

Roberto Cunha Alves de Lima

Nas Trilhas do Tempo

No Mundo de Campo Redondo

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação da Profa. Dra. Suely Kofes

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação, defendida e aprovada pela comissão julgadora em 22/05/1997

Banca: ^{mariza} **Suely Kofes** (orientadora)
Carlos Brandão
Márcio Silva
Mariza Corrêa (suplente)

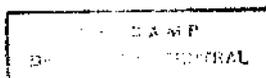
Campinas, abril de 1997

Suely Kofes
[Signature]

[Signature]

L628t

31055/BC



UNIDADE	OC
N.º CHAMADA:	
	Unicamp
	L628t
V.	E
	31.055
PREC.	281/97
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREC.	R\$ 11,00
DATA	15/08/97
N.º CPD	

CM-00099227-3

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

L628t

Lima, Roberto
 Nas trilhas do tempo / Roberto Lima. - - Campinas, SP;
 [s.n.], 1997.

Orientador: Suely Kofes.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Cam-
 pinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropologia social. 2. Tempo. 3. Espaço. 4.* Cam-
 poneses - Mantiqueira, Serra da. I. Kofes, Maria Suely. II.
 Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
 Ciências Humanas. III. Título.

Errata

Por um problema de edição, várias notas de rodapé não estão aparecendo nas páginas corretas, surgindo na página seguinte, ou distribuindo-se entre duas ou mais páginas.

Assim:

A nota	6	que deveria estar na pg.	16	, encontra-se na pg.	17
A nota	7	que deveria estar na pg.	17	, encontra-se na pg.	18
A nota	9	que deveria estar na pg.	21	, encontra-se na pg.	22
A nota	12	que deveria estar na pg.	23	, encontra-se nas pp.	23 a 25
A nota	13	que deveria estar na pg.	25	, encontra-se na pg.	26
A nota	15	que deveria estar na pg.	27	, encontra-se na pg.	28
A nota	17	que deveria estar na pg.	30	, encontra-se nas pp.	30 a 32
A nota	20	que deveria estar na pg.	32	, encontra-se na pg.	33
A nota	23	que deveria estar na pg.	35	, encontra-se na pg.	36
A nota	25	que deveria estar na pg.	38	, encontra-se na pg.	39
A nota	27	que deveria estar na pg.	46	, encontra-se na pg.	47
A nota	35	que deveria estar na pg.	52	, encontra-se na pg.	53
A nota	37	que deveria estar na pg.	55	, encontra-se nas pp.	55 a 57
A nota	38	que deveria estar na pg.	61	, encontra-se na pg.	62
A nota	40	que deveria estar na pg.	64	, encontra-se nas pp.	64 a 65
A nota	42	que deveria estar na pg.	68	, encontra-se nas pp.	68 a 69
A nota	46	que deveria estar na pg.	71	, encontra-se nas pp.	71 a 72
A nota	55	que deveria estar na pg.	78	, encontra-se nas pp.	78 a 79
A nota	57	que deveria estar na pg.	80	, encontra-se nas pp.	80 a 82
A nota	59	que deveria estar na pg.	92	, encontra-se na pg.	93
A nota	60	que deveria estar na pg.	94	, encontra-se na pg.	95

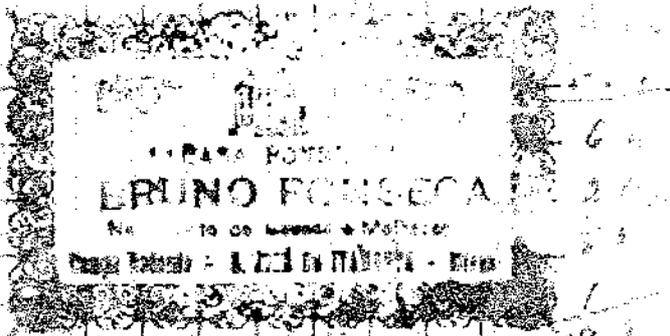
No índice, onde está escrito **Bibliografia**, leia-se **Anexo II e**, a **Bibliografia** está à pg. 114.

DEVE

CAIXA

176.000 575
 290.585
 37.000
 134.000
 830.000
 694

36 Pão Tripia 2500
 25 Ollaria de Jazypa 10000
 20 Ollaria de Jazypa 5000



150 c Amendoim 6000
 160 c S.F. 46000 103000
 c Pimhol 8000 63000
 c Chicó 30000 47000
 c Cacha 24000
 c Fubá 13000
 103000
 64000 66000
 22000

Reprodução da folha 15 do livro caixa da Casa Fonseca, datada de 14 de fevereiro de 32
 (Gentilmente cedida pelo Seu João Bruno)

Índice

AGRADECIMENTOS	4
MAPA I:	5
FOGÃO DE LENHA: À GUIA DE PREÂMBULO	7
CROQUIS DE CAMPO REDONDO	10
VAMOS CHEGAR?	12
MAPA II	45
CONFIGURANDO O TEMPO NO ESPAÇO	46
“TUDO SE MISTURA”: AS TROCAS	61
SAIA DO SERTÃO.	92
EPÍLOGO	102
ANEXO 1: ROTEIRO DE VIAGEM	104
BIBLIOGRAFIA	107

Agradecimentos

À turma de 1994 do PPGAS em Antropologia Social, geradora de um espírito de *communitas* sem o qual a vida em Campinas teria sido drumonianamente besta;

Ao pessoal da secretaria do IFCH, da biblioteca e seu xerox;

À Professora Suely, pela orientação sutil, atenciosa e, cuja atenção foi importantíssima na ligação dos fios dos destinos que se cruzam em Campo Redondo;

Ao Brandão, por ter, inadvertidamente, gerado o meu interesse em campesinato e, pelo exemplo de vida, de que é possível ser pesquisador sem amargura;

Ao Márcio Silva, por provar que é possível, numa capsula, entender teoria de parentesco;

À CAPES e à FAPESP pelas bolsas de estudo que me foram concedidas;

À família Bezerra pela mão com computador

Ao pessoal do laboratório de Geoprocessamento da UFAL - Profs. Lúcia, Sinval, Mônica e Dani - pela elaboração, em tempo recorde, do mapa do anexo;

A Roberto e Lúcia, pesquisadores da vida;

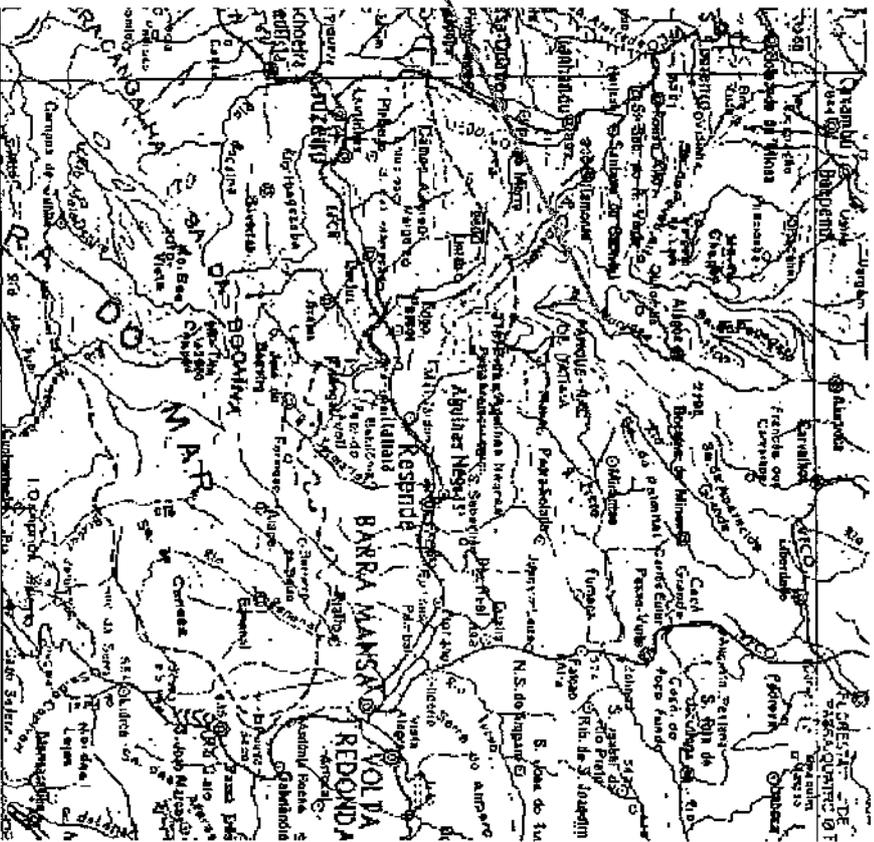
À Leslye por estar comigo nesta aventura e, pela leitura crítica dos originais e, sugestões que nem sempre tive capacidade de incorporar;

Ao Wilson, companheiro de campo e de discussões para lá de xamânicas;

Ao pessoal de Campo Redondo, todos. Amigos, mais que informantes.

Mapa I:

Localização do bairro relativa à Serra da Mantiqueira e às cidades vizinhas, citadas no texto



Escala: 1:660.000 aprox.

(Modificado da folha SF-23 do IBGE)



Manuel Meireles da Fonseca e Maria Luiza da Conceição (?)
- os pais do *Velho da Vargem*
(foto e informação cedidas por D. Terezinha)

Fogão de lenha: à guisa de preâmbulo

“De primeiro, Roberto, chegou aqui três portugueses, três irmãos. O Joaquim, o Manuel e o Manuel Joaquim. Só um deles ficou aqui, lá na Fragária. Este que ficou aqui, teve um filho, que construiu a primeira casa aqui, a **casa da vargem**¹. Este era o velho da vargem, que se chamava. Ele teve 24 filhos. Foi assim que começou Campo Redondo”

Sentado na tábua do fogão de lenha, com a netinha mais nova no colo e mais uns 15 familiares ao redor, entre filhos, genros, noras e netos, Seu Joaquim contava **histórias dos antigos**.²

“A mulher dele, era a velha da vargem, ela fazia garrafadas, é: os remédios era ela quem fazia, não tinha estrada, e ninguém não ficava doente.

E naquela época tinha escravo, lá na **casa da vargem**...eu conheci, quando era menino, uma velha que tinha sido escrava, tinha o corpo todo marcado, de ferro em brasa, mas não era maltratada não! Comia com os outro tudo na mesa.

Não tinha estrada de carro, não. Faz pouco tempo esta estrada. Sempre se navegou de mula. O meu padrinho tinha tropa. A gente tocava por estas serras³, ia vender lá em Rezende, as mantas de carne de porco...”

Narrativas como esta motivam esta dissertação. Embora não seja o objetivo fazer uma etnografia das narrativas, estas são as vias de entrada na realidade deste bairro. Praticamente, não existem fontes escritas consultáveis, o que só aumenta a importância destas falas, nas quais estão expressos os marcos desta comunidade.

As narrativas foram colhidas em momentos como o que descrevi e nas caminhadas, sempre longas pelas estradas de mulas da região, durante os quatro meses que durou a

¹ As categorias nativas no corpo deste texto estão sempre em negrito

² A quem preferir iniciar a leitura através de uma localização geográfica do local, aconselho começar pelo Anexo I

³ Seguindo a forma de falar dos moradores de Campo Redondo, sempre que, nesta dissertação, me referir à “Serra”, subentenda-se “Serra da Mantiqueira”. Nome do maciço que compreende toda a região. Caso me esteja referindo a uma serra em particular dentro do maciço, seu nome será discriminado (ex. Serra dos Costa).

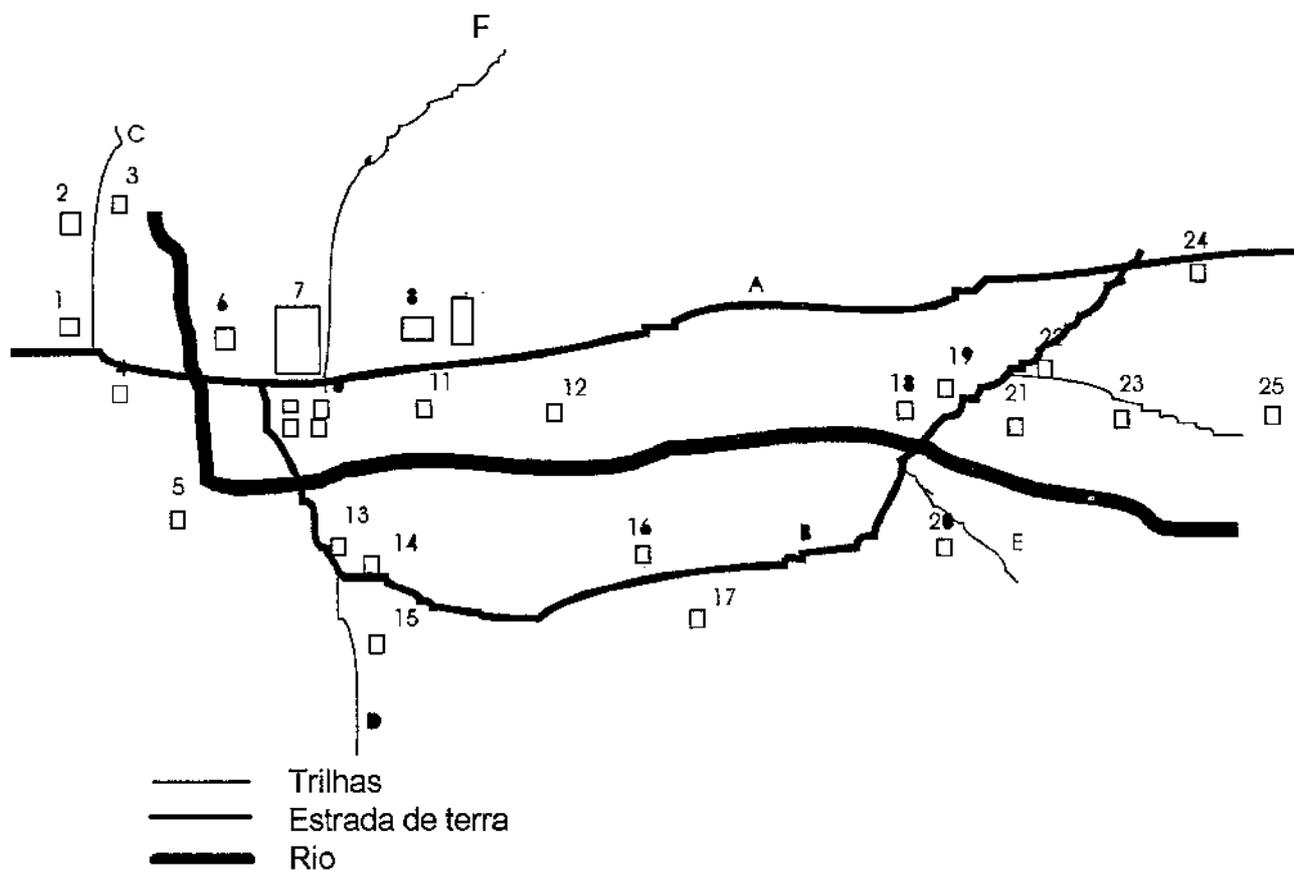
pesquisa de campo. Em sua maior parte foram registradas à noite, em casa, quando eu fazia o balanço do dia. Raras são as que foram gravadas, não que meus nativos explicitamente se negassem a falar frente a um gravador, mas frente a um aparelho de registro tomavam ares de precaução e, desconfiados evadiam-se a várias perguntas que depois respondiam, quando tomando café, ou em outra situação informal.

Da mesma forma, quando tentou-se um questionário para conseguir dados mais precisos sobre as propriedades e, a distribuição de renda no local, o olhar preocupado de meus nativos, muitas vezes já amigos, acabou por convencer-me que o caminho mais proveitoso seria cheio de voltas, como os caminhos das montanhas de Minas, como as negociações afetivas e econômicas entre eles.

“Nada em rigor tem começo e coisa alguma tem fim, já que tudo se passa em ponto numa bola; e o espaço é o avesso de um silêncio onde o mundo dá suas voltas. Esfera com mares, em azul, que confeçam terras de outras cores. Montanhas se figuram por feirinhas de riscos. Os rios representam-se a traços, sinuosos mais ou menos. Ai e cada cidade é um centro, pingou ou não em pequenino círculo. Mas, o povoado...”

(João G. Rosa: *Estas Estórias*)

Croquis de Campo Redondo



A	Rua de Cima	11	Venda do Tião
B	Rua de Baixo	12	Casa da Vargem
C	Trilha para o Capivara	13	Casa do João Bruno
D	Trilha para a casa do Zé Mineiro	14	Casa do Agnelo ("Trabanda")
E	Trilha para o Pinhal	15	Casa do Zé Mineiro (+ fabrica de queijo)
F	Trilha para a Fragária	16	Casa do Tião
1	Casa do Jairo	17	Casa do Zé Félix
2	Fábrica abandonada	18	Casa da mãe do Hélio (Tear quebrado)
3	Casa do Hélio	19	Venda do Hélio
4	Minha casa	20	Casa da D. Isaurinha ("Pinhal")
5	Casa da D. Terezinha ("Laria")	21	Casa do Seu Bení
6	Casa do Dito	22	Casa do Alípio
7	Campo de futebol	23	Casa antiga da mãe do Seu Bení
8	Escola	24	Casa do Zé Pinhazinho
9	Igreja	25	Casa do Hélio
10	Casa do Seu Joaquim e casas dos filhos		



Bruno Fonseca Pinto
o *Bruno Velho* ou *Brunão*
(Foto e informação cedidas pela D. Terezinha)

Vamos Chegar? **(acertando os ponteiros do tempo)**

Ao entrar em Campo Redondo, principalmente vindo de uma cidade “grande”, percebe-se que há algo diferente. Visualmente, a primeira coisa que chama a atenção é o caos das crianças, que brincam com tudo que a natureza lhes oferece enquanto correm, pulam e chutam animais de criação e bolas (às vezes) de futebol.

A acolhida é sempre ótima, mas aí surge o primeiro aspecto pelo qual passa a alteridade de Campo Redondo: a fala, não só na pronúncia, mas também no uso que se dá a certas palavras e categorias.

Porém, esta alteridade tem meandros que fazem com que ela, literalmente, tenha de ser construída, já que muitas vezes ela passa por aspectos, e termos, “não pronunciáveis”.

Isso foi primeiro percebido através de um termo pouco sutil em um curioso diálogo.

Estávamos eu, o Darci e o Leiva, trabalhando nos encanamentos do banheiro da casa em que eu morava para ver se o chuveiro funcionava. O Darci estava quebrando um pedaço da parede em busca dos canos, o Leiva estava tapando um dos buracos com massa, e eu, tentando tirar um vazamento, embaixo da pia, em uma posição particularmente incômoda.

Numa das inúmeras vezes em que a chave de boca escapuliu, dando-me um banho de água gelada da Mantiqueira, não segurei a raiva e exclamei: “buceta!”.

—“Onde?” - os dois responderam em uníssono.

Resultado: passaram um bom tempo rindo da minha cara e me explicando que esta é uma coisa intrinsecamente, essencialmente, boa. Não poderia ser falada desta maneira.

Havia uma diferença nos códigos que eu e meus nativos utilizávamos em que o descolamento significado/significante do termo em questão abria um leque de significados que, para eles, eram *sempre* valorizados positivamente: “coisa de respeito”⁴.

Interessante pensar o por quê dessa palavra. Caso a exclamação fosse outra, a reação não seria de espanto e brincadeira: existem alguns “palavrões” que fazem parte da vida dos homens e que são pronunciados quando da canseira do **trabalho**, ou em contratempos maiores. Porém, raramente são ditos em presença de mulheres.

Não quero dizer que nesta “divisão sexual da má-educação”, as mulheres não falem, ou saibam, “besteiras”, mas que há uma segregação que é, ao mesmo tempo, regra de etiqueta e segredo de polichinelo.

Caso eu utilizasse “vagina” ou outros termos “eruditos”, o pequeno relato acima não faria nenhum sentido. É bastante razoável que, num sistema em que o heterossexualismo é, não só regra, mas também valor (quase) indiscutível, que minha fala tenha soado deslocada. Surgiu então um momento em que, mais forte e importante que a distinção pesquisador/nativo ou de fora/de dentro, foi chamada a atenção às definições e aos valores dados ao masculino e ao feminino.

Porque, então, começar um texto com um palavrão? Isto se liga ao que poderia ser chamado “estatuto de alteridade”. Em minhas leituras sobre campesinato, a tônica dada à fórmula “campesinato = modo de produção” coloca estes numa posição bastante ambígua. Ao mesmo tempo que quando a antropologia volta seu olhos para a própria sociedade, um

⁴ É curiosa a ausência de detalhes escatológicos nas descrições antropológicas, quero lembrar da discussão de Corbin (1982), que mostra como a desodorização das cidades foi paralela à “desodorização” da linguagem, particularmente nas ciências.

dos primeiros objetos estudados são, justamente, os camponeses - para usar uma expressão de Laplantine contra ele mesmo -, estes "selvagens de dentro" (Laplantine, 1988, 16 e 17), por causa deste "de dentro", raramente surgiram trabalhos onde as questões privilegiadas para os grupos "de fora" eram levantadas (simbolismo sagrado, visão de mundo, ética, entre outras). De forma que o campesinato acabou por tornar-se um "quase-outro"

Esta preocupação de delimitar as diferenças tornar-se-ia positivamente legítima se fosse possível responder, de forma também positiva, a pergunta: "o quê é uma alteridade legítima?"

Durante um certo tempo, a resposta pôde ser "uma sociedade primitiva". A crítica a isto é longa - desde a década de 20, com a preocupação de Malinowski, de que estas sociedades estão se acabando, se a antropologia seguisse realmente este preceito, já estariam ambas extintas - e, só para citar rapidamente duas críticas, há (1) a arqui-famosa frase de Geertz (1983), que "agora somos todos nativos" e que volta e meia é lembrada quando o assunto é o surgimento da pós-modernidade em antropologia e que se liga a um conhecimento de "mão dupla" da antropologia (e que também tem história longa, da metáfora "*vaygu'aljóias da coroa*" de Malinowski, à "mente humana" de Lévi-Strauss); (2) a crítica de Kuper (1988), de que a "sociedade primitiva" é uma ilusão, nos termos dele, uma visão espelhada da sociedade "ocidental" que surgiu como quase consenso na última década do séc. XIX e que sofreu uma série de transformações mas, como num cubo mágico, seu esqueleto permanece.

Pensando a partir daí ou, melhor diria, para evitar uma questão deste tipo, lembro um preceito psicanalítico de que, havendo “eu” e “tu”, há alteridade. Traduzir isto em linguagem antropológica, significa dizer que “sociedade primitiva”, nos termos colocados por Kuper é uma falsa alteridade, como uma imagem especular é um falso “tu” e um falso “eu”.

Pode-se argumentar se a antropologia só construiu espelhos de si, ou se foi capaz de levar adiante sua empreitada de “alargar os horizontes da humanidade” (Geertz, 1989) ou, pensando via Evans-Pritchard, para o qual fazemos tradução cultural, se temos conseguido aumentar as possibilidades de comunicação entre as culturas.

Evans-Pritchard coloca que “quando compreendemos totalmente os significados da língua local em todas suas situações de referência, completamos o estudo da sociedade” (1957,70). Neste caso então, é mais fácil conseguir um conhecimento novo sobre algo diverso quando há a barreira lingüística. Mas talvez isto tenha sido reificado, de forma a passar por cima de outra questão, a de que falar a mesma língua não significa compartilhar os mesmos códigos (não me refiro à questão de “capital cultural”, por achar que esta expressão está muito ligada a uma cultura específica, e por isto mesmo, tendenciosa) e, a polissemia sempre pode ser maior.

Enfim, aquele *affair* foi o primeiro marco de uma construção de alteridade “empática” que continua. Momento em que a separação sempre discutida pesquisador/pesquisado ficou submersa, ocorrendo uma mudança de registro, onde passaram a atuar as definições de gênero e que, por isto mesmo, cutucou a curiosidade.

A questão da empatia no jogo da aceitação ou não na comunidade é interessante por marcar possibilidades de diálogo em sentido forte. Possibilidades que ficam um pouco relegadas se é assumida como muito forte, por definição, a distância entre o pesquisador e pesquisado, por maior que ela realmente seja⁵. Kondo, em sua pesquisa no Japão, sentiu isto na pele de maneira quase traumática, quando percebeu que ao se deixar levar por seus nativos ela quase "transformara-se" em japonesa, excluindo de si a parte ocidental de sua identidade "americana-japonesa", a partir de negociações entre "etnógrafa e seus informantes, dentro de configurações particulares de poder" (Kondo, 1986). Apesar de traumático, foi este colapso que a permitiu fazer a sutil descrição do complexo identitário japonês, por ter sido necessário "aprender a língua em sentido mais amplo: dominar os meios culturalmente apropriados de (...) mover, agir, falar" (Idem).

Em meu caso, as questões colocadas por meus nativos foram mais construtivas e menos concusivas. Talvez pelo próprio sentimento de liminaridade que, tanto eu sinto em campo, quanto meus nativos sentem em relação às cidades vizinhas, isto é, "o potencial para ser algo diferente" (Turnbull, 1990, 75; Apud. Pina Cabral, 1996, 34).

Em conjunto com este primeiro momento, houve outros que geraram a sensação, não de alteridade, mas de identidade compartilhada para com meus nativos, pequenos trechos onde os códigos se superpunham. Isto ocorreu, muitas vezes, graças aos seres "exóticos⁶" que volta e meia surgem em Campo Redondo.

Cito-os pelo inusitado dos diálogos e como amostra de que às vezes um detalhe, uma palavra, pode criar uma grande confusão.

⁵ Neste sentido que há a piada antropológica que, de Nuer e louco todos temos um pouco.

Assim foi quando um dos novos professores contratados para a escola, natural de Niterói, veio me perguntar: "Você, nessa sua pesquisa, não notou que eles não são mineiros típicos? Bicho, eu notei isso assim que cheguei!"

Esta pergunta ficou na minha cabeça: "o quê é um mineiro típico?". Mesmo através das leituras que tenho sobre os sertões, dos quais Minas tornou-se quase arquetípico, não tive como responder àquela pergunta: porque não fazia sentido.

Portanto, houve sempre um "jogo Nuer" entre antropólogo e nativos onde, em determinados assuntos, eu era aceito, enquanto em outros, não. Esta talvez seja uma das mais curiosas questões colocadas no e pelo campo: o trânsito que sempre é necessário estar fazendo com as representações e as pessoas que as usam, em que freqüentemente se é pego de calças curtas.

Como quando um doutorando de filosofia da USP, que mora no bairro próximo da Serra Negra, falou para dois moradores de Campo Redondo que eu e o Vilson⁷ poderíamos mostrar a eles como fazer um trabalho "sistemático". Ele criou um desentendimento ao qual tive de responder ambigüamente "não sei se sou **sistemático**".

Esta categoria refere-se a outra coisa, à pessoa que é excessivamente afeita às regras sociais, que deve ser respeitada (e se dá respeito), mas não é agradável de se conviver: "é o cabra brabo de poucas palavras".

O **sistemático** é diferente do **bruto**. Este último é aquele "que não responde direito".

⁶ E entre eles, eu.

Conheci um **sistemático**, o Pedro Bigode, homem rijo, sacudido e teimoso, que até hoje, com quase 80 anos, trabalha todo dia na roça. Como **sistemático**, é um homem **bom** e de respeito, porém, pouco transigente: “se você for à casa dele e ele disser ‘come’, você tem que comer. Senão ele responde ‘então vai pra fora, não quer comer aqui, acha que é melhor, vai embora’” (Dito).

Já o **bruto** “não se sabe quando ele vai atravessar o assunto”. Seu Dito é assim, sempre reconhecido como **bruto**, mas, talvez por isto mesmo, ele deu-me algumas das poucas respostas diretas que tive em campo para questões delicadas, como do tratamento dado às faltas (castigos e palmadas que variam em intensidade a depender do que houve) dos filhos. Porém, o Dito não se encaixa em outra definição do **bruto** que já foi mais de uma vez afirmada: “por exemplo é aquele que vai na tua casa e não aceita comer nada”. Ou seja é aquele que quebra uma das mais fundamentais regras de etiqueta, a da comensalidade, e retira-se dos circuitos de trocas, como os personagens que Bourdieu (1995) apontou na Arábia como tendo uma soberba inaceitável, e que têm um tratamento ambíguo que beira a evitação.

Interessante que cada um de meus nativos possui, falado em surdina pelos outros, pelo menos um rótulo, que de certa maneira refletiu-se no tipo (e tom) de informação e discurso que me revelam. Os **brutos** davam respostas duras (o que por si já é interessante, se pensado no contexto geral de etiqueta do grupo); os **sistemáticos**, monossilabos, e os

⁷ Wilson Cabral Jr. é também mestrando de Antropologia Social da UNICAMP e pesquisou também em Campo Redondo, junto comigo, sob a mesma orientação da professora Suely Kofes. Contudo, seu tema é bastante diverso, buscando como que, nas narrativas dos moradores, surgem e são subsumidos os conflitos.

especula⁸, *nuerosis*. Felizmente há contrapontos que são as faces mais comunicativas desses personagens descritos, aquilo que os fazem pessoas, em sentido pleno.

É o equivalente em campo, do que fala Dostoiévski, sobre seu processo de construção de personagens:

"Que deve fazer um romancista que apresenta a seus leitores tipos absolutamente 'vulgares', se quiser torná-los interessantes? É absolutamente impossível excluí-los da narrativa, porque essas pessoas vulgares constituem a cada instante, e na maior parte, uma trama necessária aos diversos acontecimentos da vida; eliminando-os, haveria prejuízo à veracidade da obra. Por outra parte, povoar os romances de tipos ou simplesmente de personagens estranhos e extraordinários, seria cair na inverossimilhança, ou mesmo na insipidez. Na nossa opinião, o autor deve esforçar-se por descobrir matizes interessantes e sugestivos, mesmo entre as pessoas vulgares." (1976, 416. Grifo no original)

Contrariamente a muitos trabalhos que focalizavam seres "desviantes", nos quais os "desvios" é que faziam "especiais" os atores e, eram o objeto mesmo do estudo, aqui, o que faz especiais meus atores são seus matizes, sua capacidade de surpreender no normal da vida: a multiplicidade que há em cada um.

Colocar no texto essas categorias de pessoas, entrecruzadas com a apresentação de alguns personagens de Campo Redondo, explicita a intenção de dar um pouco de carne e sangue à discussão e retirar um pouco da ilusão de homogeneidade interna às comunidades que às vezes fica aparente.

Mesmo no tocante ao **trabalho**, se "em geral" podemos dizer que todos os homens **trabalham** na roça - e por esta última se definam tanto o **trabalho**, que aqui como em outros grupos camponeses é uma categoria masculina, quanto os homens - há um leque

⁸ São os abelhudos, mas que não te respondem o que é perguntado: só perguntam.

de possibilidades deste se concretizar, variando inclusive a importância deste **trabalho** relativamente à economia doméstica.

Para visualizar estas diferenças, convido a um passeio por Campo Redondo, ao menos para apresentar os moradores que mais aparecem no texto.

A primeira casa a que se chega, é a do Seu Jairo e D. Maria Rita. O Jairo tem 39 anos, 4 filhos e, além de tocar um **roçadinho** de milho e batata que envolve a casa e, criar umas vaquinhas no sítio que fica a meia légua da casa, tem parelha de boi e ara terra por toda a região. Ara, de acordo com ele mesmo, cerca de cem dias por ano e, sua diária é de R\$ 20,00 (US\$ 20,00 aprox.), dos quais R\$ 5,00 são para o ajudante e outra parte é gasta em reposição dos implementos, já que o arado quebra muito.

Maria Rita cuida da casa, carda e fia, como quase todas as mulheres de Campo Redondo. Isso não é chamado **trabalho**, é cardar e fiar. Como esta é uma atividade comunitária que exige troca de favores, sua descrição estará no capítulo relativo às trocas.

A casa vizinha dá um bom contraste: o Seu Dito (54), irmão do Jairo, casado com D. Maria Helena e pai de 5 filhos não gosta de **trabalho**. Suas propriedades em termos de criação refletem isso: 4 animais (1 cavalo, 1 besta, 1 vaca e 1 bezerro), frente aos 27 de seu irmão (1 cavalo, 2 bestas, 4 bois de arado, 4 vacas, 6 garrotes e novilhos, 10 bezerras). Contrário ao Jairo, ele tem **emprego**: é pago pela prefeitura para conservar a estrada (ele e o Alípio exercem esta função, sendo que este último, além de **conserva** é mestre de folia de reis). A principal renda da família vem do salário (mínimo) que ele recebe, sendo ajudada pelos 8 litros de leite que ele tira todo dia e vende, a R\$ 0,15 o litro (US\$ 0,15 aprox.), para o Zé Mineiro, que fabrica queijo. Ainda na casa do Dito há um

outro morador fazendo contraponto, seu filho Leiva (19), que está trabalhando para casar, o que significa ajudar tocar a roça do pai, trabalhar de **empregado** no sítio de um **carioca**⁹ na Berta (a 1 légua de distância), trabalhar de **diária** com quem precise: ocupar-se com toda e qualquer atividade para conseguir construir a sua casa.

Caminhando mais um pouco, chega-se à "praça central", onde está a igreja e a escola, o campo de futebol e a casa e o armazém do Seu Joaquim.

Com 67 anos, viúvo e pai de nove filhos, é um excelente contador de histórias e fez "de tudo na vida": foi condutor de tropa; vereador por Campo Redondo, construiu o último trecho da estrada de carro que liga este bairro à Itamonte, quase faliu nessa empreitada; vendeu madeira àquela época para carvão; montou finalmente uma **venda** da qual tira o principal para seu sustento e que hoje é **tocada** por dois filhos, o Darío e a Neiva. Ambos casados.

Ao redor de sua casa há um adensamento populacional, que corresponde às casas dos seus filhos (morando na mesma casa que ele, só tem, atualmente a Neiva (32), com o marido Carlinhos (26), e a Marcinha (19), que é solteira). Uma das filhas que mora em casa vizinha, a Jacira, é a melhor professora da escola.

Ainda nessa praça da igreja tem a **venda** do Tião que, ao contrário do Seu Joaquim, não mora nela. O Tião (50) é de uma das famílias mais pobres de Campo Redondo. Como o sítio de sua família é muito pequeno para o sustento de todos os irmãos e filhos (sua mãe ainda vive), desde pequeno trabalhou de **alugado** em terra de outros. Atualmente é

⁹ Esta categoria liga-se ao **paulista** e, ambos significam pessoas de fora da região da Serra que têm laços de residência, ou empregatícios com o lugar. **Carioca** é muito mais empregada, o que já, por si é um

condutor de tropa para Mauá (será nosso guia nisso) e abriu esta venda que **toca** com o irmão, e com ele divide as obrigações de comprar mantimentos em Itamonte (para esta vão de carro). Talvez seja o católico mais fervoroso que conheci, responsável pelos cultos nos domingos já que, em Campo Redondo, missa com padre, só uma vez a cada dois meses.

Tomando a Rua de baixo, passa-se na casa do Darci, que é pedreiro, exclusivamente. É bom, mas é caro para a média da região: pede uma diária de R\$12,00 (US\$ 12,00 aprox.), enquanto que os outros quatro pedreiros que têm no bairro - mas que ao contrário do Darci, exercem outras atividades - pedem diárias entre R\$ 8,00 e R\$ 10,00 (US\$ 8,00 a 10,00, aprox.)

Mais adiante, mora o Zé Felix, companheiro do Tião na tropa, e que faz queijo¹⁰. Há dois tipos de queijo: mineiro e parmezon. O primeiro é vendido em Campo Redondo por R\$ 2,00 e o segundo, por R\$ 5,00. Quando levam para vender fora, o preço é R\$ 4,00 e R\$ 7,00, respectivamente. A maior parte da produção é para ser vendida no entorno, (Itamonte e Mauá, principalmente). Ao contrário do Tião, o Zé Felix é crente e é membro da reduzida comunidade não católica do bairro.

A última casa que quero passar nesta volta, é a do Seu Beni, reportado como o melhor contador de **causos** do lugar. Sexagenário e viúvo, atualmente faz "uns **trabalhinhos**, umas porteirinhas para um e outro". Embora boa parte de seu sustento seja providenciado por seus filhos, ele também não pára de todo, aproveitando inclusive o tanto

dado quando se pensa nas relações econômicas do passado, quando esta região era principalmente ou provedora de carne de porco para a metrópole, ou ponto de passagem de produtos de mineração

¹⁰ Fazer queijo, não vender, é uma atividade que não tem sexo fixo. Embora quatro das cinco fabriquetas sejam de homens e nestas sejam homens e crianças que **tocam** o serviço (a crianças "ajudam nas tarefas leves"), o melhor queijo do bairro é da Maria do Heitor.

que é querido como contador de estórias, sendo muitas vezes chamado para “trabalhar”, mas com o intuito velado por parte de quem chamou, de tê-lo por perto contando **causos**.

Roça e criação (para leite) para os homens e cuidar da casa e cardar e fiar para as mulheres, podem dar a tônica, mas como vimos outras atividades econômicas aparecem (fazer e vender queijo, ter venda, guiar tropa, construção e marcenaria) e ainda há outras que não entram neste conto, mas são altamente valorizadas: conduzir e participar da folia de Reis, e dos cultos e, principalmente, contar **causos**.

No fundo, acabam acontecendo duas coisas: todo mundo faz um pouco de tudo¹¹, havendo porém uma margem para a preferência pessoal, de maneira que em cada família acaba havendo alguém mais especializado em cada coisa e, via de regra, os adultos mais novos, que ainda não constituíram **chão de morada** (construir casa) fazem mais de tudo.

Do mesmo modo que há uma heterogeneidade nas possibilidades de produção, há também no tocante aos discursos que eles constroem sobre si e sobre o lugar. E isso se dá não só em termos de alianças e conflitos entre famílias, mas também, a partir de escolhas pessoais. De forma que antes de pessoas, o que é visível, são personagens, negociações sempre muito idiossincráticas sobre as máscaras mais abrangentes e estáticas daquelas¹².

Passo agora aos discursos que estes atores trazem sobre seu lugar e que acaba por também constituir-lo no jogo desta multiplicidade (que não impede de encontrar centros

¹¹ Brandão (1986) discutindo o sistema de produção em Catuçaba mostra justamente isto: as pessoas definem-se utilizando uma série de critérios de natureza situacional. Quando alguém intitula-se sitiante, está dizendo que é proprietário de um sítio no qual planta, em conjunto com a sua família, mas, também, esta mesma pessoa, a depender da necessidade do momento, pode tanto empregar como empregar-se, arrendar terras e criar um gadinho, quando pode e tem tempo(ver 118 a 130, principalmente).

¹² Não se trata aqui de cometer o velho erro de atribuir uma ideologia individualista, no sentido que lhe dá Dumont, a quem não tem, mas de lembrar que os moradores de Campo Redondo, humanos que são,

de consenso): existem diversas versões “parciais” do passado, mas elas tendem a conformar uma unidade imaginada que é o **tempo dos antigos**, que, por sua vez, articula-se com o presente, em termos do possível, vivido ou imaginável. Em outros termos, estou falando de uma cosmologia.

Para tratar do **tempo dos antigos**, distinções como *mito x logos*, ou *mito x fábula*, são pouco satisfatórias, assim como passado e presente e, processos de validação calcados na oposição “verdadeiro x falso”

Segato, 1990, discutindo sobre o papel dos mitos no Xangô do Recife nos coloca algo parecido: para os nativos desta pesquisadora, os mitos não eram “verdadeiros” no sentido de retratarem “fatos reais”, mas, eram considerados “autênticos”: uma linguagem válida para falar do mundo. Tratava-se, escreve ela, aproveitando-se uma expressão de Sperber, de “‘verdade representacional’ metafórica, relativa à sociedade e relevante para a interação entre seus membros” (Segato, 1990, 151, grifo no original).

Ainda de outra maneira, ela lembra que até é possível fazer uma leitura dos mitos na linguagem do *logos*, mas, nisto perde-se seu papel específico, que “consiste em exibir de maneira imediata (sem mediações) os pressupostos de uma mentalidade ‘até para uma criança’” (Idem, ibidem, 152, grifos no original)

Diferente de Segato, no caso aqui tratado, não se está falando de uma religião, ou símbolos sagrados. As questões relativas ao absoluto que preocupam aquela autora não estão na mira deste texto, mas este deslocamento da questão, da “verdade” para o “sentido”, é útil para pensar.

usam das mais diversas estratégias para conseguir seus intuitos: ao mesmo tempo que há a posição adscrita

Entendo o **tempo dos antigos** como um fundo de representações que faz parte, tanto da vida dos jovens, quanto da vida dos velhos. Isto o faz diferente da "memória" tal qual pensada por Bosi: "um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento" (1994,39) na qual os velhos se constituem enquanto sujeitos e tornam-se senhores de um lugar social específico: guardiões do saber do passado.

Embora, com o avançar da idade, os velhos tornem-se, para os próprios moradores melhores para narrar este **tempo dos antigos**, isso não impede que pessoas relativamente jovens também falem deste. Isto se dá por que nas ações dos nativos de Campo Redondo, ele está implícito.

Se é possível falar que os moradores de Campo Redondo têm um *habitus*¹³, este é informado pelo **tempo dos antigos**

Analiticamente, o **tempo dos antigos** é: (a) constituído pelo que se chama mais convencionalmente de mito, de história e, principalmente, da categoria nativa de **causo**; (b) plasma elementos bastante díspares. Nele estão presentes, tanto os jesuítas e os fundadores de Campo Redondo, quanto os personagens bíblicos. (o que gerava uma confusão sempre que perguntados como era no **início do bairro**, ou no **tempo dos antigos**).

Para começar a desamarrar este novelo, é interessante começar por uma tríade curiosa: a que junta as categorias **causo**, **mentira** e **verdade** - esta última no sentido nativo de acontecimentos reais.

da pessoa, ela não é uma camisa de força. Isto será tratado mais adiante no tocante à "lógica Malazarte".

A forma de representação do tempo passado é diferente nesta tríade. Tanto a **mentira**, quanto a **verdade** estão no tempo que tendo a chamar “de hoje” porque os **causos** estão no tempo dos antigos.

Como primeira aproximação, acredito que a possibilidade de datação é a marca do tempo “de hoje”, embora eu tenha ouvido histórias que eram, para uns, fatos do passado pessoal, para outros, parte do **tempo dos antigos** (apesar da possível indicação dos atores envolvidos) e a terceiros, apenas **causos**. Um exemplo é a história de um boi muito bravo, do Seu Joaquim. Para ele, dono e matador do Boi, faz parte de sua vida. Porém, à época, um morador de lá fez uma cantoria sobre o fato, intitulada “a morte do boi zebu”, e é esta última que está no imaginário com seu trocadilho entre o boi e o diabo.

Da Matta (1984) propõe uma relativização da noção de “tempo”. ele mostra que os Apinayé:

“têm uma noção de tempo e de duração de tempo, mas não têm uma perspectiva histórica.[...] Para um Apinayé adulto, a unidade (ou a continuidade) de sua sociedade e cultura não é dada por uma noção de temporalidade segundo a qual certos eventos causam ou conduzem outros”(121)

Para estes, o tempo se divide em um “presente anterior” onde o mundo se forma, e um “presente atual”, onde vive-se dentro dos moldes criados por seus heróis fundadores no “presente anterior”.

Para Campo Redondo, é interessante reter esta idéia de tempo cíclico, o tempo que se acumula e, se dobra e duplica: embora aqui os heróis fundadores sejam mais palpáveis que Sol e Lua, no sentido de que há registros de que tenham vivido (em particular, o Velho

¹³ Definido por Bourdieu como “um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma *matriz de percepções, de apreciações e*

da Vargem), mergulhando no passado, temos um tempo de fronteiras nebulosas, no qual os personagens que se movem, mais que verídicos, são exemplares. Exemplares para o tempo de hoje.

Se fosse possível defini-lo, diria que o **causo** refere-se a desacontecimentos narráveis em uma realidade desdatada. Está firmemente ancorado nas possibilidades que fazem a contradança das aporias do vivido.

A primeira aproximação interessante é às histórias de fadas, como pensadas por Darnton (1986), ou seja, retratando uma realidade, às vezes nua e crua, via senso comum, ou através do imaginário que permeia o pensamento social (este sim, datável) da sociedade que o engendrou: “apesar de ocasionais toques de fantasia, portanto, os contos permanecem enraizados no mundo real” (54)¹⁴

O **causo** pode surgir, como o mito¹⁵ e a fábula - com suas várias afirmações de cunho moral difusas e didáticas - surgem para Calvino: através do puro prazer do narrador de combinar os elementos “primários” que possui (Calvino, 1977, 75)

A **mentira** não. Esta tem todos seus elementos firmemente calcados na realidade vivida do dia a dia, porém sua conjunção é totalmente *non sense*: Se o Zé Virgílio diz que estava almoçando sentado à beira do rio, viu uma truta no raso da correnteza e que a

de ações” (1983, 65, grifos no original)¹³.

¹⁴ Note-se que esta definição de contos de fadas é muito mais proveitosa em termos antropológicos que, por exemplo, a definição de Langer que Crapanzano utiliza: eles não se mostram como o “fruto de uma mente cheia de desejos incontroláveis” (Langer, apud Crapanzano, 1980). Aliás, é justamente contra este tipo de definição psicologizante que Darnton (1986) se levanta, ao desconstruir as proposições de Bettelheim. O interessante é que, Crapanzano acaba por ter de cunhar outro termo, o “conto ontológico”, que aliás, pensando no sul de Minas, parece estar entre a **mentira** e o **causo**, enquanto que para Darnton, historiador das mentalidades, bastou fazer um exercício de contextualização dos contos, colocando-os no espaço e tempo de origem, coisa que os psicólogos que trataram desta questão não fizeram, tratando situações particulares como arquetípicas.

pescou com um tiro de espingarda (“uma coisa tenebrosa”)... o ilógico está no resultado final.

No caso do **causo**, estamos frente a rapsódias às vezes longas que à primeira vista podem parecer opacas, mas não impenetráveis:

“Quando não conseguimos entender um provérbio, uma piada, um ritual ou um poema, temos certeza de que encontramos algo.” (Darnton, 1986, XV)

Algo que é bom para pensar justamente por estar abarrotado de significados, por necessitarem de *feedback* para serem compreendidos e, para tanto, necessita que “nos deixemos guiar”.

Em Campo Redondo tem um “contador”, a meio caminho entre o Muchona e o Tuhami¹⁶, o Seu Bení, que do alto de seus 65 anos, foi meu principal guia pelo maravilhoso da região.

Mais de uma vez observei uma roda de gente, homens e rapazes, formar-se tão logo, e onde, ele chegava. Esta roda permanecia por mais de hora, hipnotizada, enquanto ele falava e ria e fazia e pitava seus grossos cigarros de fumo forte, enrolados em papel de embrulho. Isto durava até que uma de suas filhas mandava uma netinha sentar-se junto ao “Pai Velho” (como é chamado por estas), o que imediatamente “controlava a língua” do contador e a roda murchava.

¹⁵ Ainda não é hora de definir este termo, ele irá se desenvolvendo com o tempo.

¹⁶ Estes são dois personagens da antropologia: foram os “informantes privilegiados” de Turner (em boa parte de sua obra) e de Crapanzano (1980), respectivamente, e os principais interlocutores destes antropólogos no diálogo travado com a cultura Ndembu (Turner) e Marroquina (Crapanzano). Curioso perceber que ambos são descritos como especiais, porém, opostos: o muito “sábio e erudito” Muchona, frente ao “pária” e, quase tido como louco, Tuhami. Curioso também que algumas das melhores resenhas das questões levantadas por Turner, incluindo também depoimentos pessoais deste, venham de Crapanzano.

Muito do sucesso do contador depende, não só de sua capacidade de memorizar, mas também, dos efeitos sonoros e gestuais que utiliza, da capacidade de improvisar e de encadear temas sem perder o ritmo e o fio da narrativa. Daí a dificuldade que tenho agora de transcrever um desses **causos**. Como disse uma vez o Leandro (17): “o engraçado do Beni é que ele é feio! É muito feio e ele conta aqueles **causos** e faz careta e aquilo fica bonito!”. Além disto, são longuíssimos, como Seu Beni mesmo diz:

“Uma vez vinha eu e o Maurino lá na Berta [a uma légua de distância], eu de a pé e ele, d'a cavalo. Então eu disse para ele: olha, você me empresta o cavalo e eu conto um **causo**, quando terminar eu devolvo o cavalo. Ele aceitou, e aí eu montei no cavalo e comecei, só parei aqui na entrada, porque ele se zangou. Se deixasse, eu ia até em casa contando”.

Para ilustrar um pouco do que quero falar, transcrevo adiante um **causo** rápido, que me foi contado à soleira da porta da minha casa por outro contador, o Seu Dito. Estávamos ambos, “mineiramente” sentados, enquanto seu filho mais novo, o Oscar (8), corria por ali, e ele me explicava que tipo de estória se contava para as crianças dormirem:

“O **Pedro** Malazarte trabalhava numa fazenda.

Um dia o patrão dele disse: '**Pedro**, cuida destes três capados [porcos] que eu vou na cidade'.

Assim que o patrão saiu, o **Pedro** não contou conversa, pegou os três porcos, cortou os rabos e vendeu os porcos.

Perto tinha um charco, ele foi lá e enfiou as pontas dos rabos no charco.

Quando o patrão chegou e perguntou: 'cadê meus porcos?', o **Pedro** disse: 'ih, patrão, os porcos entraram no charco, só tem os rabos de fora!'

'Não tem conversa', disse o patrão, 'vai lá tirar os porcos'.

O **Pedro** foi lá puxou o primeiro rabo e gritou; 'ih patrão, o porco tá muito atolado, ói, saiu só o rabo!', e assim fez com o segundo e o terceiro.

'Ah, safado' - disse o patrão - 'pera aí que eu vou mandar uma ferramenta para você cavar os porcos'.

O fazendeiro foi para casa, pegou uma enxada, e disse para uma das filhas (ele tinha três): 'vai levar isto para o **Pedro**'.

Quando a menina chegou lá o **Pedro** foi e usou ela, a menina. Usou, aí quebrou o cabo da ferramenta e falou assim para ela: 'você não pode contar isso

para o seu pai, vai lá e diz para ele mandar sua irmã trazer outra enxada que essa não deu.'

A moça foi pra casa e falou para o pai o que o **Pedro** mandou ela falar. O Pai mandou a segunda filha com outra ferramenta.

Chegou lá, o **Pedro** de novo...**usou** a menina, quebrou a ferramenta e fez a mesma recomendação.

Quando o pai viu a menina chegando toda alegre, com a enxada quebrada desconfiou: 'ah, o desgraçado tá é comendo as minhas filhas...' Aí ele mandou a terceira, com outra enxada e foi atrás, de longe, e ficou espiando.

Quando ele viu o **Pedro** na menina, saiu correndo atrás: 'desgraçado, te mato!'

O **Pedro** também ó: ganhou o mundo... subiram serra, desceram serra, o patrão atrás e o **Pedro** na frente...

Aí **Pedro** viu uma casa em que a mulher tinha acabado de matar um porco, ele chegou: 'mulher, me arruma essa barrigada para eu me salvar...' e continuou correndo com a barrigada do porco dentro da camisa... e o patrão atrás.

Chegou mais adiante, tinha uma mulher afiando uma faca, aí ele falou: 'me empresta esta faca para eu tirar essa barrigada, que tá pesando, para poder fugir desse fazendeiro que vem atrás para me matar...' Aí cortou a blusa e deixou cair a barrigada do porco, e correu e se escondeu por perto e, ficou olhando.

Quando o patrão chegou e perguntou para a mulher, ela falou: 'esse cabra é muito sabido, ele chegou aqui e abriu a barriga, tirou a barrigada para ficar mais leve e fugiu.'

O patrão ficou mais nervoso ainda, e disse : 'ah, ele não vai escapar, me empresta a faca que eu vou fazer o mesmo.' Aí cortou a barriga e já caiu morto.

E o **Pedro** se safou."

Em primeiro lugar, é importante salientar que esta estória não é, assim como suas primas, história e História, para ser contada em qualquer lugar. Esta, é uma estória que não pode ser contada em público para meninas, mas pode ser contada à noite, em casa, quando toda a família se **apinha** no fogão de lenha. Este **causo** me foi novamente contado pelo seu Beni, mas bastante "encompridado", num dia em que ele foi visitar-me para comer pipoca, tomar café, e contar **causos**¹⁷.

¹⁷ Esta história não é "nativa" de Campo Redondo, assim como seu personagem (esta mesma história foi recolhida por Câmara Cascudo (1986), em Natal-RN e, consta também em antologias de contos portugueses, espanhóis e chilenos. Nestes dois últimos, com o nome de "Pedro de Urdemales". Mas esta

Comparando esta narrativa às analisadas por Clastres (1988), em seu “De que riem os índios?”, percebe-se a inadequação de alguns sentidos dados a termos correntes na antropologia para defini-la. Concordo com o autor que para se levar “a sério” os mitos deve-se levar em conta o humor muitas vezes contido neles, ou seja, que “um mito pode ao mesmo tempo falar de coisas graves e fazer rir aqueles que o escutam” (1988,91, grifos no original). O estranhamento reside na grande semelhança que há entre as narrativas que ele discute e narrativas como a que transcrevi e, que fazem ressoar uma questão colocada por Brandão (1993), i.e.: qual é a diferença? Por que os camponeses *não têm* mitologia, enquanto os índios a têm em tão grande profusão?

Aqui já é possível tratar de algumas distinções: a primeira é que não se pode confundir o mito com sua narração. Em Lévi-Strauss, por exemplo, nunca se tem acesso ao mito em si, ele faz parte do “espírito humano”, cumprindo principalmente o papel de organizar e fazer sentido (por mais sem sentido que possa parecer). Então, apesar do mito ser uma história que todos conhecem, o acesso ao mito é sempre através de suas narrativas, o que faz com que sua análise também seja indireta, seja pela comparação de várias versões do mesmo mito, procurando o que lhe é estrutural, as relações entre os “mitemas”, que é o proposto no “a estrutura dos mitos” (1989), como também pela comparação com outras narrativas, tanto de mitos relacionados ao que se analisa e serve de modelo, quanto a mitos similares, porém, de outros povos. Num certo sentido, este último é o exercício proposto nas “Mitológicas”, onde Lévi-Strauss (1991) procura “aclarar” ou decifrar a mensagem de um mito, levando ao limite os jogos de simetrias e inversões

larga distribuição não altera sua importância no contexto, ao contrário leva a pensar a recorrência dos

que a antropologia estrutural, enquanto método, possibilita. Quanto mais longe o autor vai nas possibilidades, mais “densos” ficam os significados do mito usado como modelo.

Retomando Clastres (1988), fica mais clara a dúvida que havia, dois parágrafos acima, quando o colocava dialogando com Brandão. Há uma aparente confusão em Clastres entre narrativa e mito: embora as narrativas que este autor analisa tratem de personagens e relações importantes para compreender a vida dos índios Chulupi, aquelas narrativas não parecem mais preocupadas com a fixidez que um **causo** ou uma piada¹⁸.

Colocando de maneira mais clara minha questão: quem atribui o *caráter mítico* ao mito? É o antropólogo, ou é o narrador - e sua cultura - seja através da associação a uma sacralidade, a um ritual, ou ainda, a uma moral ou a uma estética que o fixe?

Tomando, com cuidado, a afirmação de Lévi-Strauss que “o mito permanece mito enquanto é percebido como tal”¹⁹ (1989,250), parece-me que o que o que Clastres chamou (neste caso) de mito é bastante equivalente ao que, em Campo Redondo é chamado de **causo**, como são os do **Pedro**.

Aquela narrativa que reproduzo não parece ser comprometida com a fixidez da mesma maneira que Lévi-Strauss e Calvino a esta se referem, muito embora esteja também descrevendo valores e situações recorrentes na região. Malazarte é como muitos moradores **fracos**²⁰ da região: tem um **patrão**, para quem cuida de porcos e outros bichos,

problemas aos quais o campesinato se confronta e, a recorrência das respostas a tais males.

¹⁸ É diferente, por exemplo, o caso de uma narrativa mítica analisada por Samain (1987), que também faz uma antropologia do humor mitológico. A narrativa do mito de Kamukua, além de engraçada, trás em si uma série de elementos de cosmogênese que não aparecem nos exemplos citados por Clastres.

¹⁹ “Com cuidado” porque pode levar a reificações.

²⁰ Quando em negrito, **forte** e **fraco**, correspondem a categorias nativas, relativas à posição econômica dos personagens que são recorrentes no campesinato no Brasil. O primeiro é aquele que consegue sustentar a

numa região serrana. Estamos então ainda no terreno da combinatória de Calvino (1977)²¹: o contador pelo simples prazer de contar pegava o pequeno repertório que tinha nas mãos (sol, lua, plantar, colher, criar, pai, filhos, homem, mulher...) e os combinava. Embora, para Calvino, o tempo é que os fixaria - e, distinguiria os mais fixos e imprescindíveis como mitos, das fábulas, mais móveis - aqui, é possível procurar a profundidade no tempo destas histórias, mas elas não são "imprescindíveis", da mesma forma que o é Gênesis para o cristianismo, mas são ótimas portas de entrada para conhecer-se a visão de mundo destes nativos (de maneira análoga à proposta por Darnton, 1986, que utiliza os contos de fadas para compreender o modo de pensar dos camponeses no antigo regime)

Ainda em relação àquela narrativa do **Pedro**, não há intervenção divina alguma, embora em outros **causos**, haja. Isso é possível por que mais que o Malazarte, é o **Pedro** o personagem, o que permite a superposição de uma série de identidades diferentes, sendo as principais: Malazarte; o irmão mais novo de João; São Pedro, o **companheiro** (amigo) de Jesus.

A alcunha de Malazarte, aparece às vezes, quando o personagem com quem ele faz o contraponto é seu irmão mais velho e mais bobo. Já quando, ele está seguindo Jesus, é ele o bobo, não aparecendo o "Malazarte", mas sim o "Santo". A ambivalência é resolvida em narrativas nas quais ele começa como São Pedro, seguindo Jesus e, apanhando por Ele (como a dizer que ninguém pode mais que Ele) e, depois que separa-se Dele, coloca as mangas para fora, mostrando toda a velhacaria de que é capaz,

família e, esta é capaz de reproduzir-se no tempo, sem ter de trabalhar de alugado, para outrem. O segundo é o contrário

²¹ Que, aliás, poderia ter o subtítulo "como eles nascem"

principalmente quando é necessário vingar seu irmão João, sempre engambelado por um mau patrão, ou para enganar o diabo, com métodos parecidos.

O conto transcrito trata da astúcia de **Pedro** para engambelar o patrão. Trata-se de um conto moralista para as crianças, quase uma fábula. Uma fábula aliás muito espreitada, como já disse, mas que nos permite ir ainda mais longe: Seu Beni contou uma vez um **causo do Pedro** que Darnton (1986) transcreve ("os três desejos". Cf. Darnton, pp. 93 a 101). No esquema deste autor há uma oposição entre as versões alemã e francesa do conto, imersas ou no pensamento social, ou na ideologia, ou no senso comum dos dois países. Curiosamente o tom desta narrativa aproxima-se mais da França onde a tônica é justamente a esperteza, frente à violência sanguinária da versão alemã. Ainda assim, há diferenças curiosas: os vilões da estória francesa são uma madrasta (mais comum à época que hoje) e um padre - os contos franceses têm muito forte o anticlericalismo -, enquanto que em Campo Redondo, os vilões são os patrões e o Diabo e, a ajuda mágica que na França vem de uma fada, na Serra vem de Jesus, de quem Malazarte tinha sido companheiro. A força das narrativas bíblicas e na Igreja está presente até quando se ensina às crianças como ser esperto e, que até para isso há limite: e o esperto **Pedro** se subordina a Jesus.

Dizer que o **Pedro** é um tema não quer dizer que, às vezes, os personagens deste tipo de história não se encarnem em alguns moradores de Campo Redondo, que têm um certo desvio acerca da ética do **trabalho** na terra que é mais ou menos hegemônica na região. Como disse o seu Dito: "a gente se faz de tonto é para enganar eles".

Esta ética do **trabalho** na terra, é em muitos pontos semelhante à descrita por Klaas Woortmann (1990), inclusive no fato do termo **trabalho** (masculino), em seu sentido mais restrito, aplicar-se apenas à lavoura e à criação em seu próprio terreno ²²: **trabalho**, muito **trabalho** é o fardo de cada morador²³.

Brandão (1986) lembra que as categorias, os nomes dos trabalhos não têm correspondência biunívoca com os agentes. Como eles dizem “a gente sofre um pouco em tudo”.

Esta discrepância entre valores e práticas é observável mesmo dentro de uma família: o Jairo, é conhecido pelo tanto que trabalha (“se deixar ele trabalha até no domingo”), já seu irmão, o Dito, quase encarna o personagem Malazarte, e neste sentido é possível falar dos **causos** como contos de uma realidade “não falada”:

“a velhacaria é uma espécie de operação de resistência [...] uma maneira de lidar com uma realidade dura, em vez de uma fórmula para subvertê-la” (Darnton, 1986, 86)

Esta estória não é revolucionária, o **Pedro** da estória não chega ao final desta melhor do que começou, mas consegue participar das riquezas (porcos e filhas) de seu oposto e oponente, o patrão, a ponto de tirar-lhe as tripas (mas isto é revolta, não é revolução) e, apesar deste tom *trickster* do personagem, não deixa de mostrar assertivas morais difusas (do tipo, roça é um lugar perigoso para mulheres, inclusive porque elas podem gostar do **Pedro**)

²² Outros termos para ocupações econômicas são: **emprego**, **serviço** e **camaradagem** que diferenciam-se do **Trabalho** em primeiro lugar pela não premência que a terra para sustento exige. Como disseram-me: “você vai quando quer”. Em segundo lugar, pela forma de pagamento, salário ou diária (nos dois últimos),

O que impede de termos aqui o que Crapanzano (1980) chama de um “conto ontológico”, não é a quantidade de informações que pode-se retirar, principalmente ao pensá-lo através de uma característica atribuída ao emprego da linguagem no Marrocos que é ser evocativa, mais que denotativa²⁴. Trata-se em verdade de quem é o personagem: o tipo de conto de Tuhami que o transformava em um “homem marroquino ao extremo” e por isto mesmo inviável, é semelhante ao que meus nativos reportam como **mentira**. Uma coisa é criar um personagem (Malazarte), outra coisa é criar um personagem de si (Tuhami).

Os **causos** então participam daquelas narrativas às quais deve-se ter uma descrença controlada, apresentam ações possíveis e “aceitáveis” de comportamento, no sentido de que a moral não é homogênea e, sempre pode ser em parte subvertida para alcançar algo além, como nos casos aqui colocados que subvertem o **trabalho** à “justiça” (os **fracos** passando a perna nos ricos). Eles misturam-se a outras narrativas que dão, através da memória de seus moradores, a historicidade de Campo Redondo, e que é continuamente retrabalhada por eles mesmos.

Neste cadinho misturam-se então, também, o **nome** de seus personagens, à **palavra** de cada um deles e, o que é bastante curioso, o que está em jogo é o *status* relativo do narrador na comunidade.

A experiência narrativa aqui, pode-se dizer que é tão importante quanto para os *aedos* gregos. É sempre interessante lembrar que nem sempre o mito foi pensado como

²³ Mas ninguém pode, ou deve, falar de dificuldades, para não ser chamado de **chorão**. Esta altivez é muito valorizada (não confundir com soberba, sentimento de superioridade sobre outrem).

²⁴ Igual acontece na Serra, a evocação faz parte até da forma de fazer negócios em Campo Redondo.

alegórico e "não verdadeiro": na Grécia, esta oposição *mito x logos* não fazia muito sentido. Esta é uma oposição que só tornou-se forte bem depois de Heródoto criar o "mito fundador da História": relatar apenas os "fatos".

Fatos são fatos porque são pensados nos jogos da memória. Dentro do **Tempo dos antigos**, temos muito mais que moralidade, mas também, muito mais dificuldades de "desnublar" o passado, no sentido de saber o que é **mentira** e realidade, mas é a mais completa porta para conhecê-lo.

Ecléa Bosi coloca este problema quando difere informação de narrativa. Aquela só tem valor enquanto novidade, como o fósforo que depois de riscado acabou-se, enquanto a narrativa tem a preocupação de "encontrar uma forma boa". Refletir sobre as informações de maneira a poder dar conselhos: o fato é filtrado pela moralidade e colocado em relação a outros, semelhantes ou contemporâneos. É através das narrativas que se podem criar os consensos.

Um exemplo. Faz alguns anos que algumas moças e rapazes começaram a fazer "teatrinhos sobre Campo Redondo". A iniciativa veio de uma carioca residente no bairro, mas o grupo acabou tomando vida própria e seus integrantes mesmos escolhem seus temas. Um dos que ficaram mais famosos foi a história do telefone em Campo Redondo.

Não é possível datar cronologicamente o fato mais precisamente do que entre os anos 20 e 30. Àquela época o homem **forte** lá era o Bruno Velho, ou Brunão. Um dia ele chegou para o "fulano", e falou "você pode ir ao Itanhandu pegar uma encomenda no trem?" O fulano foi. Eram dez horas da noite, ele pegou o chapéu e saiu, d'a cavalo, eram

umas 7 léguas e meia. Deu meio-dia o Brunão encontrou ele: “ué, você não foi?”. “Fui sim, o aparelho tá aí”.

Instalaram o aparelho e, foi só enquanto o Bruno esteve vivo que Campo Redondo teve telefone, ligado ao bairro “Alto da Serraria” e daí a Itamonte. Depois “o mato comeu tudo”.

Vou assumir que o nome do “fulano” fosse Zé Nequinho, pai do Jairo (que me contou primeiro esta história), condutor das tropas do Bruno e, casado com a filha deste. Porém, o Darío, filho do Seu Joaquim (chefe de uma das famílias mais fortes de agora) disse que este nome era **mentira** (que tem também o sentido local de engano). Na cidade vizinha, Alagoa, Seu Geraldo (81), tio do dono do cartório, o João Mironga, me disse que ele nunca soube de telefone em Campo Redondo. Finalmente, pelo que pude compreender, apesar do roteiro ter sido pensado a partir de depoimentos “dos mais velhos”, foram feitas modificações nos relatos para tornar possível a encenação da peça, de forma que ela parece ter se fundido a outro episódio protagonizado pelo Brunão, que é o primeiro rádio, com estrutura narrativa semelhante.

Temos então um personagem forte, cujos espólios que são almejados, numa proximidade, não só genealógica, mas dos atos deste que é por todos considerado, o homem **de mais visão** que teve lá²⁵.

Este exemplo mostra que é possível procurar ali a construção de uma hegemonia. Como discutida por Pina Cabral (1996) e, pensada para um contexto de mudanças quase vertiginosas (Macau), cada discurso que se revela hegemônico oculta um outro, que

também está lá, de maneira semelhante ao inconsciente, para (não) ser revelado e, que é, ao mesmo tempo, o motor mesmo da mudança (no sentido de poder irromper de maneira violenta). A diferença é que, como já foi colocado no **causo** anteriormente analisado, a lógica aqui não é revolucionária. O contra-discurso segue o que prefiro chamar de uma “lógica Malazarte”, que pretende mais modificar destinos pessoais. Está mais ligada às estratégias, à manipulação dos discursos e dos atos dentro da gama de possibilidades que se tem à mão com vistas a atingir fins que não seriam possíveis de outra maneira. Só é lógico seguir o sistema até que este se torna ilógico, é aí que Malazarte atua.

Para boa parte dos mais jovens a versão que será passada adiante é a da peça, onde não aparecem os consideráveis problemas que deve ter tido quem varou serra puxando fio (tomando em consideração que a eletricidade só chegou em Campo Redondo há dez anos, pelo mesmo caminho seguido pela estrada, feita há 25 anos, i.e. bem depois deste **causo**, sem dúvida seu construtor tinha, no mínimo, poder monetário e de mobilização), uma identidade do coadjuvante que foi questionada e mesmo toda a história, embora vários moradores de Campo Redondo tenham me dito que tinham visto o telefone quando eram meninos e, também que:

“Há pouco tempo atrás, cortaram um pinheiro lá no Nego [Agnelo], e quando foram serrar, a serra prendeu e deu um pipoco. Foram ver, tinha um anel de metal dentro da madeira. Era ainda do telefone, só que com o tempo a madeira cobriu. Aí quando foi serrar, quebrou a serra” (Jairo).²⁶

²⁵ Além de protagonizar este e outros episódios, o Bruno velho ainda era fotógrafo e gostava de escrever cartas e conversar com pessoas **inteligentes**.

²⁶ Outro exemplo rápido da ligação tempo/representações no **Tempo dos antigos**, que nos coloca quase frente a um “anti-tempo” mítico é a respeito das roupas: pelo menos três pessoas (todos homens) falaram que antes eram os homens que lavavam as roupas e, curiosamente, a mais velha moradora de Campo Redondo disse que isto nunca houve.

Neste caso estão em luta a perda e o resgate. A primeira, é o sentimento nativo de que "Campo Redondo parou no tempo", ou que "muito se perdeu, a gente não prestava atenção naquelas coisas que eles contavam..." (João Bruno). Ou ainda, como este falava do Brunão, seu pai: "se ele tivesse vivido mais, aqui seria diferente, ele tinha muita **idéia**". É **idéia** a categoria nativa que amalgamando esperteza e inteligência, define aqueles que podem mudar o futuro, como as moças que estão por trás das peças de teatro, as irmãs Rita e Teté, netas do Brunão

Correndo contra sua própria tendência a desaparecer, algumas histórias estão sempre sendo recontadas. Uma delas, de tão recorrente, acabou entrando em minha memória como "o mito de origem da região". É uma narrativa curta, mas que sempre é aludida. Seu Beni, depois de falar "mais bom prá falar do passado que nem eu, você não arruma aí", narrou assim:

"Aquela casa, a casa da vargem, é a primeira casa aqui. Lá, tinha escravo. O dono da casa era o Velho da Vargem, e mulher sua era a Mãe da Vargem, ela que fazia remédios aqui, fazia garrafada. O Velho era filho daqueles três portugueses e teve 24 filhos. Daí que veio essa gente toda".

Outra versão, me foi dada em Alagoa, pelo o Seu Geraldo, e que, apesar de não conhecer Campo Redondo, era tido como sabedor da história da região:

Geraldo: "O Severino veio nascido de Portugal, filho de Francisco Meirelles da Fonseca. Veio ele, Francisco Meirelles da Fonseca Filho, no Engenho de Serra, e tinha o Antônio Paulino no Monte Belo, meu avô Joaquim Manuel no Monte Belo, Joaquim Pinto da Fonseca em Monte Belo, e tinha a Pratina aqui no Barreiros e uma outra tal de Ana, aqui no São Domingo, tudo irmãos".

Eu: "Achei um batizado [nos arquivos da paróquia], em casa de Severino Fonseca Meirelles. Esta que é a primeira casa lá? Você conhece Campo Redondo?"

Geraldo: "Não, não cheguei a conhecer, era de um tio do meu pai, Severino Meirelles da Fonseca, foi quem fez uma construção lá, que o pai dele, o Francisco Meirelles da Fonseca comprou mil alqueires de terra do D. Pedro II, e o Deodoro da

Fonseca que era primo, cedeu para ele. Agora, eu não sei mais as marcas de terra, as demarcações todas.”

Esta história, tantas vezes repetida: da casa, dos três portugueses, do Velho da Vargem, seus 24 filhos... tem um propósito em sua repetição cuja chave está em outra fórmula muito empregada: “aqui é tudo primo. Tudo uma fonsecada só”. Campo Redondo, com sua origem **portuguesa**, se quer diferente dos outros bairros e mesmo de Itamonte (na edição, financiada pela prefeitura, do “Mini Dicionário Aurélio”, há uma introdução que fala da Cidade de Itamonte e de seus bairros e, fala que Campo Redondo é “distinto dos outros bairros”), ao mesmo tempo que cria um laço a mais de solidariedade através de uma linguagem do parentesco, na qual novamente a memória é trabalhada: ser Fonseca é ser de Campo Redondo. Isto me foi mostrado pelo Zequinha Pena, José Pena Fonseca, morador da Fragária, que me disse que era mais Pena que Fonseca por que seu pai era Pena, da Fragária e, “Campo Redondo que é Fonseca”.

O elo que une o sobrenome ao bairro é tão forte que surge até na conversa com o Seu Geraldo em Alagoa, que é Meirelles, e inverteu a ordem dos sobrenomes dos fundadores da região. Para ele, interessava o laço com a sua família, enquanto que eu, que ainda engatinho nos meandros do sangue da região, tinha simplesmente lido o nome e o lugar numa ata de batismo que ligava a Campo Redondo, que me interessava.

Falar que o **tempo dos antigos** é utilizado como fonte do discurso hegemônico de Campo Redondo necessita que se fale de *honra*, pois fica patente que mais que o poder econômico, está em jogo a **palavra** de quem conta (afinal, qualquer um pode dizer, a

qualquer momento, apesar de ser um raro acontecimento: **mentira!**), e o discurso torna-se poderoso pela força de persuasão que possui e pelo *status* dos envolvidos.

É uma situação semelhante à questão que depreende do discurso de Marco Antônio, no Júlio César de Shakespeare.

Tendo matado César, Bruto compete com Marco Antônio pela memória do morto. O erro do primeiro foi tentar desonrar César, que morto, não tinha como se defender. Ao colocar-se menor que César e Bruto, Marco Antônio, jogando com o termo honra e seus significados (“Bruto disse que César era um tirano, e Bruto é um homem honrado”), mostra à turba que Bruto havia confundido honra com soberba, falta gravíssima que o levará a morte.

Lembra Bourdieu (1995) que o jogo da honra para ser jogado exige que ambos os lados da partida conheçam as regras: não se desafia alguém que não se julgue capaz de responder a ofensa. Do mesmo modo que não se tem uma “conversa séria” com quem não é “levado a sério”, mas isso é assunto dos últimos capítulos e, está aqui apenas como lembrete.

Esta incursão pela história estórica de Campo Redondo visou duas coisas: primeiro, ao querer frisar as possibilidades de estranhamento, através das categorias nativas de pessoas e de tempo, tentei fazer emergir uma especificidade camponesa que não se fia necessariamente no modo de produção.

Como este é um texto etnográfico, isto foi construído localizadamente, e a complementação disto será explicitar o quê estes discursos sobre o tempo, enquanto

narrativas localizadas (literalmente, em um lugar físico: Campo Redondo), insinuavam, ou seja uma "identidade".

Mas então, outra coisa surgiu (e talvez seja hora de trazer à tona um personagem que estava submerso durante boa parte do texto): nesta escavação do material etnográfico, onde mito, história, estória, **causo** e narrativas outras se confundem, é bem possível ver o esquema proposto por Sahlins para a Polinésia. Este autor, partindo do mito fundador da história (Heródoto), nos questiona exatamente este ponto: se a História tem um mito, por que não pensar o mito como história? E é isso que ocorre para os polinésios, onde os mitos performam a história, onde cada evento, do presente ao futuro mais distante já estava previsto no passado do mito.

Atravessamos este capítulo tentando entender as relações dos moradores de Campo Redondo com o tempo. Saímos do **tempo dos antigos**, o porão da memória e chegamos à honradez de quem fala. Porém, ao centrar a discussão no povoado, várias portas e linhas e indagações ficaram em aberto. Agora, que já temos uma noção sobre de onde e, de quem, estamos falando, é necessário colocar o outro eixo em que nossos atores se movimentam, o espaço, no qual poderemos traçar os roteiros dos elementos que parecem fora de lugar naquele bairro.

Este é o motivo pelo qual as trilhas serão o foco etnográfico privilegiado do próximo capítulo: As trilhas são os *locus* de abertura e contato nos sistemas, são tanto um objeto específico e tangível, quanto uma categoria. São onde os espaços sociais estão mais camuflados nos espaços geográficos e onde ambos se ligam ao tempo e às relações sociais.

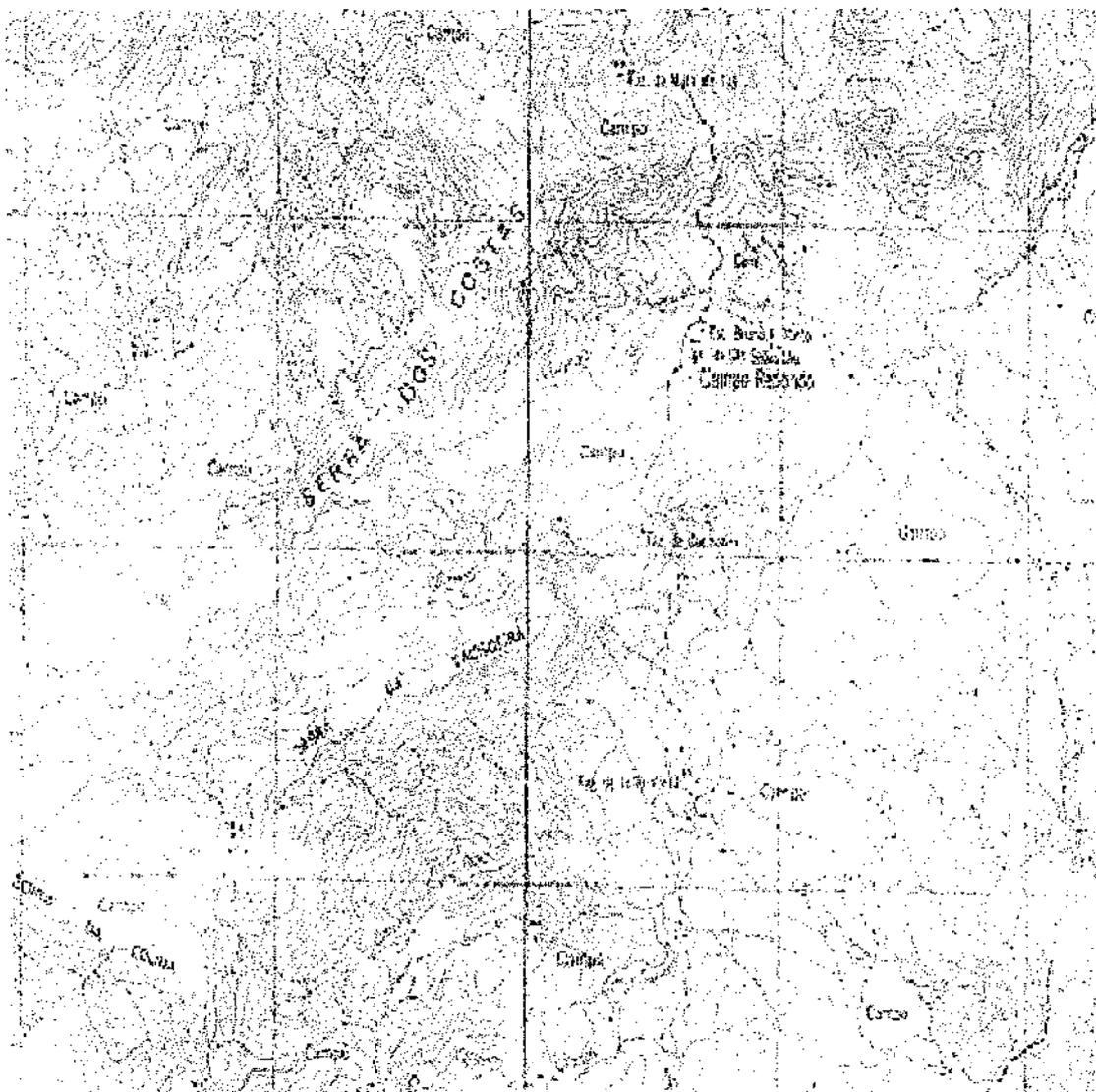


Quanta história tem marcada nesta casa?.

Hoje pertence ao seu Heitor e, na época da foto (há mais ou menos 30 anos atrás) pertencia ao Pai Quim. (senhor mais forte à direita), que era sapateiro. Da esquerda para a direita: Olímpia Meirelles Fonseca, Brunão (seu esposo), Seu Jairo (menino loiro), Ana Olímpia, sua mãe, criada (filha adotiva) do Pai Quim. (Não consegui saber nem quem é o menino com o cachorro, nem o que está na escada)

(Foto e informações cedidas pelo seu Jairo)

Mapa II



Mapa dos arredores de Campo Redondo.

Os inícios de algumas das trilhas tratadas aqui, são visíveis (em pontilhado):

Direto para norte, a estrada que passa pela Mata do Juá, Berta e segue para Itamonte;

Para o sul, a trilha para Maromba, que passa pela Fragária (margem direita do Rio

Aiuruoca);

Para leste, a trilha que vai para Alagoa, e passa pelo Dois Irmãos;

Para oeste, a antiga trilha para Itamonte, que passa pela Serra dos Costas e pelo Bento

José.

(Modificado da carta "Agulhas Negras" do IBGE, escala 1:50.000)

Configurando o Tempo no Espaço

Situado em uma baixada, a cerca de 1550 metros de altitude, com serras de até 2100m ao redor, Campo Redondo é amplo e abrigado do vento. No fundo e encostas de seu vale, havia campos nativos intercalados com pinhais que seguiam as drenagens que, olhados de cima, pareciam dedos da mata, mata de pinheiros.

Esta "paisagem nativa"²⁷ foi modificada nos mais de 150 anos de existência do bairro. Ocorre que ao subir uma encosta qualquer que o circunde e lançar o olhar pelo vale e anfiteatro, temos sinais, marcados na superfície, de toda a história do bairro.

Passeando pelo **Tempo dos antigos**, à medida que recuamos, as informações parecem mais desencontradas, ou menos pensáveis dentro de uma possível historicidade ou cronologia.

Este impasse só começa a ser resolvido quando nos colocamos a espacializar Campo Redondo e suas relações internas e externas, lembrando que esta comunidade não se pensa, de maneira nenhuma, fechada.

O cemitério fica numa dessas colinas. Sentado no seu muro, tenho os mortos às minhas costas e os vivos à frente: vejo as duas ruas do bairro, que se querem paralelas mas encontram-se no início de fim, conformando-o alongadamente elíptico; a estrada nova para Itamonte à minha direita, ladeada pela - apenas uma estreita, sinuosa e leve depressão na capoeira alta - abandonada estrada (de mulas) velha; à esquerda tem a estrada que segue para "as Agulhas (Negras)", de onde vinham os mortos daquelas bandas, carregados nas costas por seus parentes, em direção ao cemitério de Alagoa.

Quando ainda não havia este cemitério, obra do Brunão, Campo Redondo era o último pouso destes mortos sobre a terra. Mesmo mortos, ainda navegavam estas trilhas, embaralhando suas fronteiras.

Campo Redondo é um bairro rural. É nesta categoria socio-espacial que o IBGE o classifica. Faz parte da tradição antropológica no Brasil utilizar a categoria comunidade quando o objeto é um bairro rural (ver por ex. Cândido, 1964). O problema é que, ambos são pensados analiticamente com fronteiras bem demarcadas. Porém, etnograficamente, verificou-se um perpétuo movimento para dentro e para fora. Decorre que a categoria *comunidade*, ao ser pensada pelas trilhas e pela troca torna-se aberta e tem de ser revista em sua abrangência.

Originalmente, a comunidade foi pensada por Tönnies, como um agrupamento humano cuja união seria motivada pelo afeto e, a própria dominação seria por este englobada, como se tudo partisse das relações mãe/filho e pai/filho e o controle sobre os indivíduos se desse por consensos, via hábito ou religião e, cuja organização seria por fim, orgânica (pois, se um órgão não funciona, o organismo inteiro não funciona também). Esta era exatamente o oposto da definição da, burocrática e "racional", *sociedade*.

Pouco tempo após a publicação de *Comunidade e sociedade*, de Tönnies, Durkheim publica *As regras do método sociológico*, no qual dá sua versão desta categoria e de seu oposto, a sociedade.

Durkheim concorda com a caracterização de Tönnies, tirante o uso que este último dá aos termos colocados em oposição: "mecânico" x "orgânico", que corresponderiam às

²⁷ Em haspas por estar ciente que "paisagem é cultura antes de ser natureza" (Schama, 1996, 70).

formas de organização da sociedade e da comunidade, respectivamente. A diferença é que Durkheim coloca a comunidade como um sistema mecânico - termo contrário ao atribuído por Tönnies -, baseado na semelhança e, a comunidade é coesa devido a indiferenciação dos indivíduos).

A *comunidade* seria então um modelo de organização social onde o todo tem primazia sobre as partes, e o consenso impera (seja através do "lobo bom" de Tönnies, onde quem é poderoso naturalmente tenderia a fazer o bem; seja através da "consciência coletiva" que permeia e organiza os grupamentos humanos em Durkheim)²⁸

Ao ler-se a discussão Durkheim X Tönnies (em Aldous, 1995), a respeito da distinção *sociedade X comunidade*, encontramos uma construída como espelho da outra em ambos os autores, ficando os maiores espinhos da querela para o uso das metáforas que descreveriam as relações dentro destas, das quais cito o uso do termo "orgânico" que é oposto nos dois autores e que deve ser pensado no âmbito de uma discussão bem mais ampla sobre a fundação e o campo de atuação da disciplina²⁹.

Como este é um tema por demais vasto, lembro apenas que estas definições tiveram uma época de grande prestígio e sua importação para o Brasil, junto com a metodologia funcionalista gerou o ciclo dos "estudos de comunidade".

Entre as muitas críticas feitas, há crítica a uma "confusão" entre uma teoria e um modelo a que aponta Ianni (1989), e que está justamente ligada à concepção de comunidade como "grupo de solidariedade em que a vontade individual está subsumida em

²⁸ Ver, sobre Durkheim, Aron (1987) e, sobre Tönnies, a coletânea organizada por Miranda (1995)

²⁹ Ver Aldous, 1995, onde ele comenta e reproduz as resenhas de Durkheim (de Tönnies: "Comunidade e Sociedade") e de Tönnies (de Durkheim: "As Regras do Método Sociológico")

um todo consensual limitado” cujo exemplo que me parece mais evidente é Foster (1967) e seu “princípio do bem limitado” e, o mais consciente dos perigos que corre é Cândido (1964) (este último fala claramente que reduz a comunidade a uma totalidade fechada por problemas metodológicos).

Além desta, parece interessante lembrar a crítica de Durham (1988), de que para estes pesquisadores haveria uma ligação metonímica entre a comunidade e a sociedade envolvente, de forma que poderia-se entender esta última e talvez até modificá-la, através daquela. Esta questão última faz lembrar a crítica que Geertz faz a estes estudos nos EUA.

Para ele:

“O que se encontra em pequenas cidades e vilas é (por sinal) a vida de pequenas cidades e vilas. [...] O *locus* do estudo não é o objeto do estudo. Os antropólogos não estudam as aldeias [...] eles estudam *nas aldeias*” (1989,32. Grifo no original.)

É isso que se está tentando aqui. Mostrar pontos de descompasso das categorias analíticas para com o real às quais elas são defrontadas.

Dumont (1985 [1978], cf. 216), já apontou a existência de sociedades que não se encaixam nas definições de “sociedade” ou “comunidade” - em referência à Melanésia - e ele mesmo discute tais oposições (tomando como referência Durkheim e Tönnies), repensando-as dentro de seu esquema de “englobamento dos contrários”. Isto é, em sua discussão sobre igualitarismo e hierarquia, nas sociedades o igualitarismo englobaria a hierarquia e na comunidade ocorreria o contrário. Dumont cria um *continuum* entre estes

dois pólos. A idéia é brilhante, o único problema que é o próprio autor tem medo de sua criação³⁰.

Parece-me que englobar a comunidade na sociedade ainda corre o risco de perpetuar o que Kuper (1988) chamou de perverso jogo de mutações que criou (perenizou) a ilusão da sociedade primitiva³¹. Ele mostra que este conceito, no momento de sua invenção, no fim do séc. XIX, mais que a uma realidade observável, correspondia a uma visão em negativo do ocidente e, o mistério para este autor é como que, no decorrer dos anos, através de uma série de permutações, esta ilusão se perpetuou³².

Como então pensar o bairro em questão? Será talvez melhor pensá-lo, Campo Redondo, como uma encruzilhada de destinos?

Depreendeu do último capítulo que ser de Campo Redondo é ser **Fonseca**, os limites daquele, são a abrangência deste nome: como quando informaram-me que o Marechal Deodoro, **Fonseca**, interviu na compra da fazenda original, em auxílio a seu **primo**; quando falam de Cunha, onde há um bairro originado de pessoas que migraram de Campo Redondo; ou ainda quando, depois de falarem bastante sobre os lugares para onde

³⁰ Percebe-se isto quando, discutindo as (im)possibilidades de implementação da disciplina antropologia nas escolas secundárias da França, ele se vê frente a impossibilidade lógica interna a seu esquema conceitual de quebrar com questões tais como racismo e totalitarismo, temendo inclusive o agravamento da situação presente.

³¹ Apesar de estar bem atento a estas críticas, acho-me impossibilitado de não usar os termos "sociedade" e "comunidade", pela pura falta de termos equivalentes, porém menos engajados no debate antro-po-sociológico. Isto agrava-se principalmente no último, que, quando aparecer adiante, nesta dissertação, estará referindo-se ao objeto empírico, com suas entradas e saídas, mais que à categoria sociológica *comunidade*. pois, como já foi colocado, em "estado bruto", a comunidade é um tipo ideal, dificilmente observável na prática, se não impossível.

³² É análogo ao problema a que refere-se Said (1990), quanto à construção do Oriente como imagem invertida do Ocidente e, onde o Ocidente tentou de todas as formas, a partir daí, dominar sua imagem no espelho.

foram os que migraram de lá, disseram “essa **fonsecada** ainda vai invadir o Brasil!” (Darío).

Mas, em sentido oposto ao que o Darío propôs na última frase, pode-se pensar este bairro como um dos vários nós que a História das Minas Gerais nos deixou oculto. Lembrando que as primeiras bandeiras subiram pela Garganta do Embaú (entre Cruzeiro e Itamonte), o caminho lógico em termos de relevo para ir às minas era ali perto.

Afora isto, na serra do Garrafão, 12 Km reto ao norte, foi feito um túnel para desviar o rio para mineração. Em outro bairro, a Companhia, há mais três túneis que desviavam água para lavagem de garimpo. A cidade vizinha de Alagoa, tem este nome por que lá havia uma lagoa que foi secada para mineração (o bairro que lhe é limítrofe, o Prateado era assim chamado por que lá a “lua refletia-se prateada na água”), nesta cidade, o próprio Rio Aiuruoca tem marcas de mudanças no leito por conta da mineração. Tudo que estou falando não faria ainda sentido se não fosse o fato de existir uma trilha que liga esta cidade à Campo Redondo, e que segue em direção à garganta do Registro, hoje entrada para a estrada que sobe ao PARNA de Itatiaia, mas que foi por muito tempo o local onde era pesado todo o ouro que, extraído por aquelas paragens, seguia para a capital.

Nada me impede de pensar que por ali passava também alguma trilha clandestina de mineração.

Não fosse por existirem todas estas evidências de mineração na região³³, histórias sobre jesuítas estariam totalmente fora do contexto. Teoricamente expulsos do Brasil em

³³ Possivelmente, devido à produção ter sido muito menor que nas “Minas Gerais”, acerca de Ouro preto, apesar dos consideráveis investimentos feitos para mineração, tudo passa despercebido na maioria dos livros de História (inclusive de História Natural) do Brasil

1759, eles estão muito presentes nas narrativas da região, aparentemente, em épocas mais recentes³⁴:

“Tinha Jesuita aqui sim, Aí mandaram a polícia para prender, e eles, para fugir, enterraram o ouro junto com as batinas. E colocaram uma cruz de ferro no lugar.

Quando eu era moço, eu fui cavar perto dessa cruz...eu levei uma coça [surra] no pé da orelha que fui parar longe. Até hoje as almas deles cuidam lá” (Seu Joaquim)

Pela maneira que este “lugar” me foi “apontado” pelo Tião (que disse “tiveram uns homens do museu que ficou aqui cavocando, acho que era ouro”), fico pensando se não era uma trupe de geólogos fazendo pesquisa de campo, o que remete-nos ao lugar do ouro enterrado, não somente um lugar geográfico, mas, um lugar mental. Lugar onde a “lógica Malazarte” se imiscui à sorte, num golpe que pode transformar a vida do vivente³⁵.

Neste torvelinho, é Simon Schama quem nos chama à tarefa “quando um lugar, de repente, expõe suas relações com uma visão antiga e peculiar da floresta, da montanha ou do rio”:

“Um escavador de tradições curioso esbarra numa saliência que se projeta sobre a superfície dos lugares-comuns da vida contemporânea. Ele cava e descobre fragmentos e peças de um motivo cultural que parece escapar a uma reconstituição coerente, porém o leva a aprofundar-se mais no passado” (Schama, 1996, 27)

Para falar deste espaço, temos então de tentar olhar para ele e descobrir as cicatrizes que quase dois séculos de ocupação deixaram em sua superfície (e abaixo).

³⁴ Baseio-me principalmente em dados precários, que, se não permitem afirmações, permitem inferências: embora Alagoa surja pela primeira vez em documentos em 1730, ela só tentará ser elevada a freguesia em 1855, época em que provavelmente o garimpo estava mais forte (Ver Barbosa, 1995, 20). Além disto, a referência mais antiga que consegui à “fazenda Campo Redondo” data de 1879, batizado da Amélia de ? e, já faz referência à morte do Manuel Fonseca. Meirelles, avô desta, que teria comprado a terra.

Isto importa porque, em dissertação recentemente defendida na UnB (Schettino, 1995), é feita uma distinção entre os espaços do sertão e do urbano que, por mais sedutora que possa ser, não condiz nem com o sertão (e aqui incluo, por enquanto, o espaço que analiso), nem com o espaço urbano.

Incluo a Mantiqueira no Sertão, seguindo esta citada dissertação que lembra que, para os viajantes até o início deste século, subindo a Serra do Mar estamos no sertão (apesar da ressalva de Burton que diz “os viajantes estão sempre se aproximando do sertão e sempre descobrindo que ele fica a alguns dias de viagem”. Burton, 1977, 136).

Schettino, seguindo Deleuze e Guattari, assim define o sertão:

“um espaço que ‘se ocupa sem medir’ é (...) um espaço liso. Espaço aberto, ocupado sem ser pré-determinado e codificado. É caracterizado pela diversidade, heterogeneidade e descentralidade. Não possui um centro de referência. Portanto é um espaço variável e descontrolado, exterior ao aparato de estado. (...) Chama a um deslocamento contínuo, sem meta nem destino (...). Em toda parte onde o sertão está, nos discursos que interpretei, o espaço é liso” (1995, 12-13, grifo no original).³⁵

O espaço só é liso para quem o atravessa sem saber seus códigos e num conforto que não o leve a questionar: atravessar o trecho roseano entre Formoso (GO) e Serra das Araras (MG) de carro é possível em 4 horas; à cavalo, 2 a 3 dias; de bicicleta, como acabei fazendo, 3 dias de muito sofrimento, e muita observação e alegrias.

Mesmo sendo aquela, uma dissertação teórica, sobre discursos construídos literariamente, é-me difícil concordar. Só para citar dois escritores que versaram sobre a mesma região em que trabalhou Schettino (N de MG e GO, SO da BA), Ellis (?) e Rosa

³⁵ Também me falaram de alguém que tinha desenterrado uma cabacinha cheia de ouro e que era mesmo ouro por que “a cabacinha era dourada por dentro”.

³⁶ Se realmente o aparato do Estado é distintivo, o sertão começa quando, saindo do Atlântico, atravessa-se o calçadão de Copacabana.

(1983), no primeiro, o espaço é espaço de conflito, onde e porque as famílias se enfrentam; no segundo, o próprio espaço várias vezes levanta-se a favor ou contra aqueles que o atravessam, como no trecho indicado geograficamente no parágrafo anterior, que corresponde ao “Liso do Sussuarão”, um dos momentos mais dramáticos do livro de Rosa.

Uma definição por oposições assim feita, entre sertão e urbano, ainda remete à “Invenção da Sociedade Primitiva” de Kuper (op. cit.).

Como são modelos muito abrangentes e de grande penetração na história da disciplina e, muito coerentes internamente, qualquer crítica é complicada, a menos que tente-se sair deles. É o que tenta-se aqui, partir das observações de campo e tentar verificar sua pertinência ou não com os modelos.

Campo Redondo, é vizinho do PARNA de Itatiaia. As principais localidades com que se comunica são: as cidades de Itamonte, Itanhandu, Alagoa e Aparecida; a vila de Maromba (de Visconde de Mauá); os bairros Dois irmãos, Serra Negra, Fragária e Bento José.

Cada um destes lugares surge em um determinado tempo e com determinada “função” na vida do povoado: Maromba, ou Rio Preto, era onde os **antigos** iam procurar esposas e era passagem para Rezende, antigo local de comércio e abastecimento, atualmente é o lugar para onde se dirige a última tropa de mulas que sai de Campo Redondo; Alagoa era para cartório e Igreja (casamentos, batismos e óbitos), agora, tendo passado o cartório e a Igreja para Itamonte (também esta mudança, promovida pelo Brunão), as principais ligações são de vizinhança, não havendo um comércio regular;

Itanhandu era o outro ponto de abastecimento de Campo Redondo, junto com Rezende e Cruzeiro, agora, com o desenvolvimento de Itamonte, sua importância está mais ligada à saúde, por ter um bom hospital; já Aparecida tem significados principalmente ligados à religiosidade, embora, especificamente neste caso, a ida a esta cidade tenha características de fato total, sendo muito semelhante as romarias do Bom Jesus de Pirapora, descritas por Fernandes (1982).

Cada um destes locais é um ponto final³⁷ de uma série de caminhos que são percorridos por motivos os mais diversos em frequências variadas.

Voltamos então à questão: para pensar esta comunidade é preciso abrir suas fronteiras, pelas próprias necessidades e laços que a unem às outras circunvizinhas.

Já para tecer uma colcha de lã tem se de ir ao bairro Dois Irmãos, a duas léguas de distância, onde há "uma velhinha que tece" no tear mineiro, poderoso, de pedal, que permite fazer tecidos xadrez. É a última da região a usar este tear e "ela mesma não dá valor àquilo, trabalha num porãozinho escuro..." (Regina)

Talvez as idas a Itamonte sejam as mais orientadas por uma razão prática. E, se pensar que é a única destas cidades a que se vai regularmente de carro, é aquela para a qual menos importa a distância: o espaço são os R\$ 5,00 (US\$ 5,00) que cada morador paga àquele que lhe deu carona.

O normal é que aqueles que trabalham com comércio **desçam** uma vez por semana e, os(as) aposentados(as), uma vez por mês. O restante da população, basicamente só

³⁷ Considerando estes limites através uma conexão entre frequência das viagens e tamanho do mundo: se vários já foram ao Rio de Janeiro ou a São Paulo, isto remete aos **estados** do Rio de Janeiro e de São

desce uma vez por mês para fazer compras (arroz, sal, macarrão, açúcar, óleo de soja: produtos que não são da Serra), quando adoecem (se adoecer um filho é mais comum que a criança **desça** caompanha pela mãe), ou quando morre um parente que morava lá.

Isso não significa que as coisas sejam simples: entre as muitas aventuras de campo, encontra-se o dia em que no meio da noite fui chamado para levar uma parturiente ao hospital.

Íamos, eu, o André (futuro pai), a Ima (quase mamãe) e a Neuza (auxiliar de enfermagem), estrada esburacada afora... Quando vinham as contrações, eu diminuía a velocidade do carro, quando elas paravam, o carro voava. Lá pelas tantas, aperreados eu e André, falávamos mal do prefeito e da estrada, ele não se conteve: “esse prefeito só é bom para quem morre”.

Curioso é que, nascida a criança, apenas meia hora depois da mãe chegar no hospital, esperei um pouco, dei um presentinho para os três e voltei para casa (cerca de 4:00 da manhã). Logo cedo pude verificar a veracidade das palavras dele: havia falecido uma tia deles em Cunha e o prefeito mandara uma kombi para levar os parentes ao enterro...

Naquele dia se rezou muito, houve risadas e choros.

As redes de parentesco também em Itamonte são úteis como pontos de apoio e **pouso**, que (a) tanto são acionados pelos aposentados, quando descem para receber e, após o banco, procuram um lugar para descansar e esperar o fim do dia, quando voltam, quanto (b) por jovens que descem para passar o fim de semana e **passear** (no sentido

Paulo, cujas divisas estão a menos de 40 Km, ou a ainda a um imaginário de cidade grande (muitos não

nativo de viajar para visitar um parente) um pouco, (c) alguém que esteja com um parente doente.

Mas Itamonte, alcançada por estrada de carro tem pouca importância para nosso estudo. Voltemos então à Serra.

Esta estrada só tem 25 anos, antes Itamonte era passagem para Itanhandu (à qual, até 20 anos atrás, pertencia Alagoa), o caminho era pelo Bento José, bairro que surgiu, como a Berta e a Serraria, a partir de famílias que deixaram Campo Redondo para ficar mais próximo aos seus sítios, como é o seu Eurico, irmão do Zé Nequinho e tio do Dito e Jairo.

O espaço aqui não é liso só por que tem montanha, não. Tomando este caminho para o Bento José como exemplo, cada curva tem algo que marca uma história: uma cerca do sítio do Nego; uma vala que dividia uma fazenda da época dos escravos, antes do advento do arame farpado; a porteira do "retiro dos Costa", família que foi dona de toda aquela serra entre Campo Redondo e Bento José e, cujos herdeiros tentaram, faz alguns anos, desapropriar Campo Redondo; uma pequena clareira, restos da casa da parteira que tirou todos que hoje têm mais de 30 anos das barrigas de suas mães.

Fato é que, depois de aberta a estrada de carro, que facilitou muito o escoamento e o aporte de produtos, o comércio de tropas declinou até quase acabar. A única tropa que continua, percorre uma parte do caminho que outra tropa famosa percorria, a do Seu Joaquim Barbosa, hoje setuagenário e variando um pouco, mas um dos melhores narradores do bairro e chefe de uma das famílias fortes.

sabem apontar para que lado se vai para uma e outra cidade)



Em seu tempo, a tropa tocava para Rezende, pousando na Capelinha do Bairro Branco, fazenda onde se faz "a melhor cachaça da região".

No seu caminho passava pela casa do Pedro Fragaria, que é a casa onde morou o pai do Velho da Vargem (a primeira casa da região). Depois subia a Serra e entrava no PARNA de Itatiaia (Criado em 1937, mas que só recentemente foi demarcado, embora as desapropriações ainda não tenham sido feitas). Atravessava o Morro Cavado, onde, mais de um século antes os "jesuitas cavucavam ouro". Baixava para Maromba, antes conhecida por Rio Preto, de onde vieram várias das esposas de seu antepassados, entre elas, a mulher do Velho da Vargem. Pousava na Capelinha do Barro Branco, onde já se fazia famosa cachaça. De lá, o caminho descia pela estrada que corta a reserva da AMAN (Academia Militar das Agulhas Negras), até Rezende.

Aqui quero fazer algumas reflexões sobre estes espaços que são cruzados pelas trilhas. Muito do que aqui está escrito está tentando desconstruir a ilusão de natureza sem marcas, ou indiferenciada, que, tanto aparece nos discursos sobre o sertão, quanto nos discursos ambientalistas, nos quais a natureza às vezes aparece intocada, Éden reconquistado que deve ser preservado inclusive daquelas populações que tradicionalmente ali habitaram.

Depois que os olhos se habitam a "ler" a paisagem, esta surge quase com a mesma magia que Barthes (1980) via na foto de um condenado à morte e que sintetizou na expressão "aquilo é-foi".

No espaço, atos humanos realizados em várias datas ficaram marcados: as valas dos escravos, uma cruz, ou um pequeno pomar confundido com a floresta, acerca da casa que não mais há.

É possível encompridar aqui as descrições, acrescentando mais e mais detalhes - como o palimpsesto que é a descoberta dos alicerces de uma tapera pelo arado de boi - mas o ponto que deve-se guardar aqui é que é possível uma leitura indéxica destes espaços que muito elucida a desconfiança com a política e órgãos do governo, como por exemplo o IBAMA. Afinal, lá nas Agulhas Negras era que a família do Jairo criava gado, era seu sítio.

Só isto já justificaria essas perambulações pela Serra: devido à própria forma como é passado o conhecimento sobre a região (de memória), às vezes, a única forma de resgatar o passado é tentando associar tempos a lugares.

Caso tivesse centrado o texto só nos discursos recolhidos de meus nativos em Campo Redondo, veria-me como o antropólogo que pesquisando na África, afirmou uma vez que cada velho que morria era uma biblioteca que pegava fogo: porque o que é lembrado depende do que está sendo vivido (e no meu caso, o que compreendo depende do que posso contextualizar)

A memória sobre Campo Redondo está espalhada por toda a região, aonde quer que um Fonseca tenha arado terra ou criado porcos. Aonde quer que eles tenham navegado com suas tropas...e é seguindo meus nativos que por sua vez seguiram suas mulas que esta contextualização se fez.

Falta agora, depois de localizar o tempo social no espaço (também social) que lhe serve de palco, mostrar como estes atores interagem entre si e com o espaço.

É o tema do próximo capítulo.

“Tudo se mistura”: as trocas

Até agora a descrição deixou uma série bastante grande de portas abertas. Quero tentar fechar algumas. Acredito que a pesquisa de campo traz implícitas questões relativas às trocas, e creio que será a partir destas últimas que este texto por fim se conformará com alguma estrutura.

Talvez as primeiras trocas que necessitem ser tratadas sejam as verbais, porque, se “o significado é público” (Geertz, 1989), deve-se lembrar, que no caminho que a mensagem percorre - do significado na mente do emissor, sua codificação e decodificação pelo receptor³⁸ - o risco de ser mal entendido não é tão remoto. Ou melhor falando, para lembrar a crítica de Sahlins a Geertz:

“Se a cultura for, como querem os antropólogos, uma ordem de significação, mesmo assim os significados são postos em risco na ação. São postos em risco, por exemplo, por referência às coisas” (Sahlins, 1990,9).

Pode-se dizer que o paradoxo está em que, se “o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano” (Geertz,1989,24), para Sahlins:

“Agindo a partir de perspectivas diferentes e com poderes sociais diversos para a objetivação de suas interpretações, as pessoas chegam a diferentes conclusões e as sociedades elaboram os consensos, cada qual à sua maneira” (Sahlins, idem,10)

Não é uma idéia nova, é uma decorrência crítica da visão estruturalista da antropologia como uma via de mão dupla, na qual, quando compreendia-se algo numa outra cultura, descobria-se algo que estava inconsciente na nossa.

Esta visão, que aliás é-me bastante sedutora, peca pela “aparência de transparência”, ao desconsiderar as diferenças de poder entre nativos e antropólogos³⁹. A contrapartida disto é que fica cada vez mais claro que, em etnografia, só se consegue os dados que os nativos permitem conhecer, o que é também, a contrapartida do fato de que só se compreende o que é possível trazer aos nossos horizontes: o que L.R. Cardoso de Oliveira chamou de “áreas de intercessão”, um outro nome para “encontro etnográfico”.

É velha já a questão de que muitas vezes “a tarefa mais difícil do trabalho experimental antropológico é determinar os significados de umas poucas palavras chaves, de cuja compreensão depende o êxito de todo o estudo” (Evans-Pritchard, 1957 [1950], 70). Aquelas a partir das quais, para Evans-Pritchard, é possível uma tradução cultural, aquelas a partir das quais pode-se tentar traduzir uma cultura, que compreende fatos de outras ordens (gestual, e material, além de lingüísticos), nos termos de sua própria cultura. Além disto, para o mesmo autor, é necessário um “certo tipo de caráter”: conseguir suportar isolamentos e, o que é mais importante, “a capacidade de pensar e sentir alternativamente, como selvagem e como europeu” (Idem, *ibidem*, 72). Este ponto de vista foi também ilustrado, no IV apêndice de seu livro sobre os Azande, onde ele revela:

“Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de me deixar guiar por eles. Não me interessava especialmente por vacas quando fui aos Nuer, mas os Nuer se interessavam, então tive aos poucos que me interessar por gado.” (Idem, 1976, 300-301)

³⁸ Isso sem falar no tremendo problema que é a relação com o referente, e que constitui um dos nós da teoria da interpretação (ver Ricoeur, 1987).

³⁹ Talvez seja possível dizer que boa parte do barulho gerado pelo livro *Orientalismo*, de Said, tenha seu fundamento em mostrar esta falsa consciência.

Ninguém melhor que ele também para nos mostrar que nem sempre é fácil o acesso aos informantes ou às informações. Tendo realizado uma pesquisa quase heróica em um povo que encontrava-se em guerra com a Inglaterra, na qual, há um famoso diálogo explicativo das agruras e "nuerosis" de campo (Idem, 1978 [1940], 18), ninguém melhor que ele também para nos dizer que é possível, já que esta obra tornou-se tão clássica (Os Nuer), muito embora, possivelmente aquela pesquisa tenha consumido mais tabaco (trocado por informações) que outras.

Para este trabalho há nos trechos citados várias possibilidades de entrada: 1º, há no trabalho de campo uma troca de informações, em 2º lugar, coisas díspares são trocadas (tabaco por informações sobre *cieng*), em 3º lugar, fatos de várias ordens (e a própria língua dos nativos) trocam de registro, para a língua do antropólogo, o que se dá do 4º modo, pela alternância interna a este último de dois modos de pensar, em duas culturas diferentes.

Não sendo de Campo Redondo e, não exercendo uma atividade produtiva que me ligasse a eles, era sempre um exercício de funambulismo posicionar-se para conseguir o que necessitava: informação e comida.

A constante troca de elementos díspares que isso acarreta talvez devesse ser melhor explorada em trabalhos antropológicos, para realmente alargar estes horizontes onde for possível. Analisando um fato que foi recorrente, a troca de informações por caronas, dá para pensar em quão tortuosos são estes caminhos: interessavam-me informações sobre as trilhas e estradas, a eles, ir ou vir à cidade. Informações, sentidos referidos a coisas, caminhos, que para eles são testemunhas de eventos, de brigas e

paixões. Embora, naquele momento, tudo isso estivesse subsumido na necessidade de fazer compras na cidade, estas histórias eram evocadas por minhas insistentes perguntas... A malha de trocas ambulante gerada, embora com interesses diversos, trazia ganhos a ambos⁴⁰.

Dentro do carro, saindo de Campo Redondo, na primeira virada de Serra, o Dito apontava a linha pouco marcada da antiga estrada de tropas para Alagoa, na qual ele até hoje navega quando vai à Alagoa ver seu cunhado.

Em situação semelhante Seu Joaquim contava onde ele começara a abrir a estrada nova, a primeira que lá chegou para carros:

“Naquele tempo eu quase quebrei, só não quebrei porque a Fanchona [sítio dele, com cerca de 60 alqueires] tinha muito pinhal e eu vendi as madeiras tudo. Era uma aventura muito bruta!” (Seu Joaquim).

Também eram momentos em que era fácil exercer a antropológica função de especular, de “abelhudo”, e inquirir sobre o caráter das pessoas com quem convivia, ao mesmo tempo que eles também ganhavam este espaço

São todas estas, trocas, do antropólogo com os nativos que no meu caso, geraram, tanto a preocupação em delimitar algumas categorias de pessoas e lugares e tempo, como o problema - que nunca consegui sanar - relativo às recorrentes perguntas “quê você tá fazendo aqui?” e sobre qual era “meu trabalho”, já que, igual aos moradores de Catuçaba, estudados por Brandão, trabalho se refere à terra.

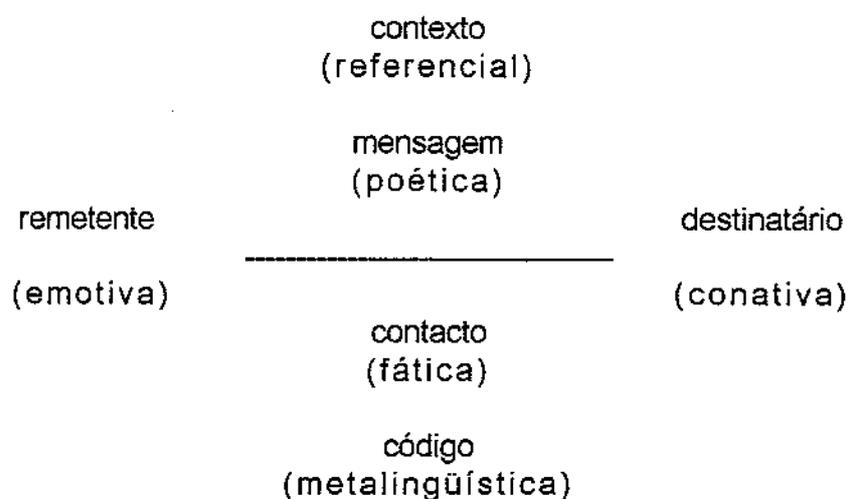
Embora pareça-me que nunca, nenhuma das explicações que dei tenha sido bem compreendida ou aceita (afinal de contas, dizer que meu trabalho constava de uma

⁴⁰ Claro que, quando deixavam-me três ou quatro horas esperando, não havia como não pensar nos

pesquisa, para a universidade, sobre Campo Redondo, feria em quase tudo a definição local de trabalho, abordada no primeiro capítulo), as trocas de favores, como as eventuais caronas e esperas acabaram por contrabalançar a desconfiança.

Talvez seja interessante explicar em separado as trocas verbais. As tensões relativas aos diálogos ficam mais claras ao explicitar-se o que está em jogo aí.

Para pensar apenas nos discursos, pode-se partir do modelo da estrutura destes que Jakobson criou, formado por seis fatores constitutivos, que definem seis funções da linguagem (cada uma centrada num destes elementos) e, que pode ser diagramado da seguinte maneira:



(Modificado de Jakobson,1991)

Neste esquema, a função emotiva é centrada na primeira pessoa; a função conativa, no destinatário (2ª pessoa) e, a referencial, na 3ª, de quem se fala. A intenção de manter o contato, e a comunicação, é fática; os diálogos que criam equações A=B, função

metalingüística e, a que mais interessa a Jakobson, a poética é centrada na mensagem, quando esta última com forma e conteúdo entrelaçados são o centro do discurso.

Em 1º lugar, já foi dito que há na pesquisa de campo uma troca de informações, mas, se em ciência, pretende-se apenas trabalhar com a função referencial, marcada pela terceira pessoa da qual se fala, em pesquisa de campo as coisas funcionam de maneira diferente, como aliás, lembra Jakobson, realmente ocorre. Por exemplo, em relação à função poética:

“as particularidades dos diversos gêneros poéticos implicam uma participação, em ordem hierárquica variável, das outras funções verbais a par da função poética dominante. A poesia épica, centrada na terceira pessoa, põe intensamente em destaque a função referencial da linguagem; a lírica, orientada para a primeira pessoa, está intimamente vinculada à função emotiva; a poesia da segunda pessoa está imbuída de função conativa e é ou súplice ou exortativa, dependendo de a primeira pessoa estar subordinada à segunda ou esta à primeira” (1991,129).

Para que haja um diálogo, é necessário que ambas as partes estejam interessadas, e varia bastante o empenho que cada um coloca na conversa. Quando o interesse do antropólogo é centrado na função referencial, perguntando sobre algo naquele contexto, perguntas do tipo “que é isto?”, levam a respostas metalingüísticas “isto é aquilo”, como as perguntas feitas sobre categorias específicas (**bruto, especula...**). Mas estes diálogos “ping-pong”, com proposições muitas vezes diretas, lembram o conselho que teve Evans-Pritchard antes de ir a campo: “nunca converse mais de vinte minutos com um nativo, se ao fim deste tempo você não estiver cansado, ele estará” (1976, 298 e 299). Ou, nos termos em que está sendo colocada a discussão, passa-se rapidamente da metalinguagem à função fática, aquelas “fórmulas ritualizadas,[...] cujo único propósito é prolongar a

comunicação" (Jakobson, *ibidem*, 126) e, se ambos estiverem cansados, rapidamente vem o silêncio.

Mas, este "tenteado" denotativo cessa quando se encontra um destes focos de interesse a que Evans-Pritchard refere-se, como quando se coloca em questão o **tempo dos antigos**... aí, o prazer de narrar — de encadear seqüências de acontecimentos e explicar como e porque é assim o mundo — permite procurar "carne e sangue".

O **tempo dos antigos** é uma daquelas expressões chaves às quais Evans-Pritchard refere-se e, às quais, tantos significados são dados pelos nativos e tantas categorias antropológicas amalgama:

"No **tempo dos antigos** havia fartura"

"No **tempo dos antigos** os homens lavavam a roupa"

"No **tempo dos antigos**, Pedro andava com Jesus"

"No **tempo dos antigos** chegaram aqui os primeiros"

Tentei no 1º capítulo esboçar como é possível analisar esta categoria temporal (mito, história, estória, contos de fadas/ **causo**, **mentira** e **verdade**), que aqui foi lembrada por ter permitido este diálogo. E isso foi possível por que de alguma maneira eles ajudaram a deixar explícito que, embora tanto eu quanto eles estivéssemos conversando em português, as diferenças de ênfases em focos diversos, gerados por diferenças nos sistemas simbólicos e cosmológicos das comunidades de origem dos falantes, criaram uma quantidade consideravelmente grande de pontos obscuros. A fórmula "tradutor: traidor" é tão verdadeira aqui, quanto na brincadeira de que *cheese* não é *fromage*.

O que traz de volta o “referente” da lingüística, ou, mais concretamente, “as coisas” de Sahlins, das quais deve-se compartilhar os significados, o que só ocorre se o contexto - e sistema simbólico - é também compartilhado.

Existe um exemplo engraçado de campo: um dia em que o Jairo, rindo, falou que o Wilson era um **coitado**. Levou um tempo até que eu conseguisse entender: “para ele não tem tempo ruim, tá sempre rindo” (Jairo). E era isso, em Campo Redondo, o **coitado** é uma pessoa alegre.

Entre eles, o conhecimento dos códigos permite que as trocas em geral sejam muito mais ágeis.

Vozes muito baixas, palavras cortadas, frases curtas. As informações são passadas adiante, quase como naquele ditado: “para bom entendedor, meia palavra”:

Jairo: “que foi aquele barulho ontem?”

Claudinei: “aquele cachorro [da Lena Carioca] correu atrás das vacas [do Claudinei, no retiro]. Os peitos [das vacas] tá tudo cortado [do arame farpado]”⁴¹.

Há uma velocidade de comunicação que só aqueles que Geertz - seguindo Schutz - chama de “consócios”, conseguem:

“São aqueles indivíduos que se encontram realmente, pessoas que se encontram umas com as outras em qualquer lugar no curso da vida cotidiana [...] Eles estão ‘envolvidos na biografia um do outro’, pelo menos em caráter mínimo; eles ‘envelhecem juntos’” (1989,230. Grifos no original)

Aliás, em um lugar onde a circulação de dinheiro é limitada, assim como o aporte de manufaturados diacríticos da “modernidade”⁴², a necessidade de saber onde encontrar o

⁴¹ Entre colchetes [] estão os restos das frases que estavam subentendidas no diálogo: ali estava sendo cogitada a morte do tal cachorro, mas isso era assunto deles

⁴² Refiro-me àqueles bens das propagandas do “moderno”, este moderno tardio que caracterizou o discurso neo-liberal do ex-presidente Collor: CDs, Vídeo-cassetes e carros de luxo. Estes bens não sobem a

quê, é redobrada. É como muito do que é necessário ao andamento da vida já se sabe com quem conseguir, deve-se então arrumar uma forma de acessar. Um exemplo rápido foi presenciado em um dia que fui ajudar o Jairo a consertar uma porteira: para isso movimentaram-se quatro casas, o Jairo comprou a madeira do Mineiro, os formões eram de seu irmão, o Dito, e os pregos foram conseguidos com o Osvaldo, cunhado.

A possibilidade de acesso é quase que obrigatória enquanto contrato: se o filho do Tião vai casar e, é necessário construir a casa dele e, o Tião já viu no seu terreno um pinheiro bom para fazer as vigas, claro que o seu irmão, o Mineiro vai ajudá-lo a serrar o tronco e, claro também, que quem tiver uma serra, vai emprestar, por que nesse lugar, que tanto lembra Macondo⁴³, os intrincados caminhos do "sangue" fazem mover as coisas em proveito das pessoas.

Ao "sangue", outro elemento imediatamente se plasma: a *honra*. Estes dois estão por trás da característica que para muitos (ouvi isto da boca da Neiva, do Tião, do Joaquim, do Jairo, entre outros) é a característica distintiva de Campo Redondo frente aos outros bairros: a *união*, um destino comum é auto-atribuído, porque as trocas feitas entre eles não ferem, em seus discursos, seus códigos de etiqueta. Ao contrário dos outros bairros, que são caracterizados com algumas daquelas categorias de pessoas, das quais a mais recorrente é o **bruto**:

"O pessoal lá do Mirantão são muito **brutos**. A gente ia jogar futebol, lá, tinha gente que jogava armado." (Dário)

serra, não só por uma questão de dinheiro, mas também por que não fazem sentido (vá tentar enfrentar a estrada para Campo Redondo de Porsche). O que não significa desdém para bens "modernos" como um todo: é um complemento de quase metade das casas uma antena parabólica.

⁴³

Cf. Marquez, G.G. *Cem Anos de Solidão*

[sobre os escravos] “Quando houve a libertação eles ganharam 200 alqueires lá na Fragária. Era terra prá burro... Mas, o pessoal, muito brutos, o pessoal trocava terra por carne de porco com eles. Até que acabou-se a terra tudo, e eles foram embora.”(Seu Joaquim)

Percebe-se que as boas trocas, cordiais e contratuais, são as que ocorrem entre eles. Porém, este “entre eles”, não significa “dentro das fronteiras físicas” de Campo Redondo, mas sim, dentro das fronteiras discursivamente “sangüíneas” do bairro, isto é, estas alastram-se pelos bairros e cidades vizinhas, mas nas figuras dos **parentes**, não de um morador qualquer. Como volta e meia dizia Seu Dito: “**passar** [=viajar] é visitar parente”.

Um outro exemplo pode ser retirado de um dos **teatrinhos** das crianças: o “Circo do Cosmos”. Nesta peça, o personagem central é uma menina que foge com um circo e anos depois retorna como apresentadora deste e, ao reencontrar seus parentes, narra as aventuras pelas cidades e bairros pelos quais passara com o circo: Itamonte, Fragária, Alagoa, Mauá, Mirantão, Aparecida, Aiuruoca, Rezende, Cruzeiro, Cunha...

Estes nomes de lugares, assim como as atrações do circo (mágicos, borboletas, animais amestrados - burros, cavalos e, até um elefante) foram todos escolhidos e protagonizados pelas crianças da escola. Como chamou a atenção a Lena (professora que lançou a idéia do circo):

“Quando eu comecei a colocar os nomes no quadro, eles me pareciam sem sentido, cada um para um lado... Mas, quando eu tracei uma linha unindo eles, os nomes fizeram sentido: é até onde cada um já foi com os pais, aonde têm parentes, são os limites do mundo deles”.

Campo redondo, na figura de uma menina, viajava para ver o mundo, nele encontrava novamente Campo Redondo e a este retornava.

Mas, estes limites geográficos estão também na fronteira da vida, se pode-se dizer assim, entre o que é e o que deve ser no trato respeitoso com os outros⁴⁴. Dá os limites do que deve ser trocado preferencialmente com quem.

Podemos passar agora a pensar como isso ocorre.

O pundo para Bourdieu é o motor de todo e qualquer sistema de trocas (ele está tratando do Magreb, mas a idéia é pertinente aqui, embora menos "sangüinária"), de palavras a presentes, de mulheres a tiros.

No bairro em questão há alguns sistemas de trocas que têm a curiosidade de, por seu enraizamento no tempo, serem bons para pensar através **tempo dos antigos**. Um deles, o dos pedaços de porco, é particularmente curioso pela quantidade de relações que engloba.

Quando alguém mata um capado, dá pedaços deste para quatro casas⁴⁵, que por sua vez, retribuem com um pedaço igual quando chega sua vez de matar um porco (normalmente cada casa mata um capado por ano). Estas casas estão ligadas por laços de consangüinidade, afinidade e compadrio.

Quando o Jairo mata um porco⁴⁶, ele, depois que o bicho estrebuchou, sapeca o porco com palha de pinhão, e o abre longitudinalmente, retirando as vísceras e separando

⁴⁴ Embora pensado para um fenômeno de outra ordem, não posso deixar de pensar na "Gesta de Asdival" de Lévi-Strauss (1976) onde ele compara a diminuição da força das oposições presentes no mito de Asdival, à diminuição da presença das forças contraditórias que o mito retratava em sociedades limítrofes àquela onde o mito era mais forte.

⁴⁵ Mesmo que este número seja maior, é reportado como quatro. Casa, neste sentido parece referir-se ao patriarca (ou talvez, por ser um circuito organizado pelas mulheres, à matriarca), ao chefe da família, como se o filho de certa forma herdasse o compromisso do porco do pai.

⁴⁶ Matar, tem dupla significação: uma coisa é o que ocorre objetivamente com o porco, alguém enfia-lhe uma faca na axila, perfura-lhe o coração e ele morre; outra coisa são as relações que as pessoas criam entre si através dos pedaços de porco. Nem sempre quem mata o porco no segundo sentido é o mesmo que mata no primeiro sentido. Coincidentemente, aqui, o Jairo acumulou as duas funções, por que, nas palavras do

as duas metades da carcaça. Neste momento, acaba a parte masculina do processo e as mulheres tomam seus lugares. No caso, quem está lá é: a Maria Rita (esposa) e uma irmã e a mãe e, a Maria Helena, cunhada. Elas descarnarão o porco, e queimarão o torresmo para tirar banha. Todas elas ganharão pedaços (não tanto por estarem lá, na verdade é o contrário: estão lá por que vão ganhar), são representantes das pessoas às quais é reportado o direito e o dever de trocar estes pedaços como está estipulado no **costume dos antigos**.

A referência teórica aqui é ao que Mauss (1974a) chamou de "sistema de prestações totais":

"Trata-se, antes de tudo, de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente". (45)

Trocas não são sempre nem igualitárias nem entre iguais, mas unem, em pares ou grupos mais complexos, indivíduos, famílias, comunidades, natureza e história⁴⁷:

"No fundo, são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca". (71)

Oswaldo, "ele não tem pena, quando a pessoa tem pena, o coração do porco sai da frente da faca e ele demora a morrer".

⁴⁷ Particularmente sobre estes últimos pontos, devo frisar que tempo e espaço entram no fluxo dos dons: é normal (e em certas ocasiões constitutivo da relação) o contra-dom demorar-se ao dom. Mauss cita Boas: "Os que recebem os presentes nesta festa, recebem-nos como empréstimos que utilizam em seus empreendimentos presentes, porém, após um intervalo de alguns anos, devem retribuí-los com juro ao doador ou a seu herdeiro. Assim o *potlach* termina por ser considerado pelos indígenas como um meio de assegurar o bem estar de seus filhos caso estes fiquem orfãos ainda jovens" (Boas, 1898, 54-55. Apud. Mauss, op. cit., 97, nota 131. Malinowski (1984) citou expedições onde levava-se *vaygu'a* que apenas eram pagos em uma futura expedição por parte daqueles que foram visitados.

Para Mauss, a *honra* está no cume desta demora. Este fato ficou à margem nas décadas de império da sincronicidade e, tornou a ser abordado, por Bourdieu (1995), que levou-o às últimas conseqüências.

Semelhante ao proposto em clássicos fundadores da disciplina como - os citados - *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* de Malinowski e *O Ensaio Sobre a Dádiva* de Mauss, nos quais, dentro dos limites dos circuitos descritos, menos que questões econômicas ou de mercado, trata-se de pensar formas de contratos sociais, sociabilidade e moralidade, compartilhamento de códigos, negociação de técnicas e conhecimentos, criação e resolução de conflitos.

Continuando a tomar o Jairo como exemplo, ele dá pedaços à sua sogra, D. Terezinha (costela), à comadre Neiva, representada por seu pai (e dono da casa) Seu Joaquim (pernil), Agnelo, tio materno (lombo) e "cumpadre" e, irmão, Dito (mão).

Ocorre aqui algo muito raro na teoria antropológica relativa às trocas: os presentes são iguais⁴⁸, sempre, na ida e na volta, exceto no que diz respeito ao intervalo para a devolução! Isto é praticamente impensável em outras populações que se tornaram clássicas em termos de trocas, vide os esquimós de Mauss, os bérberes de Bourdieu e, os trobriandeses de Malinowski na grande maioria de suas trocas, apesar da exceção já citada. Aliás, tanto para os esquimós, quanto para os bérberes, receber um presente igual ao ofertado significa o rompimento do laço de trocas e ainda ser insultado.

⁴⁸ A única exceção que conheço refere-se, dentro dos sistemas de trocas trobriandeses, a um caso realmente específico. Lefort cita uma frase de Malinowski que parece contradizer o que falei acima: nos dias de grandes festivais "que coisas que adquirimos e demos nos voltam no mesmo dia, *idênticas*" (Malinowski, 1923, 190. apud Lefort, 1979, 24. Grifo meu). Infelizmente não me foi possível ler como está tal frase no original e, não consegui localizá-la na tradução brasileira. Porém, no cap VI, referente às trocas, Malinowski fala rapidamente de uma transação deste tipo: "não pode existir equivalência mais perfeita entre presente e contrapresente do que quando A dá um objeto a B e, no mesmo dia, B retribui o presente com o mesmo objeto. Em determinado estágio das cerimônias mortuárias, um presente deste tipo é dado e recebido de volta por um dos parentes do morto e pelos irmãos da viúva." (1984, 143). Como ele nos mostra as relações que estes parentes do morto têm entre si, fica aparente a especificidade ritual desta troca "totalmente igualitária", onde o que parece acontecer é a coincidência de duas prestações às quais o morto tinha direito e que naquele momento encontram-se, em direções opostas.

Mesmo na região da Serra da Mantiqueira, em outros lugares em que pode-se observar a troca de pedaços de porco, estas se passam de maneira diferente. Trabalhando em Joanópolis, Rolim e Rahal observaram um fato semelhante, onde, como aqui o parentesco entre as mulheres era mais enfatizado na distribuição dos nacos (lá também são elas que desmembram o porco), com a diferença fundamental de serem elas também que escolhem os pedaços e destinam os melhores a seus parentes em detrimento aos dos maridos (Rahal e Rolim, obs. pessoal), ao contrário daqui em que se cristalizam no "costume dos antigos".

É uma seqüência altamente padronizada à qual não basta a explicação nativa calcada na razão prática de que "assim todo mundo tem um pouco de carne o ano todo". Isto não explica o por quê de serem os mesmos pedaços para as mesmas pessoas.

O próprio fato de serem os mesmos pedaços impede o desafio que cada dom carrega em si no Marrocos, lugar onde a sapiência reside em usar da melhor maneira possível o intervalo entre dom e contra-dom (Cf. Bourdieu, 1995, pp 67 e ss.) e impede a recorrente questão do contra-dom ter de ser superior ao dom.

A interpretação que dou ao fato é que os pedaços de porco apontam, diretamente para os laços. Sejam adscritos ou escolhidos, uma vez selados devem permanecer para sempre iguais e indiscutíveis. É para além da fórmula maussiana "amigos criam presentes, como presentes criam amigos". Os porcos são lembretes, quase a significação literal do termo símbolo, "caco de cerâmica" (*symbolon*), onde aquele que jantava em uma casa ganhava um caco do prato, que deveria retribuir com outro jantar e outro caco.

Nesta comunidade relativamente endogâmica, há tal superposição de relações que esta forma quase cristalizada de trocas acaba sendo uma forma de desviar os olhos das possibilidades internas de desintegração, que sempre existem. Por paradoxal que seja, é um sistema que privilegia nos laços o culto ao passado por sobre a performance, sempre mutante. Isto sem perder de vista seu ditado de todo dia, que vai em direção a um difícil mas inexorável futuro: "vou pelejando". A vida luta sempre com o presente, tendo um olho no futuro⁴⁹.

Para tratar disto, é interessante fazer uma refutação de Lefort, pelo menos para esta comunidade. Para este último autor, Mauss teria sido "embruxado" pelos Maori, e ao não questionar a categoria nativa do "hau", acaba por criar uma teoria da "mistura universal". Para Lefort deve-se desconfiar da teoria nativa, tirar este caráter anímico da troca, e repensá-la como "humana":

"Basta por enquanto estabelecer que existe na troca um ato que *separa* os homens e os coloca frente a frente"(Lefort,1979,31. Grifo meu)

Lefort pensa na troca como um ato, o que é coerente, mas parece complicado supor que o objetivo deste ato seja "a afirmação das individualidades", reduzindo toda troca a um conflito (com uma regra implícita: ter de devolver) e, a uma oscilação de dominância de egos, como afirma sua fórmula "*Não se dá para receber; dá-se para que o outro dê*" (idem,31. Grifo no original).

⁴⁹ É possível fazer um contraste entre o provérbio francês, "eu me defendo", que, no presente, mostra-se quase cristalizado.

Há um primeiro ponto criticável aqui, que é atribuir a todas as sociedades um produto genuinamente ocidental: o indivíduo moral⁵⁰. Mas, há um segundo ponto mais sutil, que se liga a este último e onde podemos questioná-lo, que é a sua equação final: na troca, o homem enfrenta e distingue-se de outros homens da mesma maneira que distingue-se da natureza⁵¹. Separar a cultura da natureza, e dar primazia à primeira como categoria *explicativa* do que é ser humano, faz parte do pensamento antropológico, pelo menos desde Boas. Porém reificar esta separação, como se fosse *constituente* de toda vida humana e, transformá-la em confronto, também é produto único da ideologia ocidental⁵².

Há nas trocas internas a Campo Redondo, justamente o contrário: uma tentativa de passar por cima deste conflito. O tema da mistura universal está em marcha tanto lá quanto em Bali, só que ao contrário: enquanto temos de Bali a famosa frase de que “é apenas na aparência que os galos brigam aí - na verdade, são os homens que lutam” (Geertz, 1989,283); em Campo Redondo os pedaços de porco lembram um compromisso. “É o **costume dos antigos**”, por sobre eventos como as brigas “por bebida” ou por apropriações de propriedades.

Estas trocas de alimentos com destinatário certo são também, uma barganha contra o tempo, a tendência à entropia que decorre não só do aumento populacional que contrasta com a quantidade limitada de terras (que inclusive diminuíram bastante com a

⁵⁰ A crítica a esta exportação do indivíduo moral é extensa. Vale lembrar aqui Dumont (1985 e 1992) e Sahlins (1979)

⁵¹ Aliás, diga-se de passagem, o último parágrafo do texto de Lefort (35) é exemplar de como uma discussão que está sendo bem conduzida descamba para o mito de origem.

⁵² Ver Thomas - 1989 - *O homem e o mundo natural*.

demarcação do PARNA de Itatiaia e da Reserva do Bico do Papagaio)⁵³. Mas também é uma barganha com o tempo que passa e traz pela estrada, principalmente, as possibilidades desagregadoras que já eram imaginadas via televisão e pelo conhecimento que eles têm de bairros que se modificaram muito rápido pelo turismo (Maromba e Mauá principalmente, Mirantão, menos), nos quais um processo de fragmentação fortíssimo impelido pelo turismo tem gerado um movimento de expulsão dos moradores.

Descrito o circuito de trocas mais circunscrito, passo agora a pensar as trocas externas. Pois, todos os outros circuitos são feitos em articulação com os bairros e cidades do entorno. Por exemplo, conversando com o Bení sobre a lâ:

“Antigamente, Roberto aqui tinha tear. Minha sogra, ela tecia para toda esta região. Depois ficou com a filha dela...”

Eu: “Que houve com o tear?”

Beni: “Ainda existe, mas tá todo desmontado, todo quebrado e ninguém mais sabe usar”.

Informando-me depois com a Lena, ela afirmou que o problema é outro, da ordem do segredo:

“A velha quer **passar** só para a filha, que não se interessa.”

“Criou-se um mito, que é difícil usar aquele tear, que é de pedal, e é mais poderoso que este que eu uso [a Lena, trouxe um tear pequeno quando veio morar em Campo Redondo], e tem que ter peso na perna para usar...e aquilo foi ficando grande.”

⁵³ Um pequeno drama que estava desenrolando-se, à época que fiz pesquisa pode ser elucidativo de como as trocas podem subverter conflitos: o Jairo e o Claudinei são primos e vizinhos e, tem um rapaz que mora na outra extremidade de Campo Redondo que tinha assassinado outro, numa briga de bar.

Todos os quatro envolvidos na questão são parentes mas, enquanto o Claudinei diz que “ele não passa por aqui”, o seu Jairo ri e continua a levar, todo dia, leite para vender para o Zé Pinhalzinho, pai do rapaz que matara o primo: “é quem me paga melhor” e, como será mostrado adiante, quando das idas a Maromba, nenhuma compra ou venda entre os moradores da Serra é apenas comercial.

Agora, enquanto todas as mulheres do Bairro cardam, tingem e fiam - num sistema que elas chamam de *troca de serviços*, onde, cada dia, em grupos de 5 a 8, cardam e fiam toda a lã de "uma casa"⁵⁴ - na hora de tecer, duas coisas podem ocorrer:

A Lena ensinou três "meninas" (a mais nova tem 20 anos) a tecer em seu tear, as nossas conhecidas dos teatrinhos e mais a Marcinha. Estas e, a própria Lena podem tecer as cobertas, mas as moradoras preferem ir levar, sempre em duplas, no mínimo, a lã no "Dois Irmãos", na fiadeira de quem já falei

Este circuito é o mais próximo ao circuito dos pedaços de porco no tocante à circunscrição: é quase todo feito dentro de Campo Redondo e deste se sai apenas ao bairro vizinho. A diferença maior deste com o outro descrito é que o produto final se destina à venda, o que é curioso por ser um circuito totalmente feminino, mas que por isso mesmo, tem um gargalo: contrariamente ao outro produto que é produzido para venda no bairro (o queijo, do qual trataremos a seguir), não se pode sair para vender fora dos limites de Campo Redondo. De forma que uma manta, cujo preço varia de R\$ 60,00 a 100,00 (US\$ 60,00 a 100,00 aprox.) é difícil de ser vendida, a não ser em casos especiais, de pessoas que têm "clientes" de fora do bairro que sobem a Serra especialmente para comprar mantas e revendê-las, principalmente em São Paulo⁵⁵.

Por contraste, convido a ir à cidade mais próxima, Itamonte, para acompanhar trocas que, contrariamente às citadas anteriormente, primam pelo lado econômico.

⁵⁴ **troca de serviços**, por isso: quem ajuda hoje a dona da casa é ajudada em seguida. Assim, cada dia uma mulher está cardando e fiando na casa de cada uma de suas **companheiras**, em retribuição ao auxílio que elas prestaram.

⁵⁵ Nos últimos anos surgiu ainda a possibilidade de alguns **paulistas** fornecerem a matéria prima (lã ou seda) e pagarem pelo serviço de cardar e fiar. Até pouco tempo antes da minha chegada no Bairro, havia um

Nesta cidade, as relações de troca são curiosas, mas difíceis de apreender. Entre os moradores de Campo Redondo que desceram simultaneamente, várias coisas são tratadas ao mesmo tempo: carona de volta, quem pode levar que parte das compras, se não tem espaço para todos nos carros que sobem superlotados, quem fica e quem vai... No trato com os comerciantes locais, o idioma é outro, pegar e pagar e fim. Inclusive o modo de falar é outro: mais pausado, com boca e sonoridade mais aberta, falando para fora, para fora de Campo Redondo, e das relações e códigos de lá.

Na verdade é ainda diferente o tom de voz se meu nativo vende ou compra: ganha mais quem melhor chora. Pois, diferente do que ocorre dentro de Campo Redondo, aqui pode-se e deve-se pechinchar⁵⁶.

Antes da estrada de carro ser aberta, Itamonte era menos importante economicamente para o bairro em questão que a próxima cidade, Itanhandu, onde passava o trem e, o caminho, pelo Bento José era por onde navegava a principal tropa da região, a do Zé Nequinho, com até 30 mulas que, a serviço da "Casa Fonseca" de propriedade do Brunão, levava para esta cidade os produtos de Campo Redondo, mantas de carne de porco e toucinho e queijo e, de lá trazia tudo que se fazia necessário: roupas, cachaça e açúcar (principalmente este último).

"Lá, Roberto, tinha um galpão: a gente chegava e descarregava as mulas. Colocava as coisas ali no chão. Aí vinha os comprador... Não tinha de sair vendendo não. Era tudo lá." (Beni)

paulista, o Cesar que fazia isso (era o antigo inquilino da casa que aluguei). Durante o tempo que ali permaneci ele não apareceu. O que não impedia de uma ou outra senhora falar-me que trabalhava para ele.

⁵⁶ Embora dentro de Campo Redondo, por impossibilidade lógica, não se possa aplicar a máxima "com parente não se neguceia" (Woortmann, K, 1990), evita-se, ao menos desavergonhadamente "tentar tirar o couro" de quem compra. Quem não compartilha dessa opinião, pode não ser bem visto, como o Dito, dito bruto, que falou "aqui tem isso não: a gente passa a perna mesmo!"

Havia clientes fixos que encarregavam-se de comprar e despachar, de trem, os produtos.

Percorri andando o trecho até o Bento José com o Dito. Ele foi visitar parentes e eu o acompanhei. Enquanto andávamos ele contava que, quando menino, acompanhou algumas vezes a travessia com Zé Nequinho, seu pai; que no pouso - aonde até hoje tem o retiro onde ele cuidava dos gados do pai - ele ajudava a escovar as mulas e raspar o sal das cangalhas, antes de ir para junto do cozinheiro, esperar o feijão...

Poderia-se pensar que as trocas materiais "fora" de Campo Redondo são totalmente voltadas para lucro, em vista do qual lançam-se séries de possibilidades estratégicas, de lógica Malazarte. Mas não é assim, justamente pelo tanto que o espaço está amalgamado na história da região. No capítulo passado me referi a alguns marcos do caminho para o Bento José e, para Maromba, que ativam memórias dos moradores de Campo Redondo. Passo agora a uma descrição detalhada das "acontecências" que foram observadas na trilha para Maromba.

Atualmente, a última tropa sai toda sexta-feira. Seus condutores, Jair, Zé Felix e Tião partem para Maromba. A tropa é pequena: nas quatro mulas, vão jacás cheios de queijos mineiros e parmezons, ovos caipira, geléia de amora e "moronguinho", mel e a esperança de cada um tirar 80 a 100 reais (Aprox. US\$ 80-100)⁵⁷.

Logo após dobrar a primeira serra, divisa Campo Redondo - Fragária, avista-se lá embaixo a casa do Jair, os três viram crianças gritando:

⁵⁷ Fiz três vezes este caminho, com três "status" diferentes: a primeira vez, como guia de montanha e convidado da expedição "Brandsdorf"; depois, como pesquisador, junto com o Vilson, onde colhemos a maior parte das informações sobre a trilha; por último, novamente como pesquisador, porém, como o País (uma das

Tião: "Vam'bora!!"
 Jair: "Vô de carro!!"
 Zé Felix: "Não... Vamo de a-pé!!"

Berro prá lá, berro prá cá, através do telefone da serra, combinam de se encontrar na casa da Chica e seguimos viagem...

A estrada desce até o Rio Aiuruoca, atravessa, desce um pouco acompanhando o rio, sobe mais 100m e chega na casa do João e da Maria (naturais de Maromba e, que de lá migraram por causa da **doiderada**: a "moçada" que invadiu o bairro)

Maria: "**vâmo chegar?!**"

Esta saudação que significa "vamos entrar" deve ser atendida (depois mostro como se safar) e faz parte de um pacote que consta de um ou mais copos de café, translúcido e dulcíssimo, e um pedaço de broa ou **quitanda**. Claro, e dois dedos de prosa: meia hora mais ou menos, antes que se fale no queijo, substrato objetivo do que estamos fazendo aqui (em última instância: comprando).

Contados e guardados os queijos, hora de partir, a Maria fala: "é cedo..." Aí vem a segunda regra de etiqueta: existe um número de vezes, variável e altamente codificado para cada ocasião, que só eles sabem qual é, que deverá ser negado o pedido, com desculpas, enquanto o(a) dono(a) da casa reitera o convite...até que este aceita e partimos.

Segunda casa, Chica, onde encontramos o Jair. Repete-se o ritual "**vamos chegar**".

Aqui é também um bom lugar para perceber o quanto que este caminho é feito de espaços significativos: esta casa onde atualmente mora a Chica merecia posteriores estudos devido à quantidade de história que guarda. Chamada de **desterro**, foi a primeira

mulas) não estava andando bem, podendo rolar na ribanceira e se extropiar, me passaram suas rédeas, e

casa do bairro Fragária, este último tem este nome por causa de uns moranguinhos silvestres (fragária) que nascem lá (só lá e nos Alpes), e dá nome também aos filhos e moradores da casa (José Fragária, Chico Fragária, Maria Fragária e etc.). Mas não é só: é também a casa do, mais mitológico que carnal, Manuel Fonseca Meirelles, aquele que, desterrado de seu Portugal, "fundou" a região e comprou a Fazenda Campo Redondo para seu filho, o Velho da Vargem.

Como o Jair já estava esperando na casa a certo tempo, conseguimos encurtar o tempo de prosa, além do que, a Chica não é muito sociável e pouco aparece para quem é de fora, apenas vislumbramos ela na janela, fiando.

Um pouco mais adiante é a casa da Chiquinha ("**vamos chegar?!**"), que está construindo um banheiro e aproveita para indagar sobre uma madeira que alguém tinha cortado, se ia sobrar e se podia vender para ela.

Tião inventa uma pequena série de desculpas para não entrarmos - "já tomamos café", "é tarde, temos que subir" - e finalmente deixamos para trás a última casa, que também a última onde compramos queijo, para começar a subir.

E sobe.

O tempo também deixa lembranças aqui. Nesta subida passamos por uma vala, com cerca de 3m de largura por 3 de profundidade: valas que os escravos cavaram para dividir terrenos, antes do arame...⁵⁸

dando poderes aos fracos pela nomeação da mula de País, tomei-me, condutor e presidente.

⁵⁹ Já havia falado rapidamente de uma destas quando da descrição da trilha para o Bento José, no entanto é interessante voltar a estas: são muito presentes na paisagem da serra, algumas são enormes (10m de largura por 10m de profundidade e quilômetros de comprimento.) É uma modificação de relevo privilegiada para entender o início da fragmentação da terra na região, desde que tenha-se acesso ao material necessário - fotos aéreas - o que eu não tinha.

Lá pelos 2/3 da subida, o campo fica repentinamente mal cuidado à nossa esquerda, tendo à direita uma cerca e, atrás desta, mata: acabamos de entrar no parque.

Pergunto ao Tião sobre o IBAMA:

“É, às vezes eles vêm, ficam acampados lá no Campo Redondo... mas não fazem nada não.”

“Eles não querem que a gente tire lenha, mas então fazer o quê?”

Pergunto se ninguém tinha tido problemas com o IBAMA:

“O Nersinho, ele tocou fogo numa matinha lá e queimou inclusive a nascente dele: eles disseram que vão lá, que inclusive é para avisar os meninos para não se assustarem [vão de helicóptero]... e vão multar ele, 1000 reais (US\$1000,00).”

O pessoal tem uma certa “consciência ecológica” que é ativada nestas horas, todo mundo recriminou o Nersinho, principalmente porque, como queimou a nascente, estava ficando sem água, mas, quanto a pagar a multa...

“É, vamos ver, né...” (3 meses depois soube que ele ainda não tinha pago, a multa “tá rolando no banco”).

Pouco mais acima, o terreno fica plano e começamos a andar em campos de altitude:

“Aqui é o Morro Cavado”

“Porquê?”

“Por que na época dos **jesuítas** se garimpou por essas bandas...”

“Como é?”

“É, naquele tempo eles garimpavam por aqui, aí mandaram a polícia atrás e eles pegaram e enterraram, enterraram o ouro e as batinas, fincaram uma cruz de ferro no lugar e não sei se fugiram ou foram presos”

Depois de 2 léguas de trilha aparece uma nascente. Enquanto eu e os burros bebemos água (meus **companheiros** vão beber outra coisa, depois), o Tião fala:

Tião: “Oh, Roberto, aqui que eu falei que enterraram o ouro.”

Eu: “?”

Tião: “uns anos atrás teve aqui uns pessoal do Rio, acho que era do Rio, dum museu, e eles andaram cavando aí, dizem que acharam...”

Tento conseguir algo sobre quem eram, de que museu, e o que acharam, mas a única resposta foi um “acho que ouro”. Como me disse depois Pedro Carioca, “tem ouro escondido em tudo quanto é canto...”

Mais meia légua, começa a descer e... descanso. Cada um procura uma pedra propícia e senta, ou melhor, deita.

Jair: “Campo Redondo está muito **fraco**...”

Tião: “Precisava de uma indústria...”

Zé Felix: “E aquela que tinha lá?”

Jair: “ Pois é...”

Tião “Acho que aquela quebrou”

ZÉ: “É?”

Tião “Foi até vendida”

Jair: “Nossa senhora, mesmo?”

Tião: “É, o dono morreu depois”

A esta altura, os ouvidos dos antropólogos de plantão já estavam muito abertos.

Pergunto: “Que estória mais trágica é esta?”

Todos caem na risada: indústria, dizem, é a vaca do Hélio. 1x0 para eles.

Todo mundo se senta e descubro afinal o quê eles bebem: cada um tira do alforje um litro de café frio, fraco e doce...e bebem, enquanto cada um oferece aos outros o que trouxe de comida (broas bolos, **quitandas** em geral, queijos).

Na segunda vez que fiz este caminho, chegando neste lugar, passaram por nós, quatro ou cinco pessoas, montadas a cavalo que vinham de Maromba e dirigiam-se para a pousada da Fragária. Não pararam para conversar. O guia disse “bom dia” e continuou, era um guia “de fora” que tinha casa no Maringá.

Na última vez que fiz este caminho, neste mesmo lugar achamos um grupo de moços e moças que ia guiado pelo Josué, morador da Serra Negra que por sua vez, vinha sempre deste bairro, de tropa, assim como nós. Parou para conversar e, como ele estava armado, perguntei se havia precisão, e ele espondeu "há". Tião disse que era para matar jacu e me dei por satisfeito. Depois, em Campo Redondo, soube que ele tinha se desentendido com um pessoal da Serra e andava armado para dissuadi-los a tentar emboscá-lo.

Há um contraste visível entre quem compartilha dos objetivos e origens e quem está à margem destas relações: é possível que aquele guia que levava o "pessoal" para a Fragária esteja melhor de vida que o Josué, que levava sobrinhos e sobrinhas para passear, mas a diferença de interesses era gritante.

Depois do descanso, toca a andar...

A trilha agora desce bastante, é estreita e tem abismo dos dois lados. Eles chamam este lugar de Rasgão. Acredito que esta não seja uma crista natural, tendo sido aterrada no passado: é muito alta, estreita e plana para a região.

Na última virada da serra, avista-se Maromba e as "crianças" começam a gritar:

"Ôh Seu Antônio, tamo chegando..."

"Bota o feijão para ferver seu Antônio..."

[um pega uma galinha caipira que trouxera] Ôh, o que a gente vai jantar Seu Antônio"

Maromba é um lugar um pouco esquipático: até meados da década de sessenta era um bairro como Campo Redondo, a partir desta época começa a invasão pela "moçada": *hippies*, místicos, jovens que acharam um "paraíso". Porém, como toda "contracultura" ao se estabelecer vira "cultura", a "moçada" foi comprando lotes, construindo casas e

pousadas; ao mesmo tempo que os moradores originais do povoado passaram a habitar as margens deste e muitos abandonaram suas próprias terras ou, diminuiram ao mínimo sua produção para trabalhar de **empregado** para esta “moçada”, que já não é tão jovem (muitos estão beirando os cinquenta anos), ou idealista, assim.

Aqui, eu e meus guias, andamos olhando para a frente. Olhar para os lados pode significar ver alguma mulher **pelada** (de biquíni), ou alguém **maconhado** (maconha é o nome genérico de qualquer droga, e a expressão que designa “estar drogado” é **falar gíria**): não fica bem para pais-de-família-de-respeito. De maneira que são bem pontuados os dois ou três lugares de parada para entrega de queijo, que já começa a ser vendido nesta descida de Maromba até Maringá, nosso destino.

Em Maringá, ficamos na casa do seu Antônio, um velho, de 80 e poucos anos que hospeda a tropa em troca de um queijo de cada, e da companhia dos **companheiros** que dão uma certa alegria em sua solidão.

Depois de **chegar**, um fica preparando uma comida e os outros começam a ver como está o movimento: informar-se de quem precisa de quantos queijos, ter uma idéia de como vão as coisas. Depois, pelo entardecer, todo mundo em casa: os **companheiros** preparam-se para dormir que o dia seguinte vai ser duro; conversam uns com os outros no sussurrado que lhes é normal quando a situação não está boa e me dizem que a situação para eles está cada vez pior, lembrando épocas em que, “na temporada” (época de férias) vendiam tudo rápido e podiam voltar cedo para casa...

Às Seis horas da manhã, já de café tomado, cada um põe alguns queijos nas costas e sai (cada um trouxe cerca de 40) à cata de seus clientes (mais ou menos) fixos,

que são cerca de uma dezena para cada um. Cada um para um canto, sobe para uma ponta da vila, desce para a outra, procura, barganha, rateia, negocia e vende:

“Quero dois”

“Pega quatro, tá difícil vender...”

“Tá, dá três e uma manteiga”

“Não quer comprar geleia do outro rapaz?[Jair]”

“Não”

“Ele perdeu o melhor cliente”

“Fala para ele vir aqui... e chega. Quanto é?”

“3x7 dos queijos, 21, mais 6 da manteiga...27”

“Um... Tá caro, faz 25 e eu pago próxima semana”

“Assim fica difícil...”

“Tá, não vou fazer dívida, toma aqui 23, é o que tem na caixa. Tá certo?”

“Ôh, tá difícil...Tá bom.”

(Tião e um dos clientes)

O Jair tinha perdido seu melhor cliente, que lhe comprava 20 queijos por semana.

Rapidamente o pessoal já se organiza para ajudar a vender os queijos do **companheiro**.

Puxa daqui, empurra queijo ali, todos conseguem acabar milagrosamente os estoques, embora, o lucro seja bem menor que o esperado. Todos ficam falando em parar a tropa...mas, no outro fim de semana, lá estarão novamente, ouvindo as estórias de Seu Antônio, andando de um lado para o outro com sacos de aniagem nas costas, contendo antes de tudo perseverança. Como bem disse Bourdieu, “o camponês, propriamente falando, não trabalha, fadiga-se” (1979,42).

Em Maromba pode-se ver de maneira condensada toda a complexa gama das relações de troca: a troca de favores e informações, entre eles, como **companheiros** devem ser. Nas palavras do Tião:

“Nós não somos sócios [o montante da venda não é dividido entre os três],mas a gente tenta fazer com que os companheiros não percam”

Não são sócios no dinheiro, mas são sócios no destino, o que é muito mais que uma economia mercantil.

Além disso, eles compartilham com o Seu Antônio um destino que pode deixar deprimido qualquer um que se incomode com as dificuldades que sociedades às margens do capital passam na sua luta por autodeterminação: quase cego e pouco conseguindo andar, Seu Antônio, com suas estóriascausosbrincadeiras, contadas inúmeras vezes - e, das quais não se pode deixar de rir - é um fóssil vivo: as mãos trêmulas de mal de Parkinson e a vida de favor num quatinho nos fundos de um supermercado. Sua presença nos atesta uma época que as famílias de Maromba viviam do trabalho na terra. época anterior à fragmentação da terra, que tanto ocorreu pelo nascimento dos filhos quanto pela venda e lotes à "moçada". Seu Antônio, assim como o João e a Maria, moradores da Fragária (que migraram de Maromba para fugir da **doiderada**, como disseram) fazem parte do cordão de "excluídos" que se formou quando Maromba tornou-se o bairro turístico que é hoje, com pousadas que variam entre R\$ 15,00 e 80,00 a diária (US\$ 15,00 a 80,00 aprox.), nas quais os moradores da região só entram como empregados ou para vender seus queijos que serão infalivelmente pechinchados para serem vendidos depois com margens enormes de lucro.

Em Campo Redondo, começam a aportar os **cariocas**, vindo de carro ou à pé, como um dia também cheguei. A perspectiva de ganhar **muito dinheiro**, ficar **milionário**, com a venda de um **lote** começa a ficar mais plausível pois que antes, quem chegava até lá, por sua estrada nem sempre boa, queria realmente produzir: a Lena e o Pedro Carioca, que compraram um sítio de 6 alqueires e plantam e criam abelhas e fazem queijo, ou a Regina,

que com sua filha, cria ovelhas e tece. Agora começam a surgir aqueles que querem uma chácara, “que estão procurando um lugar que é como era Maromba a 20 anos atrás” (Pedro Carioca).

Sobre as terras, há uma questão que não é específica de Campo Redondo, mas é observável neste contexto: deve-se pensar que há um valor associado à Terra. A cultura é humana, mas esta palavra tem um duplo sentido nas suas origens: refere-se tanto ao trabalho “intelectual”, quanto ao trabalho na terra: a terra é cultivada da mesma maneira que a mente também é. E isso não é apenas uma prosopopéia. Nas palavras de Sahlins “a cultura é uma aposta feita com a natureza” (1990,09). Se a natureza só pode ser apreendida via cultura (aqui, de volta ao conceito antropológico), há aí uma tensão no laço entre a coisa e seu significado, nesta ligação convencional.

Recolocando os pés no chão: é sobre o solo, o mesmo em que nasciam pinheiros e campos de altitude que agora cria-se gado; que foram edificadas casas, feitas de madeira e barro, nas quais, em fogões de lenha, mulheres cozinham verduras e grãos e pedaços de animais de criação para maridos, filhos e outros parentes.

O valor da terra para o campesinato está na troca, não com outros homens através dela de maneira direta (eu te dou um lote, você me dá tantos reais), mas na troca que os homens fazem com ela, na limpeza e cultivo e colheita: a barganha que fala Sahlins. Esta última sim, que o permite trocar com outros homens sem dilapidar sua propriedade (que acarretaria a impossibilidade de reprodução social), e continuará a sustentá-lo e a sua família enquanto ele continuar trocando com ela seu suor e cuidados por alimentos. Afinal,

não é esta possibilidade de reprodução que diferencia o forte do fraco? Tanto os homens quanto a terra?

Em Campo Redondo já pode ser percebida uma tremenda “inflação” nos preços dos terrenos: um terreno de meio alqueire que me fora oferecido por R\$ 800,00 (US\$ 800,00 aprox.) quando da primeira vez que eu fora lá, foi oferecido novamente, um ano depois por R\$ 7.000,00 (US\$7.000,00 aprox.) Mas neste caso o preço foi motivado por um vislumbre de ganhar um **dinheirão**, um golpe Malazarte, e esta ganância gerou uma discussão - onde finalmente tive alguma alegria nestes acontecimentos acerca da venda de terras - quando, visivelmente nervoso, o Carlinhos, marido da Neiva e neto do Brunão disse: “terra não se vende”.

Com sua filhinha bebê no colo, ele pensava no que aquela garotinha receberia dele, em termos muito amplos, numa troca muito desigual e demorada: ele queria dar a ela Campo Redondo.



Casa do Zé Alípio.

Esta casa segue o padrão normal das casas mais antigas, quadrada, com porão, paiol separado (no canto direito) e, no centro, entre ambos, a quase obrigatória antena parabólica.

(Foto do autor)

Saia do Sertão.

Os três capítulos anteriores trataram, de uma ou outra forma, de contextualizar Campo Redondo e as relações que o conformam, internamente e em seu confronto com outros códigos. Este pequeno capítulo vai então trabalhar com uma decorrência destes diálogos internos e externos ao bairro, as mudanças de apresentação e discurso das jovens de Campo Redondo. A "moda" neste bairro, o que implica pensar a apresentação e a forma como os moradores vêem seus corpos, centrando a discussão nas moças.

O campesinato muitas vezes ganhou o rótulo de "tradicional"⁵⁹. Sob este rótulo estaria subentendida a resistência à mudança: um lugar onde a História custaria a entrar por motivos diversos. Ao contrário de grupos indígenas, como os citados Apinajé, onde esta refração seria dada por uma noção diferente de tempo, não acumulativa, em campesinato, este fato aparecia sob a rubrica de "retrógrado".

Ainda neste tema é patente uma dicotomização da realidade, como as que foram discutidas nos capítulos anteriores. Um autor que já surgiu neste texto e que quebra com isso é Sahlins.

Sahlins (1979) mostra que ao contrário do que possa parecer, a sociedade ocidental (em específico, Norte Americana) é muito mais estável e estática do que aparece em seus discursos nativos.

Numa brincadeira séria, ele vai mostrar como não há nada de novo nos ares americanos: a lógica do sistema de alimentação é totêmica e, o pensamento da moda é "selvagem" (Cf. Sahlins, 1990, especificamente o capítulo IV).

Em *Ilhas de História* (Sahlins, 1990), ele vai fazer o jogo contrário e, mostrar o quanto a mudança é interna à cultura polinésia, uma sociedade que ele chama de performativa, onde o evento tem primazia por sobre a estrutura.

Mas, mais importante ainda para o que está sendo tratado aqui e, que já foi chamado a atenção no 1º capítulo, ao mostrar que a História, ocidental, tem um mito de origem, ele conclui que os polinésios também têm história, o que acaba confrontando dois conceitos, o de cultura e o de história, gerando tantas historicidades quantas culturas existam: "o problema agora pertinente é o de explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura" (idem, *ibidem*, 94)

Na Polinésia, cada evento que ocorre é imediatamente "localizado" dentro das possibilidades que a mitologia oferece. Tudo se passa como se todo o futuro estivesse já previsto no passado mítico (Cf. Sahlins, 1990).

Em Campo Redondo, o **tempo dos antigos** ocupa este lugar organizativo que a mitologia ocupa na Polinésia e, é interesse deste capítulo pensar rapidamente como ele internaliza um elemento realmente novo: a televisão.

A questão abordada aqui surgiu já nas primeiras observações feitas em Campo Redondo:

Nos domingos e dias de festa, as adolescentes caminhavam entre uma e outra casa com minissaias e "shorts" que, andando pelo Brasil, poucas vezes eu havia visto (talvez exceto no Rio de Janeiro, onde, disse Mário de Andrade, as pessoas continuam tão deliciosamente vestidas quanto no tempo do descobrimento...), além de curiosas

combinações de roupas (meias-calças de lã preta, minissaias, miniblusas e jaquetinhas para... andar ao sol). Roupinhas curtas, coloridas e alegres que destoavam de discursos paternos do tipo “minha filha não mostra as pernas”

Afinal, onde elas viram isto?⁶⁰

Soube à esta época que a televisão havia chegado à vila há mais ou menos 8 anos, junto à eletricidade da CEMIG, e popularizou-se nos últimos 4 anos, em dupla com um aparato quase obrigatório, a antena parabólica.

A chegada da televisão transformou a forma como se davam as trocas simbólicas entre Campo Redondo e o mundo.

Como já foi anteriormente discutido, falar de isolamento, é ilusório. Para surgir Campo Redondo, o Velho da vargem teve de casar-se e, para isso acontecer ele teve de ir até o Rio Preto (antigo nome de Maromba) procurar uma esposa. Mas deve-se levar em consideração que os homens saíam (e saem) muito mais de Campo Redondo que as mulheres: eram eles que tocavam o transporte nas mulas e, eram eles que traziam as mercadorias e, entre elas, os tecidos.

O fato de haver rádio há muito tempo no bairro não contradiz esta interpretação: as famílias reuniam-se para ouvir as novelas, mas as informações visuais eram filtradas, à maioria do tempo, por homens, pais e esposos.

A televisão quebra com esta mediação imagética desequilibrando a balança para o lado do aporte informacional ao inserir a visualidade via satélite onde antes a comunicação dava-se via tropa e rádio. As formas de apresentação visual dos centros urbanos invadiram

as casas (sem esquecer, também que o modelo televisivo mais assistido entre estas mulheres, o "padrão global" de novelas, é "Zona Sul carioca branco de classe média-alta")⁶¹.

Aqui há uma curiosa inversão do que Mauss (1974b) propõe e, são os meninos que são educados à barra da calça de seus pais, justo pelo tempo de convivência no **trabalho**, enquanto que as meninas e mulheres, têm na televisão (que em algumas casas fica quase permanentemente ligada) um outro interlocutor. O espanto aqui é análogo ao que sentiu Mauss, escrevendo sobre técnicas corporais, ao perceber as mocinhas francesas caminhando com o passo igual ao das mulheres dos filmes norte-americanos.

Mas, como pesar ou ponderar o impacto e a importância desta mudança de apresentação das minhas jovens nativas na cultura de Campo Redondo? É preciso portanto: (a) tentar entender como (e se) esta mudança de vestuário corresponde a uma mudança de trato com o corpo; (b) ver como articulam-se corpo e honra; (c) tentar uma análise antropológica que faça a ponte entre as mudanças da história recente do bairro e as possíveis mudanças no trato com o corpo.

A tarefa aqui é cruzar o impacto visual que tive com os discursos de meus nativos, de forma a mostrar a construção diacrônica, desconstruindo a ilusão de sincronia que às vezes pode surgir quando não temos fontes escritas: não perder nunca de vista que a realidade se constrói permanentemente, sempre em mudança.

⁶⁰ **Elas**, por que eram suas roupas que diferenciavam-se das roupas de suas mães, enquanto que as roupas dos rapazes permanecia, imune às oscilações da moda, semelhante às roupas dos pais.

⁶¹ E as fronteiras não resumem-se ao Brasil: nunca vou esquecer o susto que levei um dia em que vieram me perguntar sobre um terremoto que houvera na China na véspera! Sem televisão em casa, eu estava "fora do mundo".

Para entrar no mundo da moda de Campo Redondo, um primeiro contra-ponto poderia ser dado pelo contraste entre Schwartz que pensa a apresentação com ênfase à gestualidade (e como se construiu uma idéia de que ela reflete a "alma") e Cindy Sherman, cujas fotos nem são "by", nem "of", porque ela, que deveria estar atrás da camera, está à frente, com um rosto e corpo que não são, *stritu sensu*, seus: "ela tem um interesse experimental em ver se a roupa produz algum efeito transformativo total" (Danto,1990,12).

Estas duas personagens fazem um contraponto interessante por lembrar que tipo de questão estamos procurando: se houve neste último século um desenvolvimento material que poderia ser interpretado no sentido de permitir que uma gestualidade "natural" aflorasse da "alma" humana (Schwartz), numa leitura que apresenta essências; ou, no sentido contrário, até onde é possível fazer uma "confusão" de identidades através de mudanças de apresentação (Sherman), a identidade aqui, calcada em atributos totalmente externos (roupas e maquiagem) que muitas vezes são internalizados.

Para a discussão aqui proposta, existe um valor que evoca o dilema acima: a *honra*. Não fosse pelo valor *honra*, central em sociedades camponesas, o quadro seria simples: em um sentido, esquecendo este valor, teríamos o vestir como algo inócuo, e, em sentido oposto, teríamos todas as moças "faladas" (desonradas).

Nem um nem outro. O que faz Cindy Sherman ser "boa para pensar", o questionamento de uma essência que se reflete na apresentação está ligado a outro construto social: a forma de ver.⁶²

⁶²

Como na máxima de Boas: "olho que vê é o órgão da tradição"

Mary Lucy Del Priore usa como epígrafe a um artigo a seguinte exortação dos Pais da Igreja: "Habitua teus olhos a nunca olharem o corpo de qualquer pessoa, nem mesmo, se possível, o teu" (Priore,1994,49). Por paradoxal que pareça, é exato isto que ocorre: estes corpos se desvelam mas não se revelam, porque o olho do observador os vela novamente. O melhor exemplo disso me foi dado pelo Tião que, quando ia vender seus queijos em Maromba virava a cara sempre que via uma mulher "pelada" (de biquíni) e ficou muito preocupado na única vez que seu filho mais velho, com quase 20 anos foi com ele: "fico preocupado porque o menino não tá formado".

Fomar o menino é, entre outras coisas, moldar-lhe este olhar.

Como é possível inserir este olhar na discussão sobre corpo⁶³? Para isso é preciso (a) guardar a imagem⁶⁴ da diferença no vestir, das filhas e das mães, o tamanho e a sobriedade das roupas que aumentam com a idade; (b) penetrar nos jogos da memória, afinal, é esta que nos permite, à ausência de fontes escritas, trabalhar na diacronia, apesar de todos os riscos inerentes, haja visto que esquecer também é lembrar.

Opera-se aqui um jogo entre vários discursos como mostra o episódio que passo a narrar.

Um dia em que estava conversando com a Lena Carioca, ao questionar as mudanças que estavam havendo na **tradição** ela disse:

⁶³ Lembro que estou tratando de uma mudança de curtíssimo prazo e, embora não se trate de um cultura em equilíbrio estático, mas que se performa no tempo, a entrada da TV é uma variável externa *mesmo*.

⁶⁴ De passagem, a crítica a antropologia que ela é imagética, é curiosa num tempo em que grande parte da crítica, justo quer abandonar a busca de uma essência do outro.

"Agora tem uma menina que está namorando um homem desquitado, de Itamonte. Isto deu confusão porque a Igreja aqui é muito forte.

Mas o que aconteceu: ela descobriu, depois de muita briga com o pai, que o pai dela tinha suas amantes lá em Itamonte, quer dizer: o pai que era quem mais encrencava, era um safado. Aí foi um rebuliço!

Mas depois, para preservar a mãe dela, ela acabou abafando a história e ninguém fala disto, mas se tem alguém que pode peitar a tradição é ela.

Faz tempo que não tenho notícias de como ela anda, a última vez que soube ela não estava mais namorando, estava separada." (Lena)

Bourdieu é quem desenvolve melhor esta relação entre honra, pudor e eventos.

Seus estudos na Argélia levaram-no a abandonar a noção de estrutura - ou melhor dizendo, a submeter esta noção - à de estratégia, derivada da teoria dos jogos. Para este autor, a estrutura lévi-straussiana, sendo uma estrutura estruturada, pensada principalmente através de conceitos emprestados da lingüística, deixava de lado a riqueza de possibilidades levadas em consideração à cada evento (no caso, trocas matrimoniais) dentro do projeto de cada família, das estruturas estruturantes desta sociedade, das possibilidades objetivas na conjuntura e sua função política de dominação.

Em "Senso de Honra" ele mostra como é tensa a relação no dia a dia entre os homens, pois um só se pode dizer honrado se assim é considerado por outros que também sejam:

"O homem Honrado (*a'ardhi*) é ao mesmo tempo homem virtuoso e homem de boa reputação. A respeitabilidade, avesso da vergonha, define-se essencialmente por sua dimensão social e deve, portanto, ser conquistada e defendida frente a todos" (Idem, *ibidem*, 65, grifo no original)

Cabe ao homem velar pela honra da casa e:

"A mulher sendo sempre 'filha de fulano' ou 'esposa de cicrano', sua honra reduz-se à honra do grupo de agnados ao qual estiver vinculada." [...] "Tudo se passa como se a mulher não pudesse realmente acrescentar nada à honra dos

agnados, mas apenas conservá-la intata por sua boa conduta e respeitabilidade" (idem, *ibidem*, 75/6, grifos no original)

É este pudor, tão presente na sociedade Kabila quanto em Campo Redondo que, na minha opinião, silenciou os dois pequenos escândalos a que Lena se referiu, evitando a total "nudez" da família, preservando a única pessoa que não se enlameara (a mãe).

Frantz Fanon, por fim, liga esta discussão novamente ao corpo e às vestes: "é através da vestimenta que os tipos de sociedade são primeiro conhecidos, seja através de reportagens, [...] seja através de filmes" (1995, 21).

Este autor, mais preocupado com a libertação da Argélia que com pruridos teóricos, mostra com enorme vivacidade como, dentro do contexto da guerra, as mulheres árabes instrumentalizaram o próprio símbolo da honra que cobria seus corpos: o véu.

Esse véu, que oculta uma mulher "que vê sem ser vista [e] frustra o colonizador" (idem, *ibidem*, 28), foi possível de ser transformado, retirado e recolocado, dentro da prática revolucionária pela formulação nos homens argelinos de um olhar compromissado oposto ao do colonizador onde não se vê o véu que não há⁶⁵: "o velho medo da desonra é equilibrado pelo novo medo, recente e frio, da morte" (41).

Fazendo o paralelo para Campo Redondo, temos em ambos casos, uma cultura que se constrói processualmente (ou estrategicamente) através do tempo, mas em que a entrada repentina e forte de um outro código/sistema simbólico externo cria a necessidade de rearranjos de uma rapidez quase instantânea na estrutura. São casos onde

⁶⁵ Na página 22, nota 2, Fanon mostra como o véu tomou-se negro, para atingir o colonizador com seus próprios símbolos; na 31, como a adesão ao véu toma-se reação à pressão desveladora; na 40, como o véu é retirado para permitir ações dentro da cidade colonial e a sensação de corpo esquartejado destas mulheres, e finalmente, na 42, como o véu é recolocado para ocultar tráfico de armas revolucionárias.

repentinamente superpõem-se duas teias de iguais significantes, mas de radicalmente diferentes significados. Os corpos se despem iguais no Rio de Janeiro⁶⁶ e em Campo Redondo, mas os significados associados não⁶⁷. Naquele é fruição; neste, não sei, mas é patente que a **preservação** (sinônimo de virgindade e honra familiar) não se ausenta, realoca-se.

Aí ocorre uma clivagem bastante ambígua no olhar masculino sobre as meninas: o dos pais, **formado** e, o dos filhos solteiros, que **olham**. Cúmplices procurando parceiras.

Bastante coisa mudou nas regras do jogo do matrimônio, até pouco tempo atrás, as cartas eram marcadas pelos pais, agora mais uma regra é modificada pela possibilidade de ver pernas e braços das mocinhas⁶⁸. Infelizmente não consegui respostas diretas sobre como está o valor dado à virgindade feminina. Os indícios que tive foram a conversa com a Lena e uma expressão recorrente: conversando com um dos meninos sobre a sexualidade deles, ele falou que algumas mulheres casadas **não se importam** (em ter amantes); a mesma expressão foi usada por um senhor para definir uma mocinha do bairro, ela **não se importava**.

A Lena esclareceu-me também que estas mesmas meninas eram às vezes desdenhadas pelos rapazes para namoro sério (com vistas a casamento), eram **usadas**.

⁶⁶ Esta cidade pensada como várias: a vivida por mim, por um carioca e, a veiculada pela televisão. São realidades diferentes que criam diferentes estranhamentos.

⁶⁷ Semelhante ao mal entendido do bruxo que tenta explicar a magia a um matemático

⁶⁸ Um detalhe interessante que ainda ocorre é a **cisma** para com o pai da noiva: nunca é o noivo quem vai pedir a mão ao futuro sogro, assim como não é o pai. É sempre um amigo que muitas vezes vira compadre.

Enfim, o que era permitido de um lado era cobrado de outro, o que não impedia a cada uma casar-se (não posso afirmar que tenha aumentado o percentual de casamento por gravidez, mas este é - e foi - um fato recorrente)

O pequeno feixe de questões interessantes para este capítulo está completo. Sei que Minas Gerais não é a Argélia, nem ver novelas é equivalente a uma revolução. Mas a teoria dos jogos não é equivalente às estratégias matrimoniais, embora tenha sido primeiramente formulada como forma de planejar invasões durante a segunda grande guerra. São todas formas de pensar e, todas são importantes quando o objeto é tão fugidio.

Este capítulo não termina com conclusões, pois seria necessário acompanhar no tempo futuro a trajetória destas jovens e, por exemplo, ver se com o avançar da idade elas assumiriam uma apresentação semelhante à que suas mães usam.

Não tenho dúvidas que nas mudanças de vestuário e atitudes de minhas jovens nativas há um diálogo com o modelo veiculado pela TV e os códigos de honra da comunidade. Mas as relações entre o corpo que se mostra mas não é visto e a **preservação**, só o tempo dirá.

Epílogo

Se é verdade que a antropologia tem mão dupla, o que aprendemos aqui? O que eles, meus nativos lucraram?

A segunda questão é mais delicada, acho que o maior lucro deles foi de resgate: de alguma maneira, enquanto eu questionava sobre o **tempo dos antigos**, sobre as trilhas e as trocas, eles também se questionavam e se criticavam e tentavam apurar versões mais coerentes, pelo menos internamente e, refrescavam a memória de feitos que estavam sendo esquecidos: os mais jovens, sentados perto de seus pais-tios-avôs ouviram histórias que são o seu tesouro. Como no livro já citado de Bosi, foi dado um canal de comunicação que foi respondido com entusiasmo.

Responderam ensinando-me: a ver o mundo com marcas do passado escondidas sob os campos; um lugar onde a lógica Malazarte é o remédio e troco dados à subordinação e, o **tempo dos antigos**, é uma perspectiva histórica condensada com ação de resistência contra a desagregação.

Finalmente me relembrou que a viagem antropológica é uma viagem em direção ao horizonte humano, não aos modelos teóricos que sempre podem ser repensados, pois a vida é sempre mais dinâmica e complexa.

Encerro então entregando a palavra ao escritor que melhor retratou este povo:

“O mineiro é velhíssimo, é um ser reflexivo, com segundos propósitos e enrolada natureza. É uma gente imaginosa pois que muito resistente à monotonia. O mineiro trás mais individualidade do que personalidade. Sabe que ‘agitar-se não é agir’. Sente que a vida é feita de encoberto e imprevisto, por isto aceita o paradoxo. Não tem audácias visíveis. Tem a memória longa. Ele escorrega para cima. Só quer o essencial, não as cascas. Sempre frequentado pelo enigma,

retalha o enigma em pedacinhos, como quando pica seu fumo de rolo, e faz contabilidade da metafísica: gente muito apta ao reino-do-céu."

(João G. Rosa)



Anexo 1: Roteiro de Viagem

Este roteiro divide-se em dois:

a: *de carro*

Na via Dutra, sentido São Paulo-Rio de Janeiro, 38 Km depois da Basílica de Nossa Senhora de Aparecida, chega-se à entrada da cidade de Cruzeiro-SP, última cidade antes de subir, rumo norte, à Serra da Mantiqueira

A estrada que sobe, segue por dentro da garganta do Embaú, pela qual Fernão Dias, em 1674, passou quando procurava a Serra das Esmeraldas (ver Barbosa, 1995,123).

31 km após Cruzeiro, chega-se a Passa Quatro-MG, outrora, sesmaria de Domingos Rodrigues Correia, que a obteve em 1733 e tornou-se município em 1888, desmembrado de Pouso Alegre (Idem, *ibidem*, 241).

Itanhandu vem nove quilômetros depois e, mais nove quilômetros, chega-se a Santana do Capivari, distrito de Pouso Alto-MG, cuja capela foi erigida em 1752 e onde a estrada bifurca-se e o roteiro continua rumo SE por mais 19Km, quando chega-se a Itamonte-MG, antigo São José do Picu, surgido entre 1819 e 1839, como pouso e registro de ouro de um atalho entre Capivari e o Rio de Janeiro (Idem, *ibidem*,162) (que aliás corresponde aproximadamente ao traçado da estrada atual).

Itamonte é o município sede de Campo Redondo (o ponto final deste roteiro) e de mais 8 bairros. Porém, antes de tomar este rumo, é interessante dizer que, seguindo esta estrada por mais 20 km, chega-se à Garganta do Registro, antigo registro de ouro do citado

caminho e que é, atualmente a entrada para a estrada secundária, construída e asfaltada por Vargas em um surto faraônico, que leva ao mais antigo parque nacional brasileiro, Itatiaia, criado em 1937. Neste ponto, seguindo 10km em direção NE chega-se à entrada do Parque, ou, 21 Km rumo SE, volta-se à Dutra em Engenheiro Passos. Estas são as únicas estradas asfaltadas na região. Existe também, saindo de Itamonte, um atalho para Itanhandu de cerca de 11km, para mulas (é a esta estrada que me refiro no texto, como ligação entre as duas cidades) e, finalmente, em direção ao L, a estrada de terra para Alagoa e Aiuruoca. É por esta última que continua este roteiro.

Seguindo-a por 20 Km, chega-se a uma bifurcação na qual, em frente, chega-se em Alagoa, onde era a antiga capela de Nossa Senhora da Alagoa, fundada em 1730, e que tornou-se município em 1962, desmembrada de Itamonte. Se interessa ao viajante terminar de cruzar a Serra, seguindo esta mesma estrada ele irá chegar à cidade de Aiuruoca, na margem do rio homônimo, cujas minas foram descobertas em 1704 (ou 1706) por João Siqueira Afonso e elevada a cidade em 1868.

Mas, se o viajante quer chegar a Campo Redondo, deve seguir à direita (S) na referida bifurcação e, após 10 Km, estará lá (o último trecho desta estrada, de 5 Km, tem apenas 25 anos).

Campo Redondo, com suas 60 casas e cerca de 300 moradores⁶⁹ é o maior dos bairros da cidade de Itamonte. Situa-se a 1500 m.s.n.m., tem uma capela consagrada a

⁶⁹ Estes números me foram fornecidos por moradores do bairro, mas parecem-me bastante coerentes. Cinco habitantes por casa é 0.5% a mais que a média da zona rural do Sul de Minas, de acordo com o Censo do IBGE (4,5 ha por casa).

São Sebastião, economia centrada na produção de leite para fazer queijo em “fabriquetas” de fundo de quintal e na fiação de lã.

É impossível datar sua fundação mas, creio ser possível falar em pouco antes da Lei de Terras (1850), pois o registro mais antigo que encontrei foi de um batizado datado de 03 de janeiro de 1879, de uma neta do fundador da região Manuel Fonseca Meirelles, à época já falecido, na “Fazenda Campo Redondo”⁷⁰

Este bairro é o centro deste estudo.

b: “de à pé”

Centrando em Campo Redondo, são quatro as trilhas mais importantes: a que liga a Itamonte, paralela à estrada, mas cerca de meia légua ao sul; a que vai para o sul, e que era antigamente trilhada pelas mulas que iam a Rezende e para as Agulhas; a que sai para SE, em direção a maromba; finalmente, a que sai rumo norte para Alagoa, passando por Monte Belo.

Estas quatro **estradas de tropas** variaram de importância no decorrer da história da região e, mesmo hoje têm diferentes importâncias e conotações.

São as mais importantes para esta dissertação e, suas descrições minuciosas estão nos capítulos 2 e 3.

⁷⁰ Este era o livro mais antigo da paróquia de Alagoa que pude consultar. Tanto os livros da paróquia, quanto os do cartório, anteriores a esta data, tinham sido levados para Campanha-MG.

Anexo II

Tentou-se, de várias maneiras, no decorrer do texto, mostrar as ligações de Campo Redondo com os arredores, como os moradores deste bairro balizam o seu espaço.

Com o auxílio inestimável dos pesquisadores do laboratório de Geoprocessamento da UFAL, foi elaborado um mapa que ajuda a traçar a teia de deslocamentos e trocas, além de possibilitar visualizar ao mesmo tempo os diferentes elementos que são usados como referência (trilhas e caminhos, estradas, montanhas, rios, bairros).

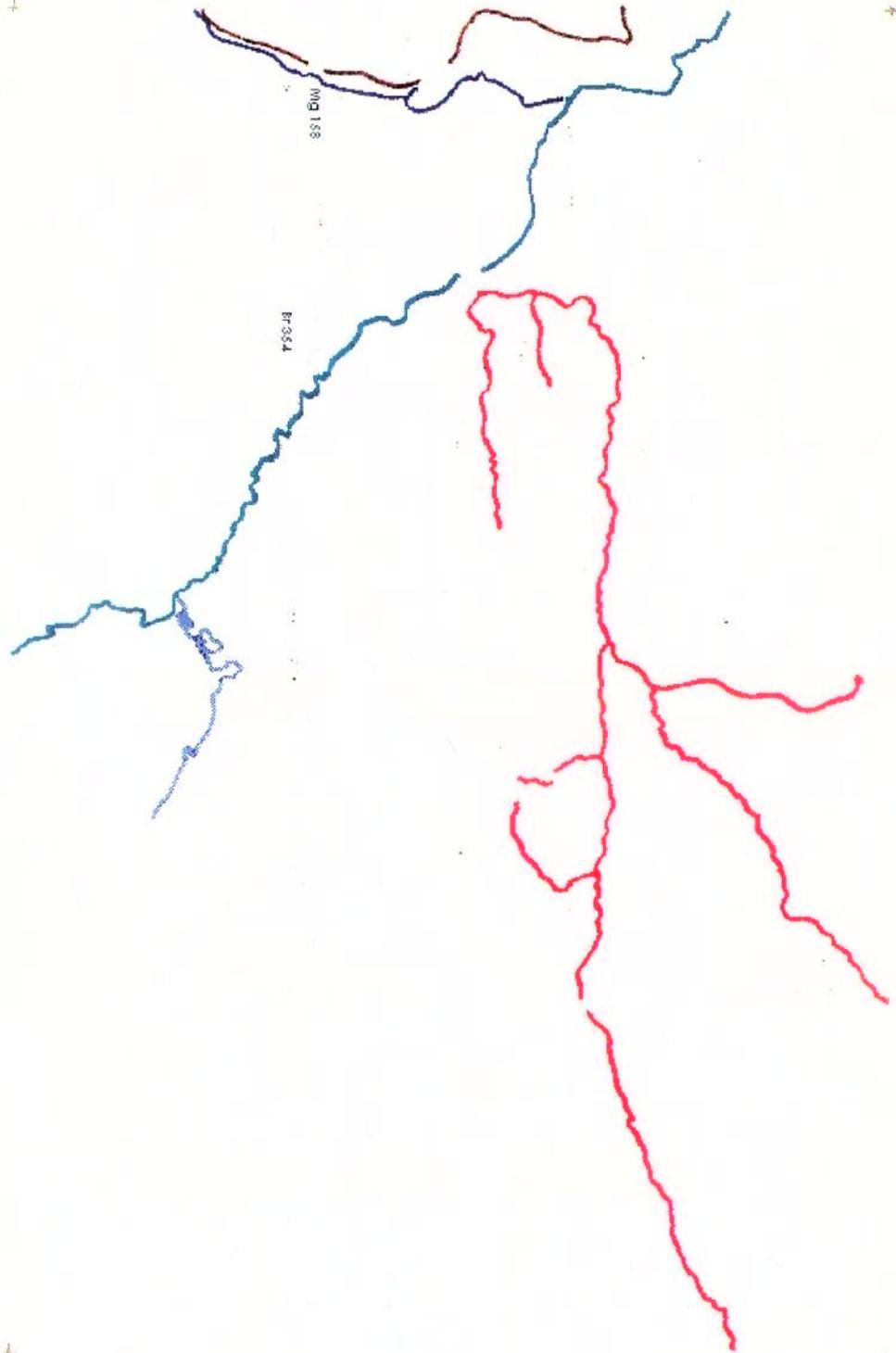
Originalmente em escala 1:50.000, o mapa foi posteriormente reduzido para 1:130.000 (aprox.), para ser inserido no corpo da dissertação.

Para melhor visualização, optou-se por fazer uma apresentação em três camadas:

Na mais profunda estão os rios e montanhas que servem de pontos de referência aos moradores do bairro;

Na camada intermediária, estão os bairros e cidades citados no texto;

Por fim, na camada mais externa estão as estradas, tanto de asfalto quanto de terra, que cortam a região e que, de certa maneira, reorientaram os deslocamentos.



Legenda:

Mapa 3



Curvas de nível



Rios



Serras e picos

Mapa 2



Cidades e Bairros



Trilha para Alagoa, seguida pelos mortos antes da construção do cemitério



Trilha para a Vargem Grande, seguida pela antiga tropa do Seu Joaquim, para vender mantas de porco



Trilha do Garrafão, antiga trilha de mineração



"Trilha da lã": Deslocamento feito pelas mulheres para ir na tecelã



Trilha da última tropa: para o ponto final do circuito do queijo



Antiga trilha para Itamonte e Itanhandu: por onde navegava a tropa do Zé Nequinho

Mapa 1



Estradas de terra



Estrada asfaltada (BR 354)



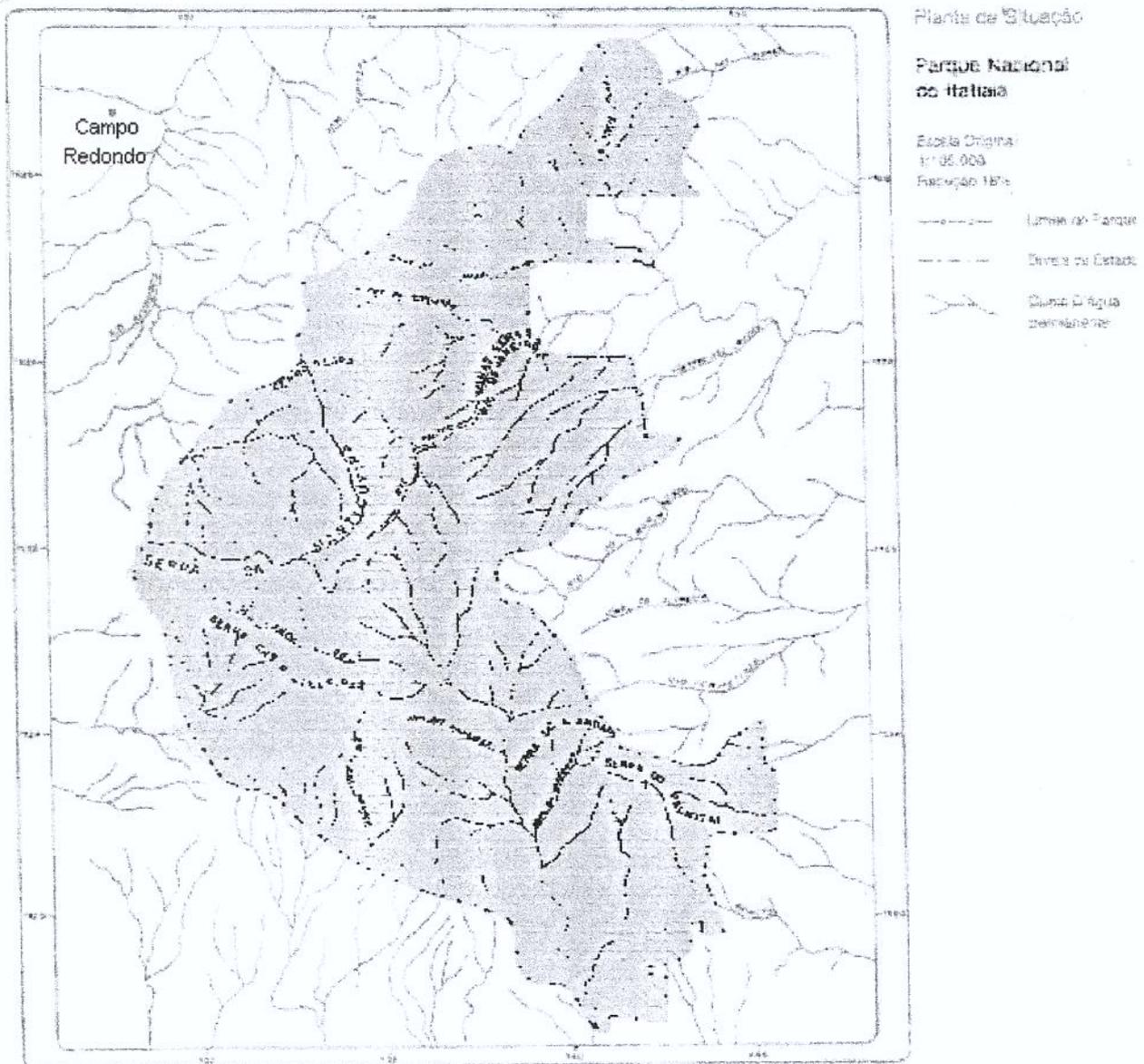
Estrada asfaltada (Mg 158)



Estrada asfaltada para o PARNA de Itatiaia



Estrada de ferro



Limites do PARNA de Itatiaia, com a localização aproximada de Campo Redondo.

Modificado de Unidades de Conservação do Brasil. IBAMA, Brasília, 1989.



Panorâmica parcial de Campo Redondo.

(foto do autor)

Bibliografia

- ALDOUS, J. - 1995 - "O Intercâmbio entre Durkheim e Tönnies sobre a Natureza das Relações Sociais". Em MIRANDA, O. (org.) - Para Ler Ferdinand Tönnies. Edusp, São Paulo.
- ARON, R. - 1987 - "Emile Durkheim". Em As Etapas do Pensamento sociológico. Martins Fontes e UnB, São Paulo.
- BARBOSA, W.A. - 1995 - Dicionário Histórico Geográfico de Minas Gerais. Itatiaia, Belo Horizonte e Rio de Janeiro.
- BARTHES, R. - 1980 - A Câmara Clara. Edições 70, Lisboa.
- BOSI, E. - 1994 - Memória e Sociedade. Companhia das Letras, São Paulo
- BOURDIEU, P. - 1979 - O Desencantamento do Mundo. Perspectiva, São Paulo.
- _____ - 1983 - "Esboço de uma teoria da prática". Em ORTIZ, R. (org.) - Pierre Bourdieu. Ática, São Paulo.
- _____ - 1995 - "Senso de Honra". Em CORRÊA, M. (org.) - Três Ensaios Sobre a Argélia e Um Comentário. Textos Didáticos n. 16. IFCH/UNICAMP, Campinas.
- BRANDÃO, C.R. - 1986 - "Os nomes do Trabalho". Em Anuário Antropológico 85. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- _____ - 1993 - "O Desencanto do Outro". Em Anuário Antropológico 91, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- BURTON, R. - 1976 - Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho. Itatiaia, São Paulo.
- CALVINO, I. - 1977 - "A Combinatória e o Mito na Arte da Narrativa". Em LUCCIONI, G. (et alli) - Atualidade do Mito. Duas Cidades, São Paulo.
- CÂNDIDO, A. - 1964 - Os Parceiros do Rio Bonito. Duas Cidades, São Paulo.
- CARVALHO, J.J. - 1993 - "Antropologia: Saber acadêmico e experiência iniciática". Em Anuário Antropológico 90. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- CASCUDO, L.C. - 1986 - "Seis aventuras de Pedro Malazarte". Em Contos tradicionais do Brasil. Itatiaia, São Paulo.

- CLASTRES, P. -1988 - “De que Riem os Índios”. Em A Sociedade Contra o Estado. Rio de Janeiro.
- CLIFFORD, J. - ? - “Traveling Cultures”. Em GROSSBERG *et alli* (orgs.): Cultural Studies, Routledge, New York & London.
- CORBIN, A. - 1982 - Le miasme et la jonquille, Aubier, Paris.
- DANTO, A.C. - 1990 - “Photography and Performance: Cindy Shermans Stills”. Em SHERMAN, C. - Untitled Film Stills. Rizzoli, New York.
- DARNTON, R. - 1986 - O Grande Massacre Dos Gatos. Graal, Rio de Janeiro.
- DUMONT, L. - 1985 - “A comunidade antropológica e a ideologia”. Em O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rocco, Rio de Janeiro.
- _____ - 1992 - “Introdução”. Em Homo hierarchicus. EDUSP, São Paulo
- DURHAM, E.R. - 1988 - “A Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas.”. Em CARDOSO, R. (org.): A Aventura Antropológica. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- ELIADE, M. - 1992 - O Sagrado e o Profano. Martins Fontes, São Paulo.
- ELIAS, N. - 1990 - O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes. Zahar, Rio de Janeiro.
- ELLIS, B. - ? - O Tronco.
- EVANS-PRITCHARD, E. - 1957 - “Trabajo de Campo e tradicion empírica”. Em Antropología Social. Nueva Visión, Buenos Aires.
- FANON, F. - 1995 - “A Argélia se desvela”. Em CORRÊA, M. (org.) - Três Ensaio Sobre a Argélia e um Comentário. Textos Didáticos n. 16. IFCH/UNICAMP, Campinas.
- FERNANDES, R.C. - 1982 - Os Cavaleiros do Bom Jesus. Brasiliense, São Paulo.
- FOSTER, G.M. - [1967] - “La imagen de la limitacion de lo bueno”. Em Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio. Fondo de Cultura Economica, México.

- FOURNIER, M. - 1993 - "Marcel Mauss ou a Dádiva de Si". Em RBCS n. 21. ANPOCS, São Paulo.
- GEERTZ, C. - 1983 - "From the native's point of view". Em Local Knowledge. Basic Books, New York.
- _____ - 1989 - A Interpretação das Culturas. Guanabara, Rio de Janeiro.
- GOODMAN, N. - 1978 - "Words, works, worlds". Em Ways of Worldmaking, Hackett, Indianapolis.
- IANNI, O. - 1989 - "Estudos de Comunidade". Em Sociologia da Sociologia. Ática, São Paulo.
- JAKOBSON, R. - 1991 - "Linguística e Poética". Em Linguística e Comunicação. Cultrix, São Paulo.
- KONDO, D.K. - 1986 - "Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology". Em Cultural Antropology, Vol.1, n.1.
- KUPER, A. - 1988 - The Invention of Primitive Society. Routledge, London & New York.
- LAPLANTINE, F. - 1987 - Aprender Antropologia. Brasiliense. São Paulo.
- LEFORT, C. - 1979 - "A troca e a luta dos homens". Em As formas da História. Brasiliense, São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS, C. - 1976a - "A gesta de Asdiwal". Em Antropologia Estrutural II. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- _____ - 1976b - "A ciência do concreto". Em O Pensamento Selvagem. Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- _____ - 1989 - "A estrutura dos mitos". Em Antropologia Estrutural. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- _____ - 1991 - "Abertura". Em O Cru e o Cozido. Brasiliense, São Paulo.
- LOPES, J.S.L. - 1981 - "O 'tradicionalismo camponês' segundo a 'antropologia da tradição'". Em Comunicação n. 6. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional-UFRJ. Rio de Janeiro.
- MALINOWSKI, B.K. - 1984 - Argonautas do Pacífico Ocidental. Abril, São Paulo.

- MARCUS, G. - 1991 - "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial" Em Revista de Antropologia, Vol. 34, USP, São Paulo.
- MARQUEZ, G.G. - 1967 - Cem Anos de Solidão. Record, Rio de Janeiro.
- MAUSS, M. - 1974a - "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". Em Sociologia e Antropologia, vol.II. EPU e EDUSP, São Paulo.
- _____ - 1974b - "As técnicas corporais". Em Sociologia e Antropologia, Vol II. EPU e EDUSP, São Paulo.
- MIRANDA, O. (org.) - 1995 - Para Ler Ferdinand Tönnies. Edusp, São Paulo.
- OVERING, J. - 1994 - "O Xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazonia". Em Idéias, n.2. Unicamp, Campinas.
- PEIRANO, M. - 1994 - "A favor da etnografia". Em Anuário Antropológico 92. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- PINA CABRAL, J. - 1996 - "A difusão do limiar". Em Mana, vol.2, n.1, Relume Dumará, Rio de Janeiro.
- PRIORE, M.L.M.D. - 1994 - "A História do Corpo e a Nova História: uma autópsia". Em Revista da USP, n.23, set/nov 94, pp. 48-54.
- RIBEIRO, R.J. - 1994 - "O Risco de Uma Ortodoxia". Em Revista da USP, n. 23, set/nov 94, pp 6-12.
- RICOEUR, P. - 1987 - A Teoria da Intepretação. Edições 70, Rio de Janeiro.
- RUBEN, G.R. - 1988 - "Teoria da Identidade: uma crítica". Em Anuário Antrpológico 86. Tempo Brasileiro e UnB, Rio de Janeiro e Brasília.
- SAMAIN, E. - 1987 - "Mito e fotografia: as aventuras eróticas de kamukua". Em Caderno de Texto. Antropologia Visual. Museu do Índio, Rio de Janeiro.
- SERRES, M. - 1990 - Hermes: Uma Filosofia das Ciências. Graal, Rio de Janeiro.
- SAHLINS, M. - 1979 - Cultura e Razão Prática. Zahar, Rio de Janeiro
- _____ - 1990 - Ilhas de história. Zahar, Rio de Janeiro
- _____ - 1992 - "Cosmologias do Capitalismo: o Setor Transpacífico do 'Sistema Mundial'". Em Religião e Sociedade. n.16/1-2. ISER, Rio de Janeiro