza de forma a combater o preconceito racial, a exteriorizar os problemas enfrentados pelas comunidades que fazem parte e, dessa forma conseguem ser ouvidos por um público maior, inclusive na grande mídia, haja vista, terem se apresentado também na posse da presidenta Dilma Rousseff. E tudo isso, é realizado e cantado mesclando a língua portuguesa com o guarani, ou seja, o grupo faz uso da interculturalidade e de elementos de fora para fortalecer o que é interno, a própria cultura Guarani Kaiowá. Transitam por várias fronteiras e lugares para fortalecer o *kastom*.

O processo de globalização, como muitos teóricos temiam, pode ser um fator de homogeneização cultural sim, porém, as culturas locais não absorvem somente, elas fazem uso do que vem de fora, rearranjam através de seus próprios repertórios culturais e devolvem algo diferente do que era inicialmente. Dessa forma, pode-se dizer que, a homogeneização está longe de ser percebida para todos, pode ser um fato nas grandes metrópoles, mas, não muito longe dali, isso não será possível. Considero mais provável ocorrer uma “indigenização da modernidade” (Sahlins, 1997, p.53) do que uma homogeneização cultural, uma vez que, os povos circular pelos lugares e levam consigo sua cultura, que sempre será o eixo norteador para as várias identidades que o sujeito compartilha.

REFERÊNCIAS

ARCHONDO, Rafael. *Existências Fronterizas: ser 'chango' em el Alto: entre el rock y los sikuris*. In: TINKAZOS – REVISTA BOLIVIANA DE CIÊNCIAS SOCIALES. 5 enero 2000.

BRÔ MC'S: 1º grupo de rap indígena (entrevista): Fonte: www.rapnacional.com.br/portal/bro-mcs-1º-grupo-de-rap-indigena/. Acesso em: 04/09/2013.

COSTA, Laura Cristhina Revoredo; NOLASCO, Edgar César. *Da periferia e na fronteira: a constituição da identidade indígena a partir das letras musicais do grupo Brô MC's*. Interletras, volume 3, Edição número 17, abril/2013 setembro/2013.

Depoimento de Ilário Rosa. In: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded

http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=9ObsWckwM2I

- <http://www.youtube.com/watch?feature=playerembedded&v=9ObsWckwM2I> Depoimento de Luana Ruiz Silva. In: <https://www.youtube.com/watch?v=KDrmMDlryNA> Depoimento de Roseli Ruiz. In: <http://www.youtube.com/watch?v=4sQK8Zio6Cs> Eju Orendive (letra de música). **Fonte:** www.vagalume.com.br/bro-mcs/. Acesso em: 06/09/2013.
- Guarani Retã 2008 (mapa). Fonte: pib.socioambiental.org Acesso em: 05/09/2013.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. In: *Identidade e diferença. a perspectiva dos estudos culturais*. SILVA, Thomaz Tadeu (org.), HALL, Stuart, WOODWARD, Kathryn. 9.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. A identidade cultural na pós-modernidade. 11.ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.
- História do Rap. **Fonte:** www.rapnaveia.com.br/historia-do-rap/. Acesso em: 06/09/2013.
- LANNA, Marcos. *Sobre Sahlins e as “cosmologias do capitalismo”*. Mana 7(1):117-131, 2001.
- Povo Guarani Kaiowá. Fonte: pib.socioambiental.org Acesso em: 05/09/2013.
- ROSA, Waldemir. *Homem preto do gueto: um estudo sobre masculinidade no rap nacional*. Brasília, 2006. 97 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília.
- SAHLINS, Marshall. O “*pessimismo sentimental*” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parteI). Mana 3(1):41-73, 1997.
- _____. O “*pessimismo sentimental*” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parteII). Mana 3(2):103-150, 1997.
- STOLCKE, Verena. *Cultura europeia: uma nova retórica da exclusão?* In: REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS. 8(22), pag. 20 a 31.
- ZENI, Bruno. *O negro drama do rap: entre a lei do cão e a lei da selva*. ESTUDOS AVANÇADOS 18(50), 2004.

IDENTIDADE CULTURAL E COMUNIDADES TRADICIONAIS: UM PANORAMA SOBRE CRUZEIRO DOS PEIXOTOS - MG

CAROLINA CADIMA FERNANDES NAZARETH

O presente artigo tem como escopo a tentativa de alinhar a bibliografia estudada na disciplina de Cultura e Identidade com o tema de pesquisa no qual me debruço há alguns anos: o distrito de Cruzeiro dos Peixotos que pode ser enquadrado como bairro rural, a partir, das ideias de Queiroz (1983). Sendo assim, buscarei analisar a questão identitária e cultural cruzando bibliografias que já trabalhava com as novas que me foram apresentadas no decorrer do semestre. Esse processo demonstra a riqueza das possibilidades que a antropologia nos abre a cada nova experiência. Lidar com novas bibliografias em um trabalho que já está encaminhado é sempre um grande desafio que se mostra cada dia mais enriquecedor.

Através desse desafio, cabe pensar que o imaginário cultural brasileiro referente à região interiorana de Minas Gerais, Goiás e São Paulo se traduz na presença de um indivíduo tipicamente caipira, matuto, com um linguajar específico e com modos de vida bem singelos, como a culinária

no fogão à lenha, a sociabilidade baseada no compadrio e as relações com a terra delimitada pela economia de subsistência.

Apesar desse imaginário ainda ser vigente, ele nem sempre se traduz em uma visão real, pois com o decorrer das décadas a tecnificação do campo, as novas formas de plantio, a necessidade de migrar para a cidade em busca de emprego foram algumas das razões para que o caipira fosse cada vez uma construção abstrata e romantizada do homem do campo do que um visão real.

A modernidade trouxe diversas mudanças nas relações interpessoais e, principalmente, nas culturas tradicionais que sofreram modificações e ainda sofrem com questões como a Indústria Cultural trouxeram inovações para essas culturas, transformando-as em algo mais plástico e menos legítimo do que em outros tempos. No caso do modo de vida caipira ou rural isso não foi diferente, pois o que observamos são novas formas de dar sentido a uma lógica social centenária, mas que foi, em muito, limitada pela tecnificação do campo e as inovações no plantio, que com o decorrer do tempo foram tirando espaço do tradicional para se apropriar do espaço que antes era exclusivo do caipira.

Atualmente, o que vemos “é que ruralidade não se situa mais unicamente no campo. A categoria *rural* expandiu-se para o que é socialmente impreciso, até tornar-se quase indefinida, graças à potência publicitária abrangente que lhe conferiram esses eventos, seus rituais e produtos” (ALEM, 1996, p.5).

Sendo assim, esses novos modelos rurais têm modificado a estrutura do que se tem por rural, levando-se em conta que essa nova ruralidade transforma muitas vezes o que é tradicional em vendável, tornando um modo de vida que antes era jogado para um estágio de semiesquecimento em algo lucrativo, mas que acaba por se diferenciar em muito do tradicional.

Para compreendermos um pouco mais sobre a região a qual pesquiso, é preciso ter em mente que ele se localiza há cerca de 24 km do centro de Uberlândia, cidade de médio porte que se encontra na região do Triângulo em Minas Gerais. Tal localidade sobre influências muito perceptíveis dos estados de São Paulo e Goiás, sendo assim, o sotaque, a alimentação – com algumas ressalvas – e a vida cotidiana são bem similares os interior desses dois estados, com algumas ressalvas.

Ainda temos todo o imaginário cultural e de pertencimento que os governantes mineiros construíram ao longo de algumas décadas, buscando um diferencial que está ligado a ideia de “mineiridade”, uma identidade específica em relação a ser de Minas Gerais, identidade essa que não é homogênea, pois se modifica em relação com a localidade, como por exemplo, na região do Norte de Minas e do Vale do Jequitinhonha, que não participam do mesmo imaginário que os habitantes da Zona da Mata ou do Triângulo Mineiro compartilham.

Nesse sentido, tentarei aqui, estabelecer uma discussão sobre uma parte muito específica de Minas Gerais, partindo da ideia do rural, mais especificamente, trabalhando com uma região que ainda está envolta por essa lógica. Sendo assim, utilizarei a ideia do caipira e do rural para a construção de uma identidade tanto regional quanto nacional dos moradores da região de Cruzeiro dos Peixotos como uma negação do período de extrema urbanização na qual já estamos inseridos.

Ao falarmos de caipira caímos em uma noção de identidade, que em muitas vezes nas entrevistas pareceu ser um ponto focal para os moradores e suas relações com o distrito de Cruzeiro

dos Peixoto. Para discutirmos a noção de identidade trabalharemos com Manuel Castells que entende por identidade

o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo, ou ainda, um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas (CASTELLS, 1999, p. 22).

Partindo desta noção iremos mais a fundo nas ideias de Castells, na tentativa de relacionar a noção de identidade descrita em Cruzeiro pelos moradores com a categoria de “Identidade de Resistência”, “criada por atores que se encontram em posições/condições construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos” (CASTELLS, 1999, pg. 23).

Sendo assim, é possível relacionar as condições de formação do caipira com as condições de criação de uma “Identidade de Resistência”, já que a última se desenvolve a partir da resistência em relação às condições de existência desvalorizadas socialmente, para explicitarmos e argumentarmos esta posição cabe aqui retomar o pensamento de Candido (1975), que argumenta que a cultura caipira caminha de maneira inquestionável para o seu próprio fim, já que ocupa um lugar fragilizado social, cultural e economicamente. Essa fragilidade está em suas origens baseadas em uma cultura híbrida que nasceu com as bandeiras, na junção da cultura portuguesa com a indígena, criando-se o caipira, esse homem que não encontra lugar na sociedade e quando se estabelece, instala-se de modo pouco garantido, toma para si uma terra sem escritura, seguindo a lógica indígena, mas logo é expulso pelo grande proprietário, que compra as terras e, ou expulsa os caipiras, ou os coloca para trabalhar, estabelecendo uma relação de dependência com os meeiros, como foi caracterizado pelo próprio Antonio Candido.

Quando falamos do caipira, pensamos em uma cultura caipira; essa ideia de uma cultura tipicamente caipira está relacionada com uma noção do senso-comum, que banaliza o termo cultura, o empregando para diversas formações sociais. A cultura caipira é diferente do *ethos* que distingue esse grupo social dos demais, tanto por sua formação histórica, quanto por suas características sociais. Pensar em uma cultura caipira demandaria uma análise mais profunda sobre o que é ser caipira, além disso, esse agrupamento social caminha para um fim inevitável, segundo Candido (1975), pois não têm aporte para a mudança e para suportar a invasão do campo pela cidade. Então, o que podemos nos certificar é que ainda existem modos de vida rurais, e não necessariamente, ou puramente, caipiras.

É bastante pertinente, aqui, utilizarmos a noção de tradição para os caipiras, já que estes, apesar de sua possível extinção deixaram um imaginário do que é a tradição caipira, quais são os modos, as práticas desses indivíduos que se identificam com tal nomenclatura. O imaginário brasileiro criou um ideal de homem do campo traduzido como caipira. Assim, é fundamental pensarmos, que além do desenvolvimento da “Identidade de Resistência”, no decorrer das análises percebe-se um rastro do que Hobsbawn veio a chamar de “Invenção da Tradição”, que segundo ele

Por “Tradição Inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. (...) Na medida em que há referência a um passado histórico, as “tradições inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial (HOBBSAWN e RANGER, 2000. p. 12).

Nesse sentido, cabe aqui estabelecer uma relação sobre o que Hosbsbawn desenvolveu com a fala de um dos entrevistados, que de maneira interessante conseguiu analisar os fenômenos sociais recorrentes em Cruzeiro dos Peixotos, principalmente quando relacionamos o pensamento dos “de fora” em relação ao município:

o que acontece as vezes é, e que a gente tem que se preocupar, é com o que é forjado e o que vai constituir cultura, porque assim, dentro de diversos tipos de cultura existe também aquela cultura que é completamente forjada, então dizer que Cruzeiro dos Peixotos preserva a cultura caipira, primeiro a gente tem que pensar: qual tipo de cultura e qual a cultura caipira que a gente pretende buscar, se for a cultura da viola caipira, dos pontilhados, da coisa mais erudita, porque hoje se percebe muito que o erudito se apoderou da viola caipira de tal forma, né, que as vezes passa a entender o que existe numa comunidade igual Cruzeiro é a típica cultura caipira levando pro lado de algo que a academia ou até mesmo o erudito pôs como hegemônico e é algo que ficou como erudito, mas nós sabemos que não (Entrevistado 2, entrevista realizada em 08 de fevereiro de 2012).

Além da ideia de “Identidade de Resistência” caracterizada por Castells (1999), outro ponto em que nos baseamos para trabalhar foi a noção de identidade desenvolvida por Carneiro (1998). Segundo ela, a identidade é “um valor que distingue um grupo de todos os outro que está intimamente ligada á ideia de memória coletiva, que é o reconhecimento do pertencimento à comunidade, além da “necessidade do grupo de um resgate de práticas passadas pertencentes aos mais velhos” (Carneiro, 1998. p.7). Esse resgate não significa um retorno ao passado, mas é a tentativa de resgate da identidade do grupo.

A noção de Carneiro em relação à identidade desmente, em parte, a ideia de “Invenção da Tradição”, pois remonta a um passado que é transmitido de maneira hereditária e não construído com base em uma ideia quase mítica. Mas, apesar de em parte desmentir, em parte a reafirma, já que não se trata de um retorno ao passado, mas de um resgate, que muitas vezes é feito por atores que não pertencem de fato à comunidade, como acontece no caso do Festival Nacional de Viola Caipira de Cruzeiro dos Peixotos, que é realizado pela Universidade Federal de Uberlândia.

Sendo assim, percebe-se que muito do que se vê relacionado ao modo de vida rural específico de Cruzeiro dos Peixotos nos parece muito mais um constructo social, no sentido de delimitar o distrito a um tipo específico de identidade e cultura. Segundo Oliveira,

A representação do homem brasileiro como um homem sem qualidades se contrapõe à exaltação dos atributos da natureza. É daí que se desdobra a necessidade de criar uma narrativa sobre tipos nacionais capaz de tirar do país a marca da incapacidade. (OLIVEIRA, 2003. p. 234).

A criação de uma narrativa que eleve grupos nacionais estereotipados como o caipira, o sertanejo, o caboclo, entre outros, cai na teoria de uma “Invenção da Tradição”, conceito desenvolvido por Hosbsbawn (2000); o autor se refere às tradições ideológicas que se constroem no decorrer dos anos e têm como característica um resgate e uma invariabilidade em seus costumes. Dessa maneira, o que consideramos uma “Invenção da Tradição” aqui é a tentativa de forjar um passado, que se estabelece como glorioso através da relação do caipira com a terra, de sua relação quase inocente com os “de fora”, que se remete muito, ainda que de maneira idealizada, às relações do indígena em contato com o homem branco. Ao ser forjado, esse passado parece constituir o presente, sem mudanças, o que parece trazer um sentimento de melancolia aos que não participaram das mudanças sofridas no campo da cultura rural. Essa melancolia atrai os “de fora”, que buscam fugir do dia-a-dia das cidades e encontrar seu sossego em casas de fim-de-semana, na tentativa de se deparar com o caipira presente no imaginário brasileiro. Segundo Alem (1996), podemos encaixar essas práticas ao que ele chamou de neo-ruralismo

Com gradações, pode-se ver o neo-ruralismo no cotidiano das cidades dessas regiões. Nos finais de semana, um sem número de pessoas busca o refúgio da casa de campo, dos sítios, fazendas, hotéis-fazendas, clubes de campo, os espaços do turismo de campo, perto da natureza. Recuperam-se as festas e as religiosidades rústicas, as práticas e pratos da culinária rural, a medicina alternativa das plantas e raízes. Resgatam-se como nunca a necessidade do ar puro dos campos, o bucolismo e a suposta segurança das pequenas cidades do interior, como expressões da reposição de relações sociais imediatas, supostamente perdidas nas experiências sociais urbanas. (ALEM, 1996. p.6)

Com o auxílio da análise feita por Jackson (2002) sobre a obra “Parceiros do Rio Bonito” de Antonio Candido, em que o autor diagnostica o fim inevitável do mundo caipira diante das transformações decorrentes do impacto da sociedade capitalista em ascensão, é possível percebermos que passados quarenta e oito anos do desenvolvimento do livro, a tese de Candido (1975) parece se confirmar, frente às escassas comunidades rurais que ainda existem.

Apesar disso, Cruzeiro dos Peixotos, pode ser considerada uma comunidade rural e parece resistir frente ao desafio de se manter como tal, apesar de não conseguir se sustentar sem o auxílio de Uberlândia, que serve como apoio em relação aos empregos, à compra de mantimentos, o transporte, entre outros, já que a lógica capitalista exige a adesão a determinadas características do universo urbano. Apesar dessa manutenção, não podemos afirmar que o homem que se apresenta em Cruzeiro dos Peixotos é o caipira descrito por Candido; o que vemos no distrito é uma comunidade rural que foi atingida pelo desenvolvimento tecnológico.

Esse caipira, apesar de vermos resquícios dele, não existe mais, não da mesma forma que era descrito no início do século XX, o que vemos em Cruzeiro dos Peixotos hoje, é um caipira que acessa a internet, que trabalha na cidade e que não tem seu sustento baseado na economia de subsistência.

Por outro lado, Sahlins (1997), desenvolve de maneira interessante a integração das culturas nacionais com uma cultura globalizada, que é um processo que podemos verificar em Cruzeiro dos Peixotos. Segundo ele há uma “intensificação cultural”, referindo-se ao termo de Salisbury (1984), que é

um projeto seletivo e orientado de desenvolvimento integral, que reflete noções tradicionais da “boa vida”, associado a uma promoção explícita de “cultura” indígena – ainda que materialmente fundada em uma articulação com o mercado e por isso, em última análise, ameaçada por uma condição de dependência. (SAHLINS, 1997. p. 53).

Tal processo nos parece, de alguma maneira, uma forma de resistir ao constante assédio do capital, que traz consigo diversas promessas de desenvolvimento em detrimento da identidade e da cultura ali estabelecida. No caso de Cruzeiro dos Peixotos, eventos vindos de fora, como no caso já citado do Festival Nacional de Viola Caipira, trazem para dentro de um distrito onde vivem pouco mais de 800 moradores, divididos entre zona rural e urbana, um público de mais de mil pessoas, inviabilizando as condições básicas do distrito, além do sentimento de invasão e insegurança que tais eventos causam nos moradores mais velhos. A tendência de se preparar para eventos de porte como esse também se dá no campo da resistência, com o intuito de ter o distrito reconhecido como tradicional ao mesmo tempo em que a região se organiza para a recepção de um número tão grande de pessoas, fazendo com que consigam conviver com períodos festivos.

Desta maneira, sua resistência se dá no sentido de ainda viver de maneira contrastante em relação à cidade de Uberlândia. Não podemos negar que muitas das características do homem rural ainda sobrevivem, principalmente a relação dos mais velhos do distrito com o tempo, suas relações com a terra, no sentido de ainda preservarem uma horta ou um pequeno pomar em seus quintais, na relação com a alimentação e as formas de preparo e as relações de vizinhança, que talvez sejam as que ainda são mais marcadas.

Com essa explanação, é possível afirmar que a categoria de “Identidade de Resistência” cabe para o caso de Cruzeiros dos Peixotos, já que tal comunidade, mesmo que localizada em lugar de exclusão social ainda resiste, mantendo sua identidade rural, mas que como vimos, não é estática.

É importante ressaltar também, que segundo Castells (1999),

“A construção de identidade vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela matéria coletiva e pelas fantasias individuais. Porém todos os materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função

de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão tempo/espço” (CASTELLS, 1999. p. 23)

Dessa maneira, o que se vê em Cruzeiro dos Peixotos é uma identidade construída através das condições de vida compartilhadas pelos indivíduos, no sentido de a comunidade ter sido criada a partir de uma historicidade vivenciada desde o surgimento da comunidade e que ainda é compartilhada nos dias de hoje pelos moradores, que segundo as entrevistas buscam manter a comunidade com a estrutura rural de suas origens apesar da grande influência que a modernidade exerce. Nesse sentido cabe aqui citar um trecho da entrevista concedida por um dos informantes em que ele demonstra defender sua identidade como rural ou diferente da cidade: “Óh, eu não posso falar pros outros, eu posso te dar a minha opinião, eu me sinto, é morador... como se diz... com identidade. Eu sou de Cruzeiro dos Peixotos” (Entrevistado 4, entrevista realizada em 01 de abril de 2012).

É interessante ressaltar, pensando na ideia de resistência que Sahlins (1997) desenvolve em seu artigo “*O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica*”, em que no lugar da ideia de dominação ocidental em relação a todos os povos, o mais coerente seria “reconhecer o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma diferenciação local” (Sahlins, 1997. p. 57), assim, ao citar Levi-Strauss confirma a ideia de que sempre existirão “tendências operando em direções contrárias – por um lado, em direção à homogeneização e, por outro, em direção a novas distinções” (Levi-Strauss, 1978. p. 20 *apud* Sahlins, 1997. p. 57).

Tais afirmações não confirmam a possível infinitude de culturas específicas, mas demonstram sua capacidade de resistir ao que é imposto globalmente, demonstram, dessa maneira, a possibilidade de seguir por caminhos diferentes dos traçados pelo capital, diferenciando-se de uma massa amorfa que parece destruir tudo o que toca. Apesar disso, não podemos esquecer que a cultura caipira já está há um bom tempo em processo de esquecimento das formas tradicionais de vida, lembrada apenas como alternativa lucrativa de venda de um estilo de vida almejada por moradores das grandes cidades. Assim, o que ainda temos bem demarcado são as sociedades rurais, que compõem o que se chama de bairros rurais, que não necessariamente fazem parte da lógica caipira.

Mas, pensando na noção de identidade vinculada ao caipira, temos a fala de um dos entrevistados em que isso fica explícito:

Se você tá procurando caipirice veio no lugar certo. Cruzeiro dos Peixotos é uma comunidade pequena, tem cerca de 800 habitantes, contando o núcleo urbano do distrito e as fazendas. E eu falo que é caipira porque mantém uma relação de vizinhança que as cidades de médio porte já não têm mais. (Entrevistado 1, entrevista realizada em 09 de agosto de 2011)

Uma característica interessante abordada por um dos moradores é a oralidade, um dos pontos focais da identidade caipira e rural, principalmente quando lembramos que o caipira é uma fusão entre o indígena e o português. A característica oral é muito valorizada por culturas ágrafas como as indígenas, particularidade herdada pelo caipira, que em sua origem também não se utilizava da escrita para a comunicação.

Na verdade, a comunidade é um recanto que ainda preserva um meio de comunidade rural, mas que é uma cidade que é de um porte maior, que é muito grande e muito próximo, mas falando do convívio dos moradores, ainda é uma comunidade que preserva, ainda, muito mais a oralidade, tanto é que lá no Cruzeiro quando vai passar algum recado ou algo parecido tem que se usar mais a fala que a escrita, por mais que a gente fale, mas em Cruzeiro, assim, a oralidade que é, por muitos estudiosos, que é uma das maiores tradições das culturas ditas populares é a transmissão oral, e até aí é bem característico, né? (Entrevistado 2, entrevista realizada em 08 de fevereiro de 2012)

É importante ressaltar que algumas noções do rural ainda são mantidas nos costumes mais cotidianos mas, não podemos esquecer que o rural tornou-se vendável e elegante e, desta maneira, é fundamental, como disse um dos entrevistados, separar o legítimo do que é forjado. O atributo dado ao caipira ou ao indivíduo do meio rural de maneira legítima é constantemente maquiado pelos “de fora”, no sentido de construir uma identidade, uma tradição inventada que não condiz com o cotidiano compartilhado entre os moradores. Fenômenos como esse são facilmente visualizados nas grandes festas que ocorrem no decorrer do ano e que atraem pessoas de diversas regiões. Ainda segundo um dos entrevistados,

Ainda mais que a universidade infiltrou, o country misturou, com essa, aproveitou essa coisa do caipira, isso ficou chique. Aqui é muito comum, você ver as cavalgada aqui, todo mundo com traje de bota, chapéu, camisa xadrez, viola, você ve tudo isso aqui e aqui tem cavalgada duas três vezes por ano e fazem a cavalgada aqui, então não tem resistência não. Inclusive ainda tem os grupinhos, assim, que tem uma sanfona, um violão e vai pra praça e vai pra esquina do outro, vai pra casa do outro, tem sim. Tem resistência contra o caipira não. É... tem uns carro que o povo bota aquelas música, chegaram de Uberlândia, sabe? E tem esses trem e vai e vai e compra e compra, tranquilo(...) (Entrevistado 3, entrevista realizada em 17 de fevereiro de 2012)

Além disso, temos outros fatores de influência que auxiliam para um processo de quase perda de uma identidade, pois, como atualmente estamos todos mergulhados em uma cultura global, a questão do trabalho, que mesmo dentro de um distrito rural já depende da cidade, traz consigo um movimento de Carneiro (1998) desenvolveu de forma interessante, segundo a autora

Auxiliado pelo êxodo rural de grande parte da população jovem, atraída pela grande oferta de trabalho nas indústrias em crescimento e pelos valores urbanos, esse processo de urbanização do campo se realiza através da difusão de técnicas e hábitos de origem urbana que resultaria na perda da distinção entre a cidade e a aldeia. (CARNEIRO, 1998. p. 3-4)

Esse movimento foi desenvolvido pela autora como um *continuum*, em contraposição com a dicotomia existente entre os dois universos: o rural e o urbano, dessa forma

Em contraposição tanto a visão dicotômica quanto a do *continuum*, alguns autores sustentam a necessidade de análises mais específicas do rural, centradas nas relações sociais que se desenvolvem a partir do processo de integração das aldeias à economia global. Esse processo ao invés de diluir as diferenças pode propiciar o reforço de identidades apoiadas no pertencimento a uma localidade. Essa âncora territorial seria a base sobre a qual a cultura realizaria a interação entre o rural e o urbano de um modo específico, ou seja, mantendo uma lógica própria que lhe garantiria a manutenção de uma identidade. (CARNEIRO, 1998. p.4)

Dessa maneira, os movimentos globalizantes dos quais temos sido alvo não condicionam o aparecimento de um fenômeno de massificação das culturas, no sentido de torná-las iguais, pelo contrário, esse movimento propicia fatores que diferenciam e garantem a manutenção da cultura e da identidade. Sendo assim, as transformações no rural com a maior relação com o urbano não resultam na descaracterização do sistema social e cultural do rural. Desta maneira, “a diversidade assegura a identidade do grupo que experimenta uma consciência de si na relação de alteridade com os de fora” (Idem, 1998. p. 4).

Sobre a globalização e o efeito aparentemente totalizante, que parece engolir o local em detrimento do global é de que, Canclini observa que (2001)

A globalização não suprimiu os modos clássicos com que uma nação ‘ajeitava’ as suas diferenças. Mas o pôs em interação e tornou o confronto inevitável. Quando os motivos globalizadores trazem a secularização e relativismo intelectual, ampliam nossa capacidade de aceitar o diferente. Mas quando a globalização e a convivência próxima de muitos modos de vida sem instrumentos conceituais e políticos que propiciem sua coexistência, levam ao fundamentalismo e à exclusão, acentua o racismo e multiplica riscos de ‘limpezas étnicas e nacionais. (CANCLINI, 2001. p.100)

Desse modo, o que percebemos é que a globalização não teve um efeito homogeneizante, mas amplia e obriga que determinados modos de vida interajam, confrontando-se. O que temos, afinal, é uma relação inevitável de interdependência entre o urbano e o rural, que se caracteriza, principalmente pelo capital, já que as relações em sua maioria se dão no âmbito do consumo e do trabalho. Assim, de um lado vende-se o ideal de vida tranquila, bucólica e campestre, por outro, a necessidade inevitável de trabalho e de consumo de bens e produtos que já não se produz mais em casa. Apesar de tal relação, o eu ainda diferencia o rural do urbano é a noção de localidade e o apego do morador rural por suas terras, por seu lugar.

Neste desenvolvimento último, a identidade está intimamente ligada à noção de localidade e é citada em diversos momentos nas entrevistas, segundo um dos entrevistados, como já citamos acima, ele se sente um pertencente à Cruzeiro dos Peixotos, àquele local em específico, o que não o torna um Uberlandense, mas um cidadão do distrito de Cruzeiro dos Peixotos. Essa noção de localidade não é obrigatoriedade dentro de determinada cultura,

o sentido de localidade não estará presente em todo e qualquer espaço, ele será tão mais forte quanto mais consolidada fora a identidade do grupo, ou seja, quanto mais forte for o sentimento de pertencimento a uma dada localidade. Para tal, supõe-se que a lógica de existência do grupo se sustente em um conjunto de valores tidos como identitários e que serve para distingui-los dos demais. É na possibilidade de se estabelecerem relações de alteridade como os “de fora” que reide a capacidade do grupo de definir a sua identidade sustentada no pertencimento a uma localidade. (CARNEIRO, 1998. p. 6)

Por fim, a noção de pertencimento é grande entre os moradores, que em todas as entrevistas não se colocaram como cidadãos de Uberlândia, mas como cidadãos pertencentes ao Cruzeiro dos Peixotos, dessa maneira estabelecem-se como, não necessariamente caipiras, mas como moradores de uma comunidade rural, que se sentem identificados com os costumes que regem comunidades do tipo rural. Desta maneira, a identidade se apresenta historicamente, socialmente e culturalmente, no sentido de os moradores sentirem-se pertencentes a um estilo de vida específico.

O modo de vida rural aqui, se expressa com as características de localidade e determinadas nuances que são caras a esses grupos, por isso, buscam, mesmo já inseridos em uma lógica do capital, desenvolver suas formas específicas de vida, com o distanciamento possível da cidade e da imposição da globalização para tais regiões, que, praticamente, engolem tais culturas através do consumo de seus bens e, principalmente, na tentativa compulsória de expansão dos interesses do capitalismo e da globalização.

REFERÊNCIAS:

- ALEM, João Marcos. **Caipira e Country**: a Nova Ruralidade Brasileira. Tese de doutorado. Departamento de Sociologia, USP, 1996.
- CARNEIRO, Maria José. **Ruralidade**: novas identidades em construção. Estudos Sociedade e Agricultura, n. 11, out. 1998. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/brasil/cpda/estudos/onze/zeze11.htm>> Acesso em: 15 de agosto 2011.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **La Globalización Imaginada**. Barcelona-ESP; Buenos Aires-ARG; Cidade do México-MEX.: Paidós, 2001
- CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975.
- CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- HOBSBAWN, Eric, RANGER, Terence (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. [Edição Especial] Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. (Coleção Saraiva de Bolso)
- OLIVEIRA, Lucia Lippi. **Do Caipira Picando Fumo ao Chitãozinho e Xororó, ou da roça ao rodeio**. REVISTA USP, São Paulo, n.59, setembro/novembro 2003. p. 237

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Bairros Rurais Paulistas, Dinâmica das Relações Bairro Rural-Cidade**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.

SAHLINS, Marshall. “O pessimismo sentimental” e a experiência entográgica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção. (parte I e II). **MANA**. Vol. 3, n.1 e n.2, Rio de Janeiro. Abril e outubro de 1997, respectivamente.

DANÇAS TRADICIONAIS: ELEMENTO ÉTNICO- CULTURAL DE IMIGRANTES BOLIVIANOS EM SÃO PAULO

SIDNEY DE SOUZA SILVA¹

É inegável que as grandes transformações do mundo contemporâneo têm gerado novas configurações sociais, políticas e econômicas. Em consequência disso, a sociedade moderna tem rompido a relação tradicional entre o espaço e o tempo. Nessa perspectiva, os indivíduos têm se desenraizado das suas localidades, de modo que presenciamos uma considerável aceleração da dispersão de pessoas ao redor do mundo. Após o fenômeno da globalização, ligado especialmente aos mercados transnacionais e à abertura das fronteiras, houve tanto um maior fluxo de pessoas ao redor do globo como um aumento significativo da mobilidade de mercadorias e conhecimento.

Segundo o Hall (2011), fatores como a pobreza, o subdesenvolvimento e a falta de oportunidades impulsionam as pessoas a migrar, o que acaba por gerar as diásporas, ou seja, o espalhamento e a dispersão. Assim, é preciso analisar os efeitos das mudanças ocasionadas por esse processo globalizador na dinâmica dos grupos socioculturais envolvidos nesse processo, ou seja, é importante

1 - Doutorando em Letras e Linguística - UFG

compreender como diferentes culturas assimilam o teor desses processos de mundialização, especificamente, no que diz respeito àqueles indivíduos que vivenciam proeminentemente esse sistema globalizador, como aqueles que migram, visto que o processo migratório implica tanto na transposição de fronteiras geográficas, como na inserção em uma nova ordem sócio-cultural, o que implica, muitas vezes, tensões e estranhamentos (SILVA, 1997; SILVA, 2005).

No que se refere aos imigrantes, vale ressaltar que a sua inserção em um novo contexto não significa que, essencialmente, isso implique em assimilação ou perda da sua cultura. De acordo com Hall (2011), os imigrantes mantêm um forte senso do que é a sua terra de origem e, sendo assim, procuram preservar a sua identidade cultural, visto que não estão totalmente desvinculados das suas raízes. Dessa forma, embora em muitos contextos de imigração a cultura dos indivíduos envolvidos nesse processo se transforme em alguns aspectos, devido à influência do contato com outras culturas, por outro lado, pode condensar-se em alguns traços, que passam a se tornar diacríticos, ou seja, distintivos para o grupo que os veicula, conferindo-lhe maior visibilidade no contexto no qual estão inseridos (CUNHA, 1986; SEYFERTH, 1996). Segundo Silva (2005), no contexto contrastivo da imigração, elementos culturais como formas linguísticas, rituais e tradições podem ganhar relevância e, em muitos casos, dependendo da conjuntura em que são veiculados, passam a assumir novos significados. Nesse sentido, Sahlins (1997, p. 134) usa as expressões “inversão da tradição” ou “invenção da tradição” para se referir às formas pelas quais as sociedades podem selecionar determinados costumes como elementos diacríticos para empregar autodefinições da sua cultura. De acordo com o autor, esse processo, trata-se, especificamente, de um modo de autodefinição cultural, que viabiliza a devida oposição aos costumes dos povos com os quais o grupo em questão acredita que é preciso haver. Dessa forma, determinados elementos culturais podem estar ligados diretamente à identidade étnica dos imigrantes, assim como podem ser vistos como uma forma de diálogo com o novo contexto que os recebe, diálogo este, em muitos casos, marcado pela ambivalência.

No contexto migratório, dentre outros elementos, o apego às tradições, que pode se manifestar, por exemplo, por meio das danças típicas ou tradicionais pode evocar o sentimento de pertencimento em relação ao país de origem, assim como marcar as diferenças em relação ao país acolhedor. No que diz respeito à tradição, Warnier (2000, p. 12) a define como “o que persiste de um passado no momento em que ela é transmitida. Presente em que ela continua agindo e sendo aceita pelos que a recebem e que por sua vez continuarão a transmiti-la ao longo das gerações”. Nesse sentido, este estudo tem por objetivo analisar os significados que determinadas danças tradicionais representam para imigrantes bolivianos residentes na cidade de São Paulo. Dessa forma, de acordo com a perspectiva adotada para o desenvolvimento deste trabalho, as apresentações de determinadas danças tradicionais podem ser consideradas como uma possível forma de reafirmação de identidades quer sejam nacionais, étnicas ou culturais.

Para viabilizar o que foi proposto – o estudo do significado de determinadas danças tradicionais para imigrantes bolivianos residentes em São Paulo – foi desenvolvida uma pesquisa qualitativa, seguindo os pressupostos teóricos da etnografia (SPRADLEY, 1980), no entanto, vale ressaltar que se trata de um estudo qualitativo de cunho etnográfico e não de uma etnografia,

propriamente dita, em virtude das limitações de tempo para a realização do estudo. Assim, a coleta de dados foi realizada no primeiro semestre de 2013. Para tanto, a Praça Kantuta, localizada no bairro do Canindé se tornou um local privilegiado tanto para a realização de entrevistas como para a observação de manifestações culturais, dentre as quais se destacam as apresentações de grupos musicais e de danças tradicionais, especialmente, aos domingos, pois nesta praça é realizada uma feira que se tornou o principal ponto de encontro da comunidade boliviana.

UMA BREVE ABORDAGEM SOBRE CULTURA

No que diz respeito à cultura, Tylor (2009, p. 69) a define como “aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”. Para o autor, “assim como o catálogo de todas as espécies de plantas e animais de um distrito representa sua flora e fauna, a lista de todos os itens da vida geral de um povo representa aquele todo que chamados de sua cultura” (TYLOR, 2009, p. 77). De acordo com a definição de Malinowski (1986), a cultura é um aparato instrumental ou um sistema de objetos e atitudes, no qual cada uma das partes existe como um meio para um fim específico. Embora as abordagens de Tylor e Malinowski representem um ponto de partida relevante para a compreensão do termo cultura, na atualidade, é importante refletir sobre a dinâmica social da contemporaneidade para assim, compreender os seus novos desdobramentos. Diferente do catálogo das espécies – como apresentou Tylor – algo estanque, apenas catalogado, atualmente, uma cultura é permeada por elementos advindos de outras culturas.

Isso se dá, sobretudo, na contemporaneidade, nas mais diversas partes do globo, visto que a dinâmica atual tem feito que os indivíduos experimentem diariamente uma série de elementos que eram alheios à sua cultura: novas tecnologias, novos meios de comunicação que lhes permitem estarem conectados ao mundo em tempo real, restaurantes internacionais, músicas e danças advindas das mais diversas culturas etc. Na pós-modernidade não se pode imaginar que as pessoas vivam em redutos culturais, especialmente, após a globalização e, em sua consequência, a abertura das fronteiras e da dinâmica dos meios de comunicação como, por exemplo, a internet. Atualmente, há constante contato entre culturas, elas se inter-relacionam e permeiam umas às outras. Na verdade, atualmente, todas as culturas têm uma parte mais familiar ou tradicional e outra que segue uma tendência global (SAHLINS, 1997; AGAR, 2006).

De acordo com Spradley (1980) e Agar (2006), cultura é um sistema compartilhado de significados mantido e definido no contexto interacional pelos indivíduos de um determinado grupo, no entanto, em virtude da dinâmica dos contextos interacionais, sabe-se que não se trata de um sistema estritamente fechado. Spradley (*ibidem*) mostra que cada cultura oferece às pessoas tanto uma visão de mundo como uma forma de definir o mundo em que vivem. Portanto, o termo cultura inclui pressupostos sobre a natureza da realidade, assim como informações específicas sobre essa realidade. Assim, a cultura envolve elementos como os valores, as crenças e as normas de comportamentos aprendidos, compartilhados e transmitidos pelos membros de um determinado grupo e que, dessa forma, orientam as suas formas de pensar, decidir e agir. Nesse sentido, Geertz

(2012, p. 9) mostra que a cultura é uma ideação, “que consiste em estruturas de significado socialmente estabelecidas”, portanto, não se trata de uma identidade oculta que existe na cabeça dos indivíduos.

Para Wolf (2003), cultura envolve uma série de processos e não elementos como coisas, objetos, costumes ou fatos culturais. Segundo o autor, o termo cultura pode ser compreendido como o(s) processo(s) que faz(em) com que as coisas sejam feitas, processo(s) esses que constrói(em), desconstrói(em), desfaz(em) e reconstrói(em) os elementos culturais concretos. Assim, de acordo com a perspectiva apresentada por Wolf, um modo apropriado para discutir cultura é se concentrar nas “produções culturais”. Podem ser considerados como produções culturais, elementos como os “discursos, significados, materiais, práticas e processos de um grupo” (EISENHART, 2001). Dessa forma, a partir da análise de tais elementos, um estudo sobre cultura deve procurar desvelar quais são os significados culturais compartilhados pelos membros de um determinado grupo. Para que isso seja possível, é preciso encarar os indivíduos como legítimos porta-vozes da sua cultura e, assim, passar a compreender como eles interpretam a sua realidade assim como os valores que atribuem às suas próprias manifestações.

O CONTEXTO DA PESQUISA

São múltiplas as razões pelas quais os bolivianos deixam a Bolívia e vêm para o Brasil, porém, os fatores de ordem econômica são preponderantes na decisão de emigrar. Isso se dá, sobretudo, em virtude de há algum tempo, o mercado de trabalho brasileiro oferecer mais oportunidades de trabalho que o boliviano, pois o país enfrenta uma profunda crise econômica marcada por um alto índice de desemprego.

A comunidade boliviana em São Paulo é composta por indivíduos de ambos os sexos, em sua maioria jovens, de escolaridade média, que chegam ao Brasil atraídos pelas promessas de bons salários feitas pelos empregadores coreanos, bolivianos ou brasileiros das indústrias do ramo da confecção. Assim, no que diz respeito às suas ocupações, os bolivianos trabalham, em sua maioria, no setor da costura, já que esse segmento do mercado de trabalho não exige experiência prévia nem idade mínima para o trabalho. Outro motivo para a inserção da grande maioria dos imigrantes bolivianos no ramo da costura é devido haver uma rede de retroalimentação de imigrantes nessa área, visto que além dos anúncios veiculados pelas ruas de São Paulo nas localidades onde circulam mais imigrantes bolivianos, há anúncios em rádios e jornais da Bolívia que ofertam “grandes oportunidades” de trabalho no mercado brasileiro. No entanto, além da atividade da costura, há bolivianos que se dedicam ao comércio formal e informal e vale destacar a presença de um significativo grupo de profissionais liberais, entre eles, médicos e dentistas. A comunidade boliviana compõe um dos maiores grupos de imigrantes residentes em São Paulo. As estimativas é que, atualmente, mais de 200 mil bolivianos² residem naquela capital e região metropolitana.

2 - Não é possível especificar exatamente a quantidade de bolivianos residentes em São Paulo, haja vista a quantidade dos que não conseguem regularizar a sua documentação.

ANÁLISE DOS DADOS

A análise de dados foi norteada pelo conceito de domínio cultural proposta por Spradley (1980, p. 88) que o define como “uma categoria de significado cultural que inclui outras categorias menores”. Trata-se de uma unidade básica presente em todas as culturas. O autor mostra que é preciso desvelar quais são os elementos que compõem um domínio cultural para, em seguida, compreender como estão organizados. Assim, para uma análise etnográfica, o domínio cultural é a primeira e mais importante unidade de análise, visto que contem os elementos essenciais ao conhecimento cultural.

Nessa perspectiva, como paradigma para o desenvolvimento da pesquisa foi utilizado o quadro desenvolvido por Spradley (1980, p. 94) apresentado a seguir:

Included Terms (termos incluídos)	Semantic Relationship (relações semânticas)		Cover Term (termo geral)
		→	

Adaptado de Spradley (1980)

Tanto o termo geral, como os termos incluídos e as relações semânticas são espaços a serem cobertos por palavras ou frases que definem e dão sentido aos objetos, eventos ou atividades observadas. Assim, a transcrição e a análise das entrevistas possibilitam ao pesquisador ter acesso aos termos que as pessoas usam para a construção dos seus domínios culturais.

Como o objetivo deste estudo é analisar o significado das ‘danças típicas bolivianas’ no contexto de imigração para o grupo de imigrantes em questão, considere as ‘danças tradicionais’ como o “termo geral” e, assim, passei a procurar nas transcrições das entrevistas os indícios da forma como os imigrantes bolivianos descrevem o seu significado. Os termos que foram surgindo passaram a ser incluídos como novos termos e foram agrupados de acordo com relações semânticas específicas. Dessa forma, após a transcrição das entrevistas, os dados foram submetidos a um procedimento de análise (SPRADLEY, 1980) que possibilitou a identificação de 3 domínios culturais que estão ligados ao conceito de danças típicas para esse grupo de imigrantes. A seguir, tais domínios são apresentados conforme o seu significado para os membros do grupo estudado. Nesse sentido, vale ressaltar que representam o conhecimento cultural ou o modo como os imigrantes bolivianos percebem, interpretam e atribuem significado às suas danças.

1º DOMÍNIO CULTURAL: A COMPOSIÇÃO DO FOLCLORE BOLIVIANO

As danças tradicionais bolivianas se repetem em vários depoimentos dos participantes do estudo como um dos principais elementos que compõe a cultura boliviana, isso se dá desde a

Bolívia e se estende até os contextos de imigração para onde se deslocam grupos expressivos de bolivianos como a Argentina, o Brasil, a Espanha, os Estados Unidos e a Itália. No Brasil, em São Paulo, há uma média de 10 mil bolivianos, organizados em 15 grupos, que se dedicam às danças típicas. Assim, nesse domínio cultural surgem as especificações das danças folclóricas bolivianas que estão ligadas diretamente à sua forma de definir a sua cultura.

[Recorte 1]

Alejandro: [...] aí que a Bolívia começou a se tocar e falar: ‘não, tão roubando o nosso folclore, tão falando que é deles, uma riqueza nossa, e de repente nós como bobos não estamos difundindo, aí pronto, começou: **saya caporal** nos Estados Unidos, **saya caporal** na Espanha, **saya caporal** na Argentina, **saya caporal** aqui no Brasil, ou seja, saya caporal é a dança mais representativa que pode ter a Bolívia hoje, tem a **morenada**, tem **tinkus**, tem isso, são lindas, são fantásticas, maravilhosas, mas **os caporais**, tá em todo o mundo representando a Bolívia, e a gente adora [...] (Ent. 020 – 15/06/2013)

Termos Incluídos (Included Terms) X	Relações semânticas (Semantic Relationship) é um tipo de	Termo Geral (Cover Term) dança boliviana
• Saya caporal		
• Morenada		
• Tinku		

[Recorte 2]

Nicolás: De de nuestras danzas, ¿no? Porque no son sólo estas danzas, la **Diablada** Diez, hay **morenada**, **kullawada**, **tinkus**, aquí está creciendo mucho este folclore boliviano, en Argentina ya creció mucho porque hay más de cincuenta conjuntos, grupos, aquí tenemos ya casi dieciocho [...] (Ent. 31 – 17/06/2013)

Termos Incluídos (Included Terms) X	Relações semânticas (Semantic Relationship) é um tipo de	Termo Geral (Cover Term) dança boliviana
• Diablada		
• Morenada		
• Kullawada		
• Tinku		

[Recorte 3]

Ruth: Os **caporales** têm uma influência negra, que é a época dos escravos na Bolívia, a **morenada** também é uma influência negra, nós temos a **diablada** que é uma dança que nasceu nos centros mineiros, era/ eles colocam aquelas caretas, colocam quando os mineiros ficavam muito tempo nas minas eles viam diabos, então as caretas tudo é a visão deles. Nós temos a **kullawada** é uma para as colheitas ao mesmo tempo pra você fazer a lã. Nós temos as **tarqueadas** que são danças típicas com instrumentos de vento que é a sampoña, a tarca, a flauta, são só músicas de vento que já são de origens incas, bem incas mesmo. Aí você tem o **tobas** que é uma dança que vem da parte do oriente da Bolívia, que eles apresentam figuras de animais, pulam, de velhos sábios. Então todas essas danças são expressadas, a dança dos incas mesmo, existe a dança dos incas onde eles veneram o Deus Sol, a Mãe Terra Pachamama [...]. (Ent. 019 – 15/06/2013)

Termos Incluídos (Included Terms) X	Relações semânticas (Semantic Relationship) é um tipo de	Termo Geral (Cover Term) dança boliviana
• Kullawada		
• Caporal		
• Morenada		
• Diablada		
• Tarqueadas		
• Tobas		

As danças que são reconhecidas pelo grupo cultural em questão como sendo tradicionais são aquelas ligadas à cultura inca que, em muitos casos, existem desde antes da colonização espanhola, como as tarqueadas, a kullawada, os tinkus, os tobas e as outras que representam a visão que os antigos povos andinos tiveram ao entrar em contato com outros elementos culturais após a colonização espanhola, como a exploração das minas, representada pela diablada e a chegada dos escravos africanos à Bolívia, representada pela morenada e pelos caporales. Nesse sentido, as danças típicas bolivianas estão ligadas diretamente à sua ascendência, como expresso nos recortes apresentados a seguir.

[Recorte 4]

Elena: [...] Nesses dez anos [de imigração] a maioria da comunidade ficou meio isolada mesmo, né? Ficou mais na dela, cada um viveu a sua vida, só que aí veio aquela coisa que pulsa, né? A gente tem uma **ancestralidade**, a gente tem um **referencial** e um dos braços desse **referencial** é o folclore [...]. (Ent. 025 – 16/06/2012)

Termos Incluídos (Included Terms) X	Relação semântica (Semantic Relationship) é uma parte	Termo Geral (Cover Term) dança boliviana
Folclore (cultura) boliviano(a)		• da sua ancestralidade • do seu referencial • da sua herança cultural

[Recorte 5]

Yamila: Cultura, para mí cultura es **mostrar lo que nuestros antepasados hacían** en la época de ellos, como ellos danzaban cuando estaban alegres o cuando querían mostrar una ofrenda, querían mostrar agradecimiento al Dios Sol, a la Tierra, eso es cultura. (Ent. 32 – 17/06/2013)

Termos Incluídos (Included Terms) X	Relação semântica (Semantic Relationship) é uma forma de	Termo Geral (Cover Term) cultura
• Mostrar o que faziam os antepassados		

Assim, os bolivianos encontram no imaginário coletivo da cultura inca elementos diacríticos que dão sentido às suas manifestações culturais. É comum ouvir entre eles a referência aos seus antepassados, como “os incas, os filhos do Sol”. Nessa perspectiva, as danças tradicionais bolivianas são uma representação da cultura inca. As suas danças estão intrinsecamente ligadas a um sentimento de pertença a essa cultura milenar de modo que podem ser consideradas como formas de manifestação da sua reverência aos seus ancestrais. A diversidade das danças que surge na comunidade imigrante em São Paulo é uma característica das sociedades andinas que permanece inclusive nos meios urbanos, visto que as raízes tidas como indígenas ou rurais não são apagadas, mas recriadas em novos contextos. Segundo Silva (2005), em muitas de suas danças, os imigrantes bolivianos expressam parte de sua identidade que no cotidiano, muitas vezes, é negada, ou seja, que está ligada às suas raízes indígenas, isso se dá, em razão do forte preconceito enfrentado nos centros urbanos da Bolívia e também nos contextos de imigração no Brasil.

2º DOMÍNIO CULTURAL: AS MOTIVAÇÕES PARA AS DANÇAS TRADICIONAIS

Um dos traços distintivos da cultura boliviana é a religiosidade, isso é perceptível em suas manifestações tradicionais, pois parte delas está ligada ao catolicismo e as demais aos vestígios da antiga religião dos incas – que tinha sua cosmologia própria. Assim, as danças exercem um importante papel de mediação entre esses indivíduos e as suas divindades, de modo que há um sincretismo no que diz respeito à religião e às danças típicas. Muitos têm como motivação participar de um grupo de dança tradicional a sua devoção à Virgem, nessa perspectiva, o seu ato de dançar

é motivado por algum favor que almeja ser alcançado ou para pagar alguma promessa. Assim, as danças típicas bolivianas não se tratam de uma mera exibição estética ou cultural, mas estão revestidas de um caráter sagrado, visto que ao dançar se homenageiam as divindades, sejam elas católicas ou andinas, pois apesar de estarem distante das suas raízes, eles procuram mantê-las.

[Recorte 6]

Ent.: O que as danças representam para o povo boliviano?

Guido: **A pátria, as imagens**, sempre faz com no meio as imagens, Urkupiña, Copacabana, Nuestra Señora de La Paz, 16 de julho é dia de Nuestra Señora do Carmo. (Ent. 021 – 16/06/2013)

Termo Geral (Cover Term) X	Relação semântica (Semantic Relationship) são usadas para	Termos Incluídos (Included Terms)
Danças tradicionais		• expressar sentimento pátrio • expressar religiosidade

[Recorte 7]

Ruth: [...] expressar o que é a [cultura] dele através da dança é uma das coisas mais importantes, porque **mostra a diversidade cultural que eles têm** [...] na Bolívia se dança 365 dias por ano, tudo está tudo em volta de um significado, que a maioria, 89 por cento é significado religioso. Em agosto nós dançamos por fé à Virgem de Copacabana, como nós **expressamos a nossa fé** dançando pra Virgem, onde nós **mostramos nossa cultura e mostramos nossa cidadania**. (Ent. 019 – 15/06/2013)

Termo Geral (Cover Term) X	Relação semântica (Semantic Relationship) é usada para	Termos Incluídos (Included Terms)
Danças tradicionais		• mostrar a diversidade cultural boliviana • expressar a fé • mostrar a cidadania

[Recorte 8]

Ent.: O que representam então essas danças típicas aqui em São Paulo para os bolivianos?

Alejandro: Uhmhhh, tipo assim, eu posso te falar que **você se sente na Bolívia**, representaria você **não esquecer das suas raízes**, representaria você **levar a Bolívia pro mundo todo**, pro mundo todo ver o que é a Bolívia [...].

Ent.: Pra vocês qual seria a maior expressão de bolivianidade, ou seja, de identidade boliviana?

Alejandro: É a dança, né? É a dança, **é a dança folclórica boliviana**, a gente pode representar de qualquer jeito, mas nunca vai ser melhor que demonstrando uma dança típica boliviana. (Ent. 020 – 15/06/2013)

Termo Geral (Cover Term) X	Relação semântica (Semantic Relationship) é usada para	Termos Incluídos (Included Terms)
Danças boliviana		• se sentir na Bolívia • não esquecer as raízes • levar a Bolívia para o mundo • o mundo ver o que é a Bolívia • expressar bolivianidade

[Recorte 9]

Ent2: ¿Qué significa para ti bailar en un grupo boliviano?

Yamila: Para mí bailar, **representar a mi país, es una cosa fortaleciente para mí**, porque **revivo todo lo que he dejado allá, veo mi cultura**, ya que aquí no es lo mismo que estar en su propio país [...] y cuando bailamos, más que todo para público brasileiro les gusta, y ahí nosotros aquí como bolivianos **sentimos orgullo de mostrar lo poco que tenemos así de bonito de allá**, porque siempre hay cosas malas de cada país, creo, y el nuestro también no está atrás, y a mí me satisface bailar, yo, mi hija, mis hermanas, mi esposo, toda mi familia baila, y es una cosa gratificante a **nosotros mostrar un poquito de nuestra cultura**. (Ent. 32 – 17/06/2012)

Termos Incluídos (Included Terms) X	Relação semântica (Semantic Relationship) é uma razão para	Termo Geral (Cover Term) danças tradicionais
• Representar a Bolívia • Ser fortalecido • Reviver tudo o que deixou na Bolívia • Ver a cultura boliviana • Agradar ao público brasileiro • Sentir orgulho de mostrar o que há de bonito na Bolívia • Mostrar um pouco da cultura boliviana		

[Recorte 10]

Nicolás: Nosotros mostramos como todo país tiene y toda ciudad tiene su cultura, por ejemplo, nosotros también venimos queremos mostrar, queremos, o sea, **mostrar a los brasileiros que esa es la cultura de Bolivia**. (Ent. 31 – 17/06/2013)

Termos Incluídos (Included Terms) X	Relação semântica (Semantic Relationship) é uma razão para	Termo Geral (Cover Term) danças tradicionais bolivianas
• Mostrar aos brasileiros a cultura boliviana		

Para muitos desses imigrantes, as suas manifestações culturais representam uma oportunidade de socialização na própria cultura, visto que viabilizam um reencontro com práticas culturais que eram familiares no país de origem e que podem ser vivenciadas ou ao menos lembradas nesses momentos. Além disso, propiciam momentos de encontro, descontração e trocas entre os membros de um mesmo grupo.

3º DOMÍNIO CULTURAL: AS ATRIBUIÇÕES DAS DANÇAS TÍPICAS BOLIVIANAS NO CONTEXTO DE IMIGRAÇÃO

Segundo Seyferth (1996), o conceito de etnicidade, ou identidade étnica, recobre diversos campos das relações interétnicas que vão desde as estratégias de mobilização política à constituição de grupos de interesse na competição por recursos. A autora aponta que qualquer traço cultural que implica em diferença pode ser transformado em símbolo étnico para os membros de um determinado grupo. Assim, elementos culturais como a origem presuntiva, as danças tradicionais e a língua materna podem ser importantes na construção da identidade étnica pela qualidade de referência primária, primordial à etnicidade (SILVA, 2007). Nesse sentido, a diversidade de danças típicas, expressa elementos de um passado sociocultural evocado, às vezes, de forma mítica e, uma vez reproduzidas no contexto de imigração, passam a veicular identidades culturais ou étnicas. Dessa forma, tais danças se tornam uma forma de se autoafirmarem como bolivianos no Brasil.

[Recorte 11]

Ruth: [...] para o boliviano hoje, ele expressar o que é a cultura dele através da dança é uma das coisas mais importantes [...] **é uma forma de eles demonstrarem que são muito mais do que nos colocam.** [...] então eu vejo que uma das melhores expressões que eles têm é através dessas danças típicas que representam o folclore deles e ao mesmo tempo eles **mandariam o recado “nós não somos aquilo que vocês dizem”**[...]. (Ent. 019 – 15/06/2013)

Termos Incluídos (Included Terms) X	Relação semântica (Semantic Relationship) é uma razão para	Termo Geral (Cover Term) danças tradicionais bolivianas
• Demonstrar que os bolivianos “são mais” do que afirmam os brasileiros • Mandar do recado que os bolivianos não são aquilo que os brasileiros dizem		

[Recorte 12]

Mauricio: Então, pelo que eu vejo a relação cultural entre bolivianos e os brasileiros, o pessoal de São Paulo, tem muito... tem muito preconceito, de um tempo pra cá tem muito preconceito, eles num tão/tem muita gente que num gosta dos bolivianos porque aqui tem muito boliviano, e tipo eu acho que tá sendo aquela mesma/aquela coisa do nordestino quando vinha pra cá e tinha esse preconceito também, tá acontecendo essa mesma coisa. Então o que acontece... o grupo, pelo que eu vejo o Grupo Kantuta ele tem um papel muito importante, na... é pra... como eu posso te falar, **pra ser tipo um vínculo, pra ser um mediador entre essas duas culturas**, por que? Porque o grupo ele é como se fosse **um meio pra a gente tentar** que aquela... que aquela relação entre as duas culturas seja mais é... como eu posso falar mais é... mais fácil, eles possam **aceitar um pouco melhor a cultura boliviana**, então o nosso papel é isso mesmo tentar que a cultura boliviana/tentar que os bolivianos sejam um pouco... mais aceitos aqui, tentar quebrar esse preconceito que eles têm. (Ent. 016 – 29/04/2013)

Termos Incluídos (Included Terms)	Relação semântica (Semantic Relationship) é uma atribuição das	Termo Geral (Cover Term) danças típicas bolivianas
• Ser um vínculo ou mediador entre as culturas boliviana e brasileira • Facilitar a relação entre as duas culturas (boliviana e brasileira) • Fazer que os brasileiros aceitem melhor a cultura boliviana • Fazer que os bolivianos sejam aceitos		

De acordo com esses dados, para esses imigrantes bolivianos, as danças típicas constituem um elemento capaz de viabilizar o diálogo com a cultura brasileira, diálogo este estabelecido por meio da linguagem musical e gestual. Assim, as manifestações culturais se apresentam como uma estratégia do grupo de imigrantes para conquistar o seu reconhecimento social e cultural pela comunidade paulistana.

O que se pode apreender é que as motivações dos indivíduos estão estritamente relacionadas a uma das atribuições do folclore, de modo que as motivações dos indivíduos parecem nortear as atribuições dadas às suas manifestações culturais. Dentre os elementos apresentados, o que mais se destaca é o fato de essas danças se apresentarem como um dos elementos mantenedores da identidade étnica desses imigrantes. Vale destacar que a etnicidade, ou identidade étnica desses indivíduos, é construída em um contexto de estigmatização social e discriminação por parte dos brasileiros em relação aos bolivianos, muitas vezes relacionada ao trabalho, em muitos casos, em regime de semiescravidão e à pobreza. Segundo Cunha (1986), em contextos assim, determinadas práticas culturais, como é o caso das danças bolivianas, tendem a se acentuar e se tornam sinais diacríticos para fins da construção da etnicidade, em virtude do novo significado que passam

a expressar. De acordo com a autora, nesses contextos “a cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornaram diacríticos” (CUNHA, 1986, p. 100).

Nas manifestações culturais bolivianas apresentadas tanto na Praça Kantuta como no Memorial da América Latina se vê a riqueza das suas tradições culturais, assim como o esforço da sua organização, visando demonstrar a sua vontade de integração à sociedade paulistana, que em geral os vê apenas como força de trabalho barata para a indústria das confecções e não como sujeitos sociais portadores de direitos, valores e cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As danças tradicionais bolivianas são um exemplo da vitalidade cultural desses imigrantes em São Paulo e, ao mesmo tempo, a comprovação de que a cultura não é algo estático e cristalizado, mas é um fator social e histórico, cujas práticas podem ser recriadas e ressignificadas em virtude do contato como um novo contexto.

De modo geral, pode-se afirmar que as danças típicas bolivianas significam para aqueles imigrantes um meio de inserção social, proporcionando a estes imigrantes um sentimento de pertencer a uma herança cultural comum, em contraposição à desagregação e à discriminação impostas pela forma de trabalho exploratório por grande parte deles na metrópole paulistana. Assim, os eventos culturais representam para os imigrantes bolivianos o reencontro com as suas tradições, assim como o sentimento de pertencer a uma origem comum, de modo que se tornam contextos de reafirmação da sua identidade nacional, enquanto bolivianos e, cultural, enquanto descendentes dos “incas, filhos do Sol”.

REFERÊNCIAS

- AGAR, M. Culture: Can you take it anywhere? *International Journal of qualitative methods*, v.5, n.2, 2006, p.1-12.
- CUNHA, M. C. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- EISENHART, M. Educational ethnography past, present, and future: ideas to think with. *Educational Researcher*, v. 30, n. 8, 2001, p. 16-27.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.
- _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização: Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende [et al.]. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.
- MALINOWSKI, B. *Antropologia*. (Organizadora: Eunice Ribeiro Durham). São Paulo: Editora Ática, 1986.

- SAHLINS, M. *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica*: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. *Mana* vol. 3 n.1 e n.2, Rio de Janeiro, 1997. pp. 103-150
- SEYFERTH, G. Etnicidade, pluralismo e a imigração no Brasil. In: REICHEL, H, J.; GUTFREIND, I. *América Platina e Historiografia*: História agrária, Imigração e Etnia, História Política e Mentalidades. São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação em História, 1996.
- SILVA, S. A. *Costurando sonhos*: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1997.
- _____. *Bolivianos: a presença da cultura andina*. (Série Lazuli, Imigrantes no Brasil) São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.
- SPRADLEY, J. *Participant observation*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1980.
- TYLOR, E. A Ciência da Cultura. In: CASTRO, Celso. *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2009.
- WATSON-GECEO, K. A. *A etnografia na sala de aula de segunda língua*: definindo o que é essencial. (Trad. Heloisa Augusta Brito de Mello e Dilys Karen Rees). *Signótica*, v. 22, n. 2, p. 515-539, 2010.
- WOLF, E. *Antropologia e poder*. Brasília, São Paulo: Editora da UnB; Editora da Unicamp; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.



JANEIRO DE 2001

CAMISA 10!

AUTOR: **ALEXANDRE HERBETTA**

Povo KALANKÓ

ALDEIA: **LAGEIRO DO COURO/SERTÃO ALAGOANO**



MEMÓRIA E VARIAÇÃO

AUTOR: **ALEXANDRE HERBETTA**

Povo KALANKÓ

ALDEIA: **LAGEIRO DO COURO/SERTÃO ALAGOANO**



FEIRA DE ARTESANATO

Autora: **Joana Fernandes**

Bogotá/Colômbia



MAIO DE 2014

BATISMO DE CORPO E ALMA DE KAMER

AUTOR: **ALEXANDRE HERBETTA**

Povo APINAJÉ

ALDEIA: **MANOEL ALVES PEQUENO/KRAHÔ/TOCANTINS**



2009

CRIANÇAS KAYABI NO RIO DOS PEIXES

Autora: **Joana Fernandes**

Mato Grosso



2013

PINTURA CLÂNICA DE CRIANÇA XERENTE. FILHO DE ERCIVALDO DAMSÔKÊKWA CALIXTO XERENTE

Autora: **Joana Fernandes**

Povo XERENTE - ALDEIA: BREJO COMPRIDO

