

Mayra Lafoz Bertussi

Liberdade para criar:
um estudo etnográfico sobre os sentidos da territorialidade
tradicional e do criadouro comunitário em uma comunidade de
faxinal no Paraná



Porto Alegre
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Mayra Lafoz Bertussi

Liberdade para criar:

um estudo etnográfico sobre os sentidos da territorialidade tradicional e do criadouro
comunitário em uma comunidade de faxinal no Paraná

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul para
obtenção do título de mestre em Antropologia
Social.

Orientadora: Prof. Dra. Denise Fagundes Jardim

Porto Alegre
2010

Mayra Lafoz Bertussi

Liberdade para criar:

um estudo etnográfico sobre os sentidos da territorialidade tradicional e do criadouro comunitário em uma comunidade de faxinal no Paraná

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Denise Fagundes Jardim

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida
UEA - Universidade do Estado do Amazonas

Prof. Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca
PPGAS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Sérgio Baptista da Silva
PPGAS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Eu vou contar para vocês como Espigão
era há um século e meio atrás.
naquele tempo não existia televisão
nem rádio e também nem telefone
as notícias vinham pelo correio através
de carta, telegrama e jornais.
isso não só aqui para o Espigão
mas para todas as zonas rurais.

Mais naquele tempo era muito bom
porque não havia preconceito nem
racismo, a pessoa podia ser:
preto ou branco
rico ou pobre
grande ou pequeno
idoso ou rapaz.
em todas as comunidades eles se
consideravam todos iguais.

Poema de autoria de Valdir Kais

Agradecimentos

O tema dessa dissertação versa sobre *a vida em comum*. A partir da experiência dessa pesquisa descobri que poucas são as coisas que fazemos realmente sozinhos. Provei algumas das delicadezas que a *partilha da vida* pode abranger e significar. Por tudo isso, agradeço não apenas aquelas pessoas que me auxiliaram na empreitada da pesquisa, mas, sobretudo, reconheço o quanto partilhei diversas nuances da vida para conseguir produzir o texto que se segue.

Agradeço aos professores (as) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul pela abertura e excelência em trazer diversos caminhos que a “aventura antropológica” pode tomar. Agradeço a secretaria do Programa por todos os trâmites burocráticos facilitados.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão de um ano de bolsa de pesquisa.

Especial atenção à orientadora da pesquisa Denise Fagundes Jardim com quem partilhei não somente a vida acadêmica, como também as vantagens e percalços de ser uma pesquisadora mulher. Fico grata a todos os pesquisadores do Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi) que fizeram minhas sextas-feiras um tempo de aprendizado. Todo um carinho a Cláudia Fonseca, com quem dividi inspiração para continuar na antropologia.

Gratidão a todos (as) pesquisadores (as) e envolvidos (as) no Projeto da Nova Cartografia Social. Com eles (as) comparti formação teórica e também estórias de vida e luta.

Agradeço especialmente a Articulação Puxirão pela força e credibilidade que depositaram na trajetória que busquei a partir da experiência que compartilhamos. Obrigada Hamilton, Ivan, Açir, Ismael, Iracema e todos os outros. Obrigada também ao Instituto de Assessoria às Comunidades Quilombolas (IACOREQ) por mostrar outras maneiras da *vida em comum*. Obrigada Bira, Itarajara, José Carlos, Marina.

Aos colegas de mestrado quero desejar um espaço privilegiado. Com eles (as) compartilhamos dúvidas, angústias, alegrias e risadas no percurso. Grata Dami pela proximidade afetiva e física que dividimos nesse tempo, por todo o carinho. Obrigada Jana pela disponibilidade, dedicação e ternura que carrega pela nossa amizade e por “nosso futuro”. Obrigada meninas! João, todos nossos cafés e cervejas foram e são fundamentais para o trabalho em comum, muito obrigada! Denise, sou grata por toda a força que você sempre me dá! Rô, fico contente de termos caminhado juntas nessa jornada.

Agradeço as amigas de longe, com quem partilho momentos de Skype, e-mails e muita saudade. Obrigada Raquel, irmã do coração, valeu Kalu, Pri Preta, Thais, Lú Val, Lenita, Helô, Debora, Caro. Valeu pelas!

Carinho mais do que especial aos meus pais, Sonia e Lú, e a minha irmã Sia por toda a confiança e amor incondicional que me deram durante a vida. Se devo a alguém os benefícios da partilha, essas pessoas são minha família. Obrigada Débora, tia doutora, pelas dicas de Deleuze. Obrigada também a toda família imaginada, Rai, tia Darcy, tia Aracy, Keka, Zé Luiz, Dudu e assim vai...

Mais do que agradeço, dedico amor e carinho ao Fabrizio, com quem realmente compartilho o dia-a-dia da vida a dois. Obrigada por todos os textos achados na internet, correções ortográficas, molhos que preparou, beijos que me deu na hora de ansiedade!

Especial agradecimento a todos e todas da comunidade de criador Espigão das Antas que me receberam de braços tão abertos e mostraram tantas sutilezas da *vida em comum*. Obrigada a uma família especial!

Com esse trabalho aprendi que o *esforço em comum* pode ser muito mais feliz. Obrigada a todos!

Resumo

A estrutura agrária brasileira, em toda sua complexidade, apresenta diversas formas de apropriação da terra. A propriedade privada de uso individual é apenas uma delas. Este trabalho parte da curiosidade em relação ao uso comum do território numa comunidade de faxinal para conhecer as diversas formas que a vida comunitária se difunde. Como ponto de partida, pode-se dizer que um faxinal, também conhecido como criador comunitário, é resultado do consenso entre proprietários e/ou não proprietários de terra na conjugação entre propriedade privada e o uso comum dos recursos florestais e hídricos, disponibilizados na maioria das vezes para pastagem animal. O contexto da pesquisa se dá num momento histórico no qual povos de faxinais reivindicam o reconhecimento identitário como povos tradicionais. Na comunidade de criador do Espigão das Antas, desdobra-se uma etnografia empenhada em conhecer os sentidos da territorialidade, tradicionalidade, sensibilidades e gostos *da vida em comum*.

Palavras chave: faxinais, territorialidades, tradicionalidade.

Abstract:

The brazilian agrarian structure in all its complexity, has numerous forms of ownership of land. The private property of individual use is only one of them. This work comes from curiosity about the common use of the territory in a faxinal community to know the various ways that community life is spreading. As a starting point, we can say that a faxinal, also known as the breed community, is a result of consensus among the owners and/or landowners in the interplay between private property and common use of forest and water resources, available in most times for grazing animals. The context of the research takes place in a historical moment in which faxinais peoples demand recognition of identity as native peoples. In the Espigão das Antas breed community, unfolds an ethnography keen to see the sense of territoriality, traditionalism, sensibilities and experiences of life in common.

Key-words: Faxinais, territoriality and traditionalism.

Lista de Imagens

Imagem 01	Terminal de ônibus do Pinheirinho, Curitiba/PR. Foto por Raul Lisboa.	p. 23
Imagem 02	Paisagem de uma área de criador.	p. 27
Imagem 03	Cantoria entre seu Tônico e seu Nildomar	p. 30
Imagem 04	Seu Tônico ao centro e seus irmãos Alcindo, à direita, e Nildomar Luz.	p. 31
Imagem 05	Mapa de alguns municípios metropolitanos de Curitiba	p. 46
Imagem 06	Mata-Burro	p. 49
Imagem 07	Alimentando as <i>criações</i> .	p. 52
Imagem 08	Vista da área do criador a partir da <i>terra de planta</i> .	p. 53
Imagem 09	Área verde do criador comunitário.	p. 54
Imagem 10	Área limpa do criador.	p. 55
Imagem 11	Área suja de uma chácara	p. 55
Imagem 12	Vila do Espigão	p. 66
Imagem 13	Escolas do Espigão	p. 66
Imagem 14	Granja sem frangos do Seu Tônico e família.	p. 70
Imagem 15	Uma <i>pintada</i>	p. 71
Imagem 16	Seu Laurindo e seu filho no beneficiamento do porco.	p. 81
Imagem 17	Mulheres trabalhando no beneficiamento do porco.	p. 82
Imagem 18	Frangos da granja.	p. 95
Imagem 19	Porcos no criador	p.95
Imagem 20	Valo que faz a separação entre criador e terra de planta	p. 96
Imagem 21	Mulheres trabalhando no <i>mutirão dos produtos de limpeza</i> .	p.99
Imagem 22	A porca perdida.	p. 115
Imagem 23	Javaporco com outros porcos no criador.	p. 121
Imagem 24	Lingüiças preparadas no seu Laurindo	p. 123
Imagem 25	Fermento usado pela família há sessenta anos	p.125
Imagem 26	Frango de granja para consumo doméstico	p.127

Sumário

Introdução	p. 10
Capítulo 1: <i>Você está querendo fazer o caminho inverso, da cidade para roça:</i> percurso de pesquisa e os conceitos relacionados	p. 22
1.1 O trajeto	p. 23
1.2 A busca do rural ideal	p. 27
1.3 O percurso da pesquisadora	p. 32
1.4 Representações e categorias acerca das noções de campesinato e comunidades	p. 35
1.5 Um breve histórico de definições	p. 37
1.6 De “Sistema Faxinal” para “Povos de Faxinais”	p. 40
Capítulo 2: O Espigão das Antas: os sentidos do criador e o criador de hoje	p. 45
2.1 Alguns dados oficiais	p. 46
2.2 Pelo território	p. 49
2.3 Sentidos do criador e do território de uso comum	p. 56
2.4 O criador idílico e a vida na roça	p. 62
2.5 A comunidade hoje	p. 65
2.6 A produção	p. 68
2.7 Trânsitos e fluxos	p. 72
Capítulo 3: Critérios, valores e sentidos da <i>vida em comum</i>	p. 77
3.1 Afinal, quais os elementos necessários à gestão da vida comunitária?	p. 79
3.2 Trabalho como valor e critério de englobamento	p. 87
3.3 Modernidade e tradicionalidade	p. 90
3.4 Partilha, uso comum e território	p. 96
3.5 Gênero e trabalho	p. 99
3.6 Trabalho incorporado e autonomia	p. 105
Capítulo 4: <i>Porco não perde o rumo:</i> territorialidade num criador comunitário	p. 108
4.1 <i>Porco não se conta:</i> mensurabilidade das criações e apego ao regime de vida	p. 109
4.2 O episódio da porca perdida e as formas de estar no mundo	p. 113
4.3 Território e aquilo que se come	p. 119
Considerações Finais	p. 130
Referências	p. 135

Introdução

A estrutura agrária do Brasil possui uma diversidade de apresentações. Da propriedade privada ao usufruto comum, passando por combinações entre estes, distintas formas de apropriação da terra são encontradas pelas variadas regiões do país: Terras de Quilombo, Terras de Índios, Fundos de Pasto, Castanhais, Faxinais. Muitas vezes invisíveis para dados oficiais, como evidencia o antropólogo Alfredo Wagner Berno Almeida (2008), as áreas de uso comum ultrapassam simples regionalismos.

O caso dos faxinais, ao aliar propriedade privada e uso comum, contradiz a fixidez do ordenamento jurídico que opõe “comum” e “individual”, “privado” e “coletivo”. Os faxinais demonstram, através da experiência, um modo de habitar o mundo que articula uso comum e apropriação privada da terra. A existência de um criador comunitário, ou seja, de área de uso comum destinada a pastagem animal, revela que há diversas possibilidades que perpassam o privado e o coletivo.

Como ponto de partida, pode-se dizer que o faxinal é resultado de um consenso entre proprietários e/ou não proprietários de terra na conjugação da propriedade privada e o uso comum dos recursos florestais e hídricos, disponibilizados na maioria das vezes para pastagem animal. Todavia, a presente pesquisa quer demonstrar uma experiência, numa comunidade de faxinal, onde o uso comum ultrapassa a idéia de um consenso formal para dar forma a uma maneira de habitar o mundo.

Na comunidade onde ocorreu a pesquisa, o uso comum não significa que o controle dos recursos é exercido livre e individualmente. Normas e acordos coletivos regulamentam o uso e ditam aqueles que podem ou não partilhar do território e, em última instância, da vida em comum. Socialmente delimitado e reconhecido, o território, além de refletir diferentes formas de apropriação da terra é, sobretudo, considerado nesse trabalho como uma construção expressiva apoiada numa base sócio-espacial onde sujeitos e meio partilham modos de habitar o mundo.

A ciência social, em especial a antropologia, acumula uma produção considerável sobre a questão do território e da territorialidade. No Brasil, o maior foco está na realidade de povos indígenas e, recentemente, em comunidades quilombolas. Nos estudos rurais, excelentes obras demonstram o uso comum do território e o modo de vida de comunidades camponesas (Godoi, 1999; Woortmann 1995; Sabourin, 2003). A antropologia encontra a partir de diferentes campos de estudo um tema aglutinador e transversal: o território.

No entanto, existe ainda uma diversidade de processos sócio-políticos, que colocam em evidência novos atores e novas configurações sociais. Uma heterogeneidade difícil de apreender através de conceitos e categorias gerais ou de uma perspectiva restrita a construtos disciplinares – estudos rurais, etnologia indígena – que marcam algumas das divisões da disciplina antropológica.

Caboclos que se “redescobrem” índios, trabalhadores sem-terra que “se tornam” quilombolas, seringueiros que “se mostram” povos da floresta, faxinalenses que “se descobrem” povos tradicionais. Dentro de processos de fortalecimento de uma identidade coletiva, povos de faxinais argumentam a tradicionalidade do uso do território para pleitear reconhecimento identitário. A partir dessa dinâmica é que apresento esta pesquisa.

Atualmente, faxinalenses manejam diferentes identidades, ora agricultores familiares, ora camponeses ou povos tradicionais. Trago, nesse sentido, a necessidade de pensar categorias colocadas nas gramáticas da vida social. O ponto de vista enfatizado é aquele de uma experiência próxima aos sujeitos da pesquisa, ou seja, os faxinalenses.

A autodeterminação como faxinalense revela uma mudança no espaço de enunciação. Historicamente considerados camponeses, trabalhadores rurais, agricultores familiares, afirmar-se faxinalense é dar visibilidade a características antes ignoradas pelo poder público. Reforçar-se faxinalense é assumir um debate que faz frente às perspectivas produtivas e ambientais que permeavam políticas voltadas aos faxinais. Assumir a identidade faxinalense é dar corpo social à questão¹. Nesse sentido, as atribuições aos faxinais começam a ser tratadas como questões de cunho social e político.

¹ No capítulo primeiro retomo o debate sobre as definições dos “faxinais”. Ênfase, nesse momento, uma mudança de perspectiva frente a um decreto estadual da década de noventa que considerava o faxinal enquanto um sistema produtivo.

A fim de alargar o entendimento de categorias como “campesinato”, “tradicionais”, para tornar visível a capacidade de ação dos sujeitos, a presente dissertação parte da curiosidade em relação ao uso comum do território para conhecer as diversas formas nas quais a vida comunitária se difunde. Em uma comunidade de criador conhecida como Espigão das Antas, no município de Mandirituba, Paraná, se debruça uma experiência acerca do território, da vida em comum, da tradicionalidade e das distintas formas de habitar o mundo.

Um ponto examinado no trabalho é o debate sobre tradicionalidade e modernidade. As modalidades de uso comum da terra muitas vezes são entendidas como anacronismos históricos, folclorismos, ou ainda “recriação intelectual de etnógrafos” (Almeida, 2008 p.135). Falar em tradicionalidade no uso do território, em povos tradicionais, pode muitas vezes soar como imobilidade histórica ou uso político de realidades particulares.

No debate antropológico, a tradicionalidade já assumiu diversos contornos. Sociedades tradicionais, populações autóctones, aborígenes, diversas são as categorizações para determinar o “outro”, ou seja, o não ocidental dotado de uma “cultura particular”. Enquanto no início da disciplina acreditava em pressupostos holísticos para o conceito de cultura (Boas, 2004), e sociedades com destino infeliz ao comunicar-se com o mundo ocidental, a contemporaneidade e seus fortes apelos de globalização contribuíram para repensar alguns pressupostos antropológicos.

Marshall Sahlins (1997) refletiu sobre certa disposição em acreditar que a modernização, através dos processos de aculturação, resulta no extermínio dos “outros”, sejam eles categorizados como autóctones, exóticos ou tradicionais. Utilizando a noção de fluxos culturais globais de Arjun Appadurai, Sahlins enfatiza seu resultado mais drástico, a reclusão de povos periféricos em seus espaços de sujeição, e ainda ironiza ao afirmar que “a Grande Narrativa do Sistema Mundial se torna o último refúgio da noção de cultura enquanto ordem monológica e determinista” (Sahlins, 1997 p.55). Reforçando um novo formato para a sujeição, Sahlins indagou-se sobre uma questão interessante: sociedades tradicionais estariam fadadas a descaracterização pela aculturação ou englobariam a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas?

Como indicação, o autor considera certa indigenização de determinadas situações consideradas modernas. Nesse sentido, conclui:

“A primeira, e mais óbvia, é que a nova autoconsciência cultural dos povos indígenas é um aspecto da expansão global da ordem capitalista ocidental, sobretudo de seus modos mais recentes de colonização, mercantilização e comunicação. Mas insisto: não se trata de uma reação inteiramente conservadora, uma volta a algum tipo de condição pré-européia primordial. Ao contrário, a volta às origens está acoplada a um desejo de manter e expandir o acesso às inovações técnicas, médicas e demais “benefícios” materiais do sistema mundial.” (Sahlins, 1997 p.132)

Há repercussões brasileiras sobre a temática. Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W.B. Almeida (2009) buscam também a caracterização dos tradicionais:

“Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. Definí-las como populações que tem baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia. Se as definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, será difícil encontrá-las hoje em dia. Nos meios acadêmicos e jurídicos descrevem-se em geral as categorias por meio das propriedades ou características dos elementos que as constituem. (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009 p.278)

Ao final do artigo, os autores revisitam a definição para firmar a categoria “tradicional” pelo viés da conquista de direitos, principalmente identitários, e afirmam:

“Populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, (...), por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados” (idem, p.300)

Enquanto Sahlins (1997) enfatiza o englobamento do moderno em ordens cosmológicas tradicionais, Carneiro da Cunha e Almeida (2009) reforçam o âmbito político da conquista de direitos. Aspectos emblemáticos relacionados a experiências identitárias são enfatizados. A tradicionalidade é vista pelo primeiro como resposta a ordem capitalista, enquanto Carneiro da Cunha e Almeida (2009) a compreendem como resistência a certa “padronização” identitária.

Proponho nesse trabalho outra abordagem. Ao concentrar atenção aos gostos, preferências, sensibilidades, enfim, a uma experiência com os sujeitos, pretendo desviar da performance emblemática da identidade. Quero compreender a tradicionalidade

numa outra camada, aquela que contempla os sentidos, a densidade da experiência entre humanos, seus valores e critérios, além da tessitura das relações com animais.

O caso do Espigão das Antas traz alguns elementos interessantes em relação a tradicionalidade e modernidade. Muito próxima da capital do estado², a comunidade possui acesso constante aos meios de transporte, diversos meios de comunicação, tecnologia da produção, além de conviver concomitantemente com o criador comunitário, aos laços de reciprocidade e acordos coletivos.

Seu Justino é personagem fundamental na narrativa. Ele nos revela características curiosas no que tange a tradicionalidade e a modernidade. *Nascido e criado*³ numa comunidade de *criador* possui uma aparência cabocla, trajes, adereços, trejeitos, fala e simplicidade que atendem características que imaginamos de um camponês⁴. Hoje, reside numa área urbanizada, é motorista de taxi e permite muitos dos trânsitos que perpassam o Espigão das Antas. Como marca de um mundo contemporâneo, onde fluxos são facilitados por diversos meios de transporte, seu Justino mostra como o apego a uma forma de habitar o mundo é tangenciada por alguns dos sentidos e preferências. O trabalho em família, o apreço pela erva crioula, a carne de lata, a pescaria no tanque, são características enobrecidas por seu Justino e convivem imbricadas com todos os movimentos tidos como “modernos”.

A experiência de campo aos poucos foi demonstrando que o criador comunitário é somente uma das peças dentro do quebra-cabeça que permite compreender os sentidos e experiências dos sujeitos nos faxinais. A tradicionalidade não se esgota na concretude da vida real. A vida comunitária está, a todo o tempo, permeada de sensibilidades, preferências, expressividades. A presente dissertação quer adentrar no mundo das subjetividades.

Proponho, entre outras coisas, dialogar com o conceito de território. Ao mesmo tempo em que dinâmicas sociais respondem a uma gama de indagações feitas em campo, principalmente àquelas relacionada aos pactos consensuados na gestão da vida

² O Espigão das Antas dista cerca de 50 km da cidade de Curitiba, nove de Agudos do Sul e 25 km do centro da municipalidade, Mandirituba.

³ Todas as falas ou palavras redigidas em itálico explanam diálogos e conceitos nativos. Aquelas mencionadas entre aspas são considerações próprias.

⁴ O ideal camponês, conhecido também como caipira (Candido, 2001) é revelado em alguns personagens importantes da literatura, cinema. Ressalto exemplos como Mazzaropi no cinema ou o Jeca Tatu de Monteiro Lobato.

comunitária, o meio também se apresenta como agente ativo na relação. Dessa forma, humanos e não-humanos, ambiente e seres, enfim, os existentes, através da experiência e engajados nela, expressam formas de estar no mundo⁵.

Há uma problematização sobre processos de categorização, de delimitação e identificação, que acompanha todo o trabalho. Dentro de relações complexas, onde formas de habitar o mundo manejam com diversos elementos, sejam eles de cunho social, ontológico, político, como então se delimitam identidades? Como definimos povos de faxinais? Até que ponto o enquadramento numa única categoria é factível e proveitoso? Qual a maneira de categorizar e ainda apreender a ação de sujeitos dentro da dinamicidade da vida em comum? Como experimentar novos sentidos às categorias em dinâmicas sociais?

O Espigão das Antas mostrou sujeitos que transitam, dialogam, experienciam situações que não são simples de enquadrar em tipologias rígidas, cristalizadas e definidas a priori. Resta a dúvida: como definir sem reduzir a ação dos sujeitos?

Não se trata de pensar que determinados grupos humanos possuem formas mais facilmente delimitáveis em detrimento de outras, mais abertas e flexíveis. O que está em jogo são as maneiras de encarar a experiência, o diálogo entre pesquisa e situação estudada. Como nos alerta Eric Wolf, pensar a sociedade como um grupo de indivíduos em interação compartilhando o mesmo território e participando da mesma cultura é uma pretensão, uma construção ordenada de um estado de coisas que nunca existiu. Ao invés disso, o autor convida a pensar:

“Os fenômenos de um modo flexível e aberto, em termos de relações engendradas, construídas, expandidas, revogadas, em termos de interseções e sobreposições, em vez de em termos de entidades sólidas, limitadas, homogêneas, que perduram sem questionamento e sem mudança” (Wolf, 2003 p. 321)

Não me interessa encontrar os limites geográficos, demarcatórios e explícitos da comunidade. Também compreendo que as delimitações de uma comunidade dependem em alto grau das relações que se estabelecem com diferentes grupos. Desde Evans-Pritchard, no trabalho “Os Nuer” (1993), não é possível pensar a identidade de grupos como uma essência, imóvel a qualquer relação. Comunidades se formam situacionalmente, a partir do contexto de relações estabelecidas, seja em potenciais relações com humanos como também com outros existentes no território.

⁵ Essa asserção é baseada principalmente em Ingold (2000).

Refletir num contexto mais amplo de relações auxilia no processo interpretativo. Incorporar a dinamicidade dos fenômenos, conformar-se com a situacionalidade da experiência, desconstruir o ideal de uma “entidade sólida” (Wolf 2003), facilita a flexibilização de rígidas dicotomias, como a distinção entre urbano e rural, tradicionalidade ou modernidade.

Tais formulações teóricas implicam novas indagações. Surgem então diferentes perguntas durante a experiência vivida pelo etnógrafo. As classificações simplificadoras perdem importância no decorrer do trabalho, para que tomem conta outras questões: dentro de tantos fluxos e trânsitos, como a vida comunitária é vivenciada? Quais elementos são agenciados?

Com essas questões em mente, destaco três principais pontos abordados durante a dissertação. O primeiro tem relação com a problematização dos processos de categorização. Quais as atribuições do ser camponês? Faxinalense? O que isso implica no contexto, por exemplo, de políticas públicas? O segundo ponto aborda a experiência identitária, na qual diversas são as camadas analíticas que se pode alcançar. Pode-se focar pelo seu aspecto emblemático, de manuseio de características frente a determinadas relações, por um viés político de acesso a direitos, ou simplesmente pelo reconhecimento dos pares. Enfatizo uma experiência identitária que, focado nos sentidos atribuídos pelos sujeitos, revela sutilezas frente a categorias impostas pelo poder público e por correntes acadêmicas.

E, por fim, destaco o debate entre tradicionalidade e modernidade. Querela corrente na antropologia, os modos de vida tradicionais muitas vezes são encarados como um receituário de ações e tipologias que **devem** estar encarnados nos grupos estudados. Quero melhor compreender como se dá o modo de vida tradicional a partir da experiência dos sujeitos. Como é vivenciada a tradicionalidade? Como se conforma a tradicionalidade atualmente?

Embora considere de suma importância, não ressalto as estratégias emblemáticas dos sujeitos em campos de lutas por acesso a direitos. Não enfatizo relações entre modernidade e tradicionalidade buscando os pressupostos de quem influencia quem nessas relações. Quero compreender o terreno das sensibilidades, dos gostos, preferências alimentares, critérios de englobamento para a participação da vida em comum. Nesse sentido, o pleito por reconhecimento de direitos toma outro rumo, aquele que reivindica uma forma de viver o mundo. No terreno das sutilezas,

tradicional e moderno são elementos de uma mesma estória, que andam juntos, mas não são equiparáveis. Tradicionalidade, quero apontar ao longo desse trabalho, é principalmente observada a partir de um modo particular de experienciar o mundo.

Essa dissertação demonstra inúmeras tentativas. Percursos e percalços constantes. Desde a expectativa da chegada em campo, com determinados anseios teóricos, passando por todas as surpresas em campo, até a última linha escrita, refletida pela percepção de não seguimento de um quadro teórico único. Racionalmente decidi manter esse percurso, a fim de trazer o leitor ao deleite do processo exploratório e as próprias tentativas, além de ter em mente que essa é uma forma de iniciar o debate e não de fechá-lo.

Antes de prosseguir, dois comentários fundamentais. O primeiro versa sobre a criatividade e dinamicidade que a “vida real” nos impõe. O processo reflete a impossibilidade do olhar antropológico construir como os olhos dos nativos. Resignada pela impotência de nunca dar conta da totalidade da criatividade do nativo, sigo orientações de Marilyn Strathern (2006) ao compreender minha ação como uma “análise singular”, ou seja, aquela que reconhece o quanto a criatividade desses povos é maior do que aquilo que pode ser compreendido por qualquer análise.

Em segundo lugar, trago uma experiência que parece meramente individual. Essa não é uma casualidade. Representa uma forma de compreensão do conhecimento que perpassa a experiência. Conhecer, nesse sentido, significa experimentar. No entanto, há inúmeras vozes que me norteiam e interpelam. As sociedades esquimós da qual me fala Marcel Mauss (2003), os estudos do campesinato que demonstra Ellen e Klass Woortmann (1995/ 1981), o meio como agente como explicita Tim Ingold (2000).

Quando descrevo uma série de acontecimentos que modificaram minha postura frente a uma concepção do rural, sobre a tradicionalidade no uso do território, modos coletivos de vida, e questiono entendimentos sobre a modernidade, creio que a minha experiência ultrapassa simples egocentrismos. Dialogo com autores, desconstruo idealizações próprias, quero encarnar na experiência.

Interessa-me nesse trabalho demonstrar um exercício de reflexão aberto à mudança de perspectiva. Sob esse viés, busco ampliar categorias para ao menos aproximá-las da experiência dos sujeitos. Não me basta reconhecer determinados povos como rurais, ou tradicionais, modernos ou urbanos. É necessário alargar noções a fim

de apreender o sentido que a vida em comum toma. A ênfase recai não mais na descrição de categorias, para se debruçar no olhar focado nas formas de *estar no mundo*.

Considero essa desconstrução da minha idealização como mais um elemento, dentre muitos outros, para repensarmos formas de classificação operadas no discurso acadêmico e no mundo burocrático-legal.

Alguns comentários metodológicos

Por residir em Porto Alegre, cidade onde se encontra o programa de pós-graduação que cursei, e ter no Paraná o local de pesquisa, não pude fazer do campo uma experiência muito extensa, como idealizei inicialmente. O calendário das disciplinas realizadas no mestrado propõe o cumprimento de um ano e meio de créditos, e por esse motivo o processo de campo foi entrecortado. Nesse “ir e vir” experimentei a possibilidade de recuperar o “estar lá” e “estar aqui” como processo da análise antropológica. Dessa forma, iniciei a etnografia em outubro de 2008, tendo realizado doze visitas a campo, até fevereiro de 2010. Na maioria dessas visitas, passava de três a cinco dias na casa de alguns interlocutores.

Considero esse um período curto de campo. Todavia, como esclareço no primeiro capítulo, levei a campo uma bagagem anterior. Conheci a primeira comunidade de faxinal no ano de 2005 e até hoje possuo relações com determinadas comunidades. Para além desse fato, *posar* na casa dos faxinalenses por alguns dias é sempre uma experiência muito densa. Das vezes em que *posei* em campo, preferi passar até cinco dias para depois procurar um local com maior privacidade, como forma de alcançar um relativo distanciamento para a redação do diário de campo.

A alteridade contida no diário reflete, entre outras coisas, minha situação. O fato de eu ser estudante, mulher, urbana, imprime um reconhecimento importante nas relações que estabeleço. Fazer o caminho da cidade para a *roça*, inverso à maioria daqueles que moram no Espigão das Antas, é motivo de estranhamento. Ser mulher, não ser casada, nem noiva, não estar acompanhada da família e nem “dos meus”, ou seja, ser autônoma é motivo de diversas perguntas. Num lugar onde o comum fundamenta uma série de pertencimentos, ser sozinha pode soar estranho.

Poucas entrevistas individuais e estruturadas foram realizadas. Primeiro, por conta de um desconforto muito grande em relação ao gravador digital. Todas as vezes

em que o gravador era acionado, os interlocutores sentiam-se acanhados e pouco falavam. Recordo-me de um momento em que, depois de uma hora de entrevista desligo meu instrumento de trabalho e seu Nildo me diz: - *Agora sim, vamos conversar.*

As entrevistas formais e conversas gravadas muitas vezes também não permitiam alcançar algumas das sutilezas que me interessavam. Os momentos informais sempre foram muito mais ricos.

Na primeira ida a campo utilizei o gravador para registrar as músicas e cantorias dedicadas a minha presença. Quando retornei, entreguei para meus anfitriões um CD contendo essas músicas. Desde então, o aparelho foi lembrado somente para esse intuito.

Devo ressaltar a proximidade e convivência resultante do processo de pesquisa com os interlocutores. Se nas primeiras vezes que fui a campo, fiquei ressabiada quanto a receptividade da pesquisa, hoje percebo o quanto tais afinidades podem ser alimentadas conjuntamente. Embora se trate de um grande criador e não tenha conseguido alcançar proximamente a todos, estou realizada com a concretude dos meus mais novos amigos.

E por fim, é imprescindível dizer que os nomes utilizados durante a escrita da dissertação foram alterados a fim de garantir a privacidade daqueles que tiveram sua estória ou experiência contemplada. Com o mesmo intuito, as imagens que revelam a identidade das pessoas serão utilizadas somente para o processo de avaliação. No trabalho legado à leitura pública essas fotos serão retiradas.

Descrição atenta dos capítulos

O primeiro capítulo visa atribuir significado ao percurso empreendido. Trago a descrição do itinerário que conecta a capital do estado à comunidade, as primeiras relações estabelecidas em campo, a trajetória da pesquisadora, para então dimensionar com quais categorias são importantes dialogar durante o trabalho. Além de abordar as representações e noções do campesinato, sua diversidade de apresentações, coloco em questão a categoria “faxinais”.

Dois motivos principais me guiaram nesse primeiro capítulo. O primeiro deles é a necessidade de ênfase na conexão em detrimento da descrição cristalizada. A experiência de campo demonstrou que o itinerário, muito comum para aqueles da

comunidade, exprime aspectos além dos físicos e, nesse sentido, está repleto de elementos a serem pensados. O trajeto demonstra a importância de uma análise que contemple mais do que a descrição pontual do Espigão das Antas. É necessário, sobretudo, assistir suas diversas conexões.

Em segundo lugar, compreendo o itinerário como parte do processo de dessencialização operada durante a pesquisa. Determinadas expectativas estavam postas à prova, isso o itinerário já refletia. Trago a relação com a dona Neyde para demonstrar o quanto eu chegava em campo imersa de muitas pré noções.

Ofereço ao leitor um pouco do “estado da arte” dos diversos entendimentos que a categoria faxinal traz consigo. Sigo a orientação de Jonh Monteiro, professor na Universidade de Campinas, durante o grupo de trabalho “Estudo Rurais e Etnologia Indígena: diálogos e intersecções” realizado na VIII Reunión de Antropología del Mercosul em 2009, para especificar três vozes para a mesma categoria: o discurso público, o discurso acadêmico e aquele proferido pelo movimento social.

As características da comunidade são abordadas no segundo capítulo. Nele busco situar o leitor no local da pesquisa. Enumero alguns dados estatísticos, descrevo o território, as áreas de uso comum, de apropriação privada, a presença das *criações*, perfaço os sentidos atribuídos ao uso comum e demonstro o cotidiano atual da numa comunidade de criador.

O capítulo procura realizar um caminho semelhante ao que tracei na pesquisa. Num primeiro momento, durante a descrição etnográfica da comunidade, reifico o cotidiano da vivência comunitária de um criador. Por oposição visio recriar trânsitos e fluxos, a fim de re-pensar a idéia de imobilidade criada anteriormente. Interessa-me descrever os modernos meios de produção da atualidade, as vinculações com o ambiente urbano, o trânsito diário dos moradores.

O terceiro capítulo traz minhas inquietações sobre a gestão da vida em comum. Opero com estratégia contrária a dos capítulos precedentes. Naqueles busco dessencializar categorias cristalizadas sem, no entanto, deixar de perceber que a vida comunitária era presente. Neste, quero compreender como a *vida em comum* se propaga.

Retomo a bibliografia do campesinato para utilizar determinadas categorias e noções em detrimento de outras, todavia sempre no esforço de alargá-las. Ainda que

ancorada na “teoria clássica”⁶, desloco o viés de análise da produção para encontrar os sujeitos em campo, encontrar um modo de vida, uma maneira de viver em comum.

Descubro sutilezas, sentidos para além do concreto, um plano subjetivo se revela: participar da vida em comum é partilhar de alguns valores. A surpresa advém com a percepção do trabalho enquanto valor⁷, um critério de englobamento que opera pela classificação dos sujeitos a fim de que estejam aptos a usufruir do território.

O valor-trabalho expõe uma infinidade de representações e dinâmicas sociais. No entanto, busco alcançar outra camada de análise. Sujeitos mostraram que a relação com os animais numa comunidade de criador comunitário traz diversos elementos, nos quais somente o foco em fenômenos sociais não é capaz de abarcar.

No quarto capítulo enfatizo maneiras de habitar o mundo, um modo composto por dinâmicas não apenas sociais da vida. O esforço é compreender o meio ambiente como agente ativo na experiência. Para tanto, busco auxílio em autores clássicos e contemporâneos para compor uma análise que contemple a experiência de produção do território a partir da relação entre homens, animais e meio.

A relação com os animais é manifesta pelos gostos e preferências alimentares. Ressalto, nesse momento, a experiência identitária, os critérios compartilhados no grupo não pelo seu aspecto estratégico e emblemático. A *carne de lata*, os frangos de granja, as preferências por um ou outro, *a erva crioula*, traduzem outras sutilezas de como sujeitos re-inventam suas formas de estar em um mundo não estático e sim em um mundo globalizado.

⁶ Destaco nesse momento Chayanov (1981).

⁷ Woortmann (1990) e Duarte (1986)

Capítulo 1

Você está querendo fazer o caminho inverso, da cidade para roça: o percurso de pesquisa e os conceitos relacionados

Início a dissertação com a descrição do trajeto. Ele me revela muito mais do que apenas o itinerário. A partir do caminho apreendi a conexão em detrimento da descrição. Foi através do percurso que percebi as conexões constantes entre o rural e o urbano, o moderno e o tradicional, a comunidade e a cidade. A intenção não é opor categorias e sim percebê-las como diferentes faces dentro de situações empíricas, que mesmo que caminhem juntas não são equiparáveis. A descrição do trajeto quer demonstrar quais elementos me municiaram para repensar categorias e noções arraigadas, seja na minha visão como também naquelas que permeiam muito do discurso dominante sobre o campesinato e sobre comunidades tradicionais.

A partir das surpresas de campo, percebo a idealização que criei da comunidade em questão. Busco colocá-las a prova e convido o leitor a seguir nessa proposta.

Para situar a pesquisa, percorro minha trajetória de vida. O interesse pelo tema, o momento político que despertou tal interesse, a curiosidade em relação ao uso comum do território, como também minha origem urbana frente ao desafio de conhecer o rural. Nesse ponto, mais uma vez a conexão é ressaltada.

Encontro um rural diverso. Descrevo a trajetória dos conceitos relacionados aos faxinais. Uma vez mais, categorias subtraem a ação de sujeitos nos seus contextos de vida. Detenho maior atenção em iniciativas organizativas em torno de categorias de auto-identificação. Ainda assim, permanece a indagação: como a vida comunitária se perpetua?

1.1 O trajeto:



Imagem 01: Terminal de ônibus do Pinheirinho, Curitiba/PR. Foto por Raul Lisboa.

Oito horas e trinta minutos de uma manhã de segunda-feira. Cidade de Curitiba, capital do Estado do Paraná. O terminal Pinheirinho (Imagem 01) já aglutinava muitas linhas de ônibus, dezenas de pessoas transitando, vai-e-vem de trabalhadores, operários, empregadas domésticas, ambulantes. Burburinho das pessoas em fluxo. Daquele ponto escoavam pessoas para muitas partes da capital e cidades vizinhas.

Buscava uma comunidade de faxinal. Já tinha conhecido diversas, mas essa que procurava era completamente nova para mim. Os passageiros que por ali transitavam pareciam estranhos à realidade rural que almejava encontrar, todavia não estava aflita. Até o momento acreditava estar apenas no ponto de partida.

Tinha mentalmente o trajeto delineado. Deveria tomar o ônibus conhecido como Metropolitano⁸ no terminal do Pinheirinho, chegar até o terminal de ônibus de Mandirituba, para então buscar uma condução escolar, conhecida como Barco. A indicação estaria na parede superior do terminal. Deveria solicitar ao motorista que me mostrasse o “tanque” da comunidade do Espigão. Indicações como “Barco em cima do ônibus”, “tanque da comunidade do Espigão” eram alheias a mim, que estava acostumada com números ou nomes de ônibus e ruas. Entretanto eram essas indicações

⁸ Nome que designa as linhas de ônibus que realizam o transporte até as cidades metropolitanas.

que tinha conseguido com a informante que me recepcionaria na comunidade. Era com elas que eu deveria seguir.

Vejo o ônibus das oito e trinta passar na minha frente sem que pudesse fazer nada a respeito. Espero alguém chegar. Em seguida se aproxima uma garota, de vinte e poucos anos, olhos e cabelos claros, me pergunta se o ônibus já havia passado. Respondo que sim. Ela senta e diz que não há o que fazer – devemos esperar até as onze horas e trinta minutos.

Pouco depois chega mais um senhor, gordo, de meia idade, vendendo doces de amendoim. Ele me diz ser arriscado esperar o ônibus se eu pretendo alcançar o escolar em Mandirituba. Naquele momento percebo que as pessoas do local estão muito familiarizadas com horários e itinerários dos ônibus. Com o tempo descubro que os ônibus estão sempre cheios de passageiros, da cidade metropolitana à capital, o trajeto constante para eles. O senhor então me indica outro ponto de ônibus, a duas quadras dali, onde posso encontrar mais conduções que vão para a localidade que eu indagara.

Encontro o ponto, mas não há nenhuma indicação em relação ao ônibus que eu deveria tomar. Espero cerca de meia hora sozinha. Somente minutos antes de chegar a condução, uma senhora se aproxima. Tenho a impressão que quem percorre esse trajeto organiza seus horários de acordo com o estabelecido pelo transporte, somente eu esperei por tanto tempo.

Logo me certifico se este ônibus me leva ao terminal que busco. Fico próxima ao cobrador, pessoas cumprimentam ele e ao motorista, como se realmente os conhecessem. Mais uma diferença: os transportes coletivos que utilizo não possuem o clima de “intimidade” que encontro por ali.

Em pé, divido espaço com muitas pessoas, começo a perceber quem são aqueles que seguem na mesma direção. Procuro o estereótipo camponês. Acho poucos exemplares. Um senhor que aparenta mais de 60 anos, com chapéu de palha, outro pouco mais jovem, com camisa suja e ainda outro, com cerca de 40 anos, que pelo porte físico parece camponês ou ainda operário de construção civil. Em compensação ouço alto um “funk pancadão”, que vem do celular de alguns jovens atrás de mim.

Ao contrário do ideal camponês que tinha em mente, vejo muitos adolescentes com penteados que separavam seus cabelos em gomos espetados para cima, como se tivessem um porco espinho na cabeça. De bermudas grandes e soltas, tecido reluzente

aparentando cetim, camiseta G para baixo da cintura, aqueles garotos possuem o estereótipo que vinculo à periferia de uma grande cidade.

No terminal de ônibus de Mandirituba descubro que as indicações que recebera da informante estão corretíssimas. Os letreiros que identificam as paradas dos ônibus escolares são escritos na parte superior, rente ao teto: “CAÍ DE BAIXO, NAVEGANTES,” e um último, do lado esquerdo, “BARCO”.

Esse terminal também parece um tanto diferente daqueles que estou acostumada a utilizar. No mesmo espaço onde estão passageiros que procuram condução para outras localidades encontra-se o terminal de escolares. Sem nenhuma distinção espacial que diferencie o ambiente, estudantes, crianças, adolescentes e adultos disputam os lugares mais confortáveis para se apoiar e esperar. As crianças também correm e gritam por aquele ambiente amplo e gelado. Próximo ao meio dia aquele terminal rodoviário, com seu piso de lajotas vermelhas, mais parece pátio de escola.

Quando o ônibus estaciona, adultos e crianças embarcam. O ônibus antigo, sujo de poeira, além de escolar também é o transporte para as comunidades. De tempos em tempos o motorista pára, embarcam grupos de três a quatro crianças que esperam na beira de estrada de terra. O ônibus intercala, ora entra na estrada de terra e ora passa pela BR. O que prende mais minha atenção é o percurso de terra, que passa entre as comunidades e permite ver plantações, hortas e casinhas ao longe.

Fico atenta quando passamos pelo mata-burro⁹. Esse é um dos principais sinais que indica o limite da área de um criadouro comunitário. Se não tem um portão grande, é porque tem um mata-burro. Depois do mata-burro, o ônibus faz algumas curvas, consigo avistar várias casas, algumas muito próximas uma das outras. A área de mata também chama atenção, há uma significativa cobertura vegetal.

A primeira informante que me aproximei no Espigão foi dona Neyde. Conhecemo-nos durante uma reunião na comunidade, realizada pela Articulação puxirão¹⁰, o público era majoritariamente masculino, eu e dona Neyde éramos as únicas

⁹ Retornarei a definição do mata-burro no segundo capítulo, quando descreverei o criador comunitário.

¹⁰ Organização política e social formada em 2005 que se consolidou em torno de categorias de auto-definição. Entre outros pleitos reivindicam atualmente o reconhecimento da identidade coletiva e de direitos territoriais.

mulheres. Por sermos mulheres nos aproximamos e por ela ser mulher é que a procurei!

Loira, olhos verdes, sem alguns dos dentes da frente, baixinha, gordinha, dona Neyde mora numa área do Espigão conhecida como Pedra Preta. Desço do ônibus, na frente da casa de dona Neyde. Logo ao entrar, percebo que a casa está um caos! Dona Neyde pede desculpas pela bagunça, estava sem água há dois meses.

Um fogão a gás, com panelas no fogo, está encostado numa das paredes. Na frente e encostada na outra parede, uma mesa grande, forrada com um plástico antigo, que um dia foi vermelho. Cinco cadeiras ao redor. Ao lado da mesa uma pia. Não é possível enxergar o material de que é feita por conta de tantas louças sujas que pousam sobre ela. Abaixo da pia, um armário entortado já sem portas, pende para um lado. Nele é possível avistar panelas e tampas. Numa das tampas, virada de boca para cima, há um gato que dorme. Ao lado da pia está um fogão a lenha, parece-me desativado, mas serve de encosto para mais um sem número de louças sujas. Acima, pendurados no teto, três gaiolas, duas com hamsters e outra com passarinho. E numa caixa de papelão no chão mais três filhotes de cachorros.

Além da falta de água, dona Neyde comenta que passou dois dias fora de casa por causa do problema que enfrentava sua irmã. Enquanto me sirvo de arroz e salsicha com molho de tomate, dona Neyde conta que sua irmã fora hospitalizada com marcas de agressão e intoxicação por remédios. Duas são as versões para a estória. Dona Neyde acredita que sua irmã tenha sofrido agressões do marido, que a obrigara a tomar vinte cápsulas de medicamento chamado de Gardenal. Outra parte da família acredita que ela tentou o suicídio com a ingestão de uma grande quantidade de remédios e por conta disso caiu sobre o fogão e se machucou. Essa parte da família quer internar a mulher no hospital psiquiátrico, dona Neyde é contra. Durante todo o almoço, concordo com o que ela me diz.

Na mesma enxurrada de informações duras, que logo na chegada me surpreendem, dona Neyde diz que seu filho mais velho está preso. Ela tem um neto de três anos que está com a nora, de quem não gosta, pois atrasou a saída do seu filho da cadeia quando brigou com o advogado. Também disse que seu sobrinho, filho da mulher hospitalizada, é jurado de morte por uma gangue do Xaxim¹¹.

¹¹ Bairro de classe média baixa de Curitiba

As informações relatadas por dona Neyde trazem a sensação de estar na periferia de Curitiba. Não numa área rural que idilicamente eu havia acalentado. Aqueles temas – filho preso, gangue do Xaxim – lembram capas de jornais sensacionalistas. Diante daquilo eu me perguntava o que estava fazendo ali.

Mesmo tendo percorrido parte da área do criador e encontrado alguns dos elementos que pairavam minha construção do estereótipo camponês faxinalense, volto da casa de dona Neyde muito decepcionada com os rumos que a pesquisa tomou. Não por conta da presteza de dona Neyde comigo, sempre muito carinhosa e atenciosa. O problema residia em mim! A situação encarada não remetia ao estudo do rural que eu ambicionava realizar. Precisamente pelas estórias que dona Neyde me contou, estranhei por completo as noções que tinha de uma comunidade rural reconhecida como faxinal.

Negava-me a estudar problemas que eu encaixava como urbanos, gostaria de me aprofundar no modo de vida rural e por isso procurei estudar uma comunidade de faxinal. Tempos depois percebi que naquele momento buscava uma vida rural idealizada. As narrativas de dona Neyde já revelavam ensejos para desvendar a experiência comunitária nos criadores. Infelizmente naquele momento não estava preparada para me surpreender em campo.

1.2 A busca do rural ideal:



Imagem 02: Paisagem de uma área de criador.

Estive em campo somente depois de três meses. Além do embaraço causado pelas histórias de dona Neyde, descobri posteriormente que ela é discriminada por parte da comunidade, principalmente por conta de seu filho preso, acusado de ter roubado pertences de vizinhos – como uma bomba d’água, igual aquela que fazia falta na sua própria casa no momento de minha visita.

Também descobri mais tarde que dona Neyde é considerada uma *chacreira*. *Chacreiro* é a definição dada às pessoas que não são do lugar. Tal designação é muito variável, abarca pessoas que compram terrenos no local e utilizam a área individualmente para o lazer, como também aqueles que são de outras origens e buscam um lugar para residir, deixando suas áreas *abertas*¹², ou seja, para uso comum. Normalmente o *chacreiro* refere-se à primeira definição, contudo nesse caso específico dona Neyde é vista como *chacreira*.

Resistindo a esse ponto de vista, busquei outra família. Por indicação à Articulação Puxirão (AP), chego à comunidade pelas mãos da organização, literalmente: quem me apresenta a família Luz foi Hamilton, coordenador da AP. No esforço pela maior reflexividade, a entrada em campo através da organização de representação dos povos de faxinais é com certeza uma marca que carreguei por toda experiência de campo¹³.

Depois de alguns telefonemas, combino com os coordenadores do movimento uma ida à campo com a presença deles. Marco encontro na entrada da comunidade do Espigão das Antas. De ônibus, vou até o Terminal de Areia Branca dos Assis. Areia Branca é um distrito administrativo de Mandirituba, com maioria de habitantes da zona rural e possui um terminal alguns quilômetros depois daquele que descrevi acima.

À beira da estrada BR 116, que corta Areia Branca, é possível avistar casas, distantes umas das outras. Algumas delas são comércios de produtos coloniais e anunciam: “*temos ovos caipiras*” ou “*vendemos leitão*”¹⁴. A impressão é de uma concentração populacional relativamente baixa, em oposição ao centro do município de Mandirituba. Do terminal de Areia Branca vou de taxi até a comunidade Espigão. É

¹² Sobre as categorias *aberto* ou *fechado*, ver próximo capítulo.

¹³ Lembro de uma passagem, na qual um senhor que diz ser contra a continuidade dos criadores, reconheceu-me como a *guardiã dos faxinais*.

¹⁴ Sobre preferências alimentares, ver capítulo IV.

nesse percurso, da cidade à comunidade, que conheço seu Justino, taxista relevante nessa narrativa.

Justino é um senhor de 71 anos, com a pele muito castigada, mão grosseira, estatura baixa e um estimável chapéu de palha a sua cabeça. Interessado no que eu buscava no Espigão, sente-se a vontade para falar de sua vida quando digo que pesquiso os criadores comunitários. Nascido numa comunidade próxima dali, seu Justino por muitos anos morou num criador:

– Tinha uma enorme porcada, mais de 100 pareia de cavalo e a turma ficava impressionada que os cavalos passava o dia no criador e a noite voltava pra comer.

Justino descreve algumas de suas práticas e costumes. Boa parte delas faz parte do rol que até então encaixava como típicas da vida rural – prefere carne de lata à porco fechado, galinha caipira à frango de granja, não abre mão de sua erva crioula, criou seus filhos na roça, gosta de pescar no tanque próximo a sua casa e vida boa para ele é aquela que tem trabalho.

No entanto, há sete anos seu Justino trabalha como taxista e possui um estabelecimento de lavagem de carros ao lado do terminal. Ele mora numa área que é considerada urbana, não mais possui os meios de produção característicos do campesinato. Naquele momento, rechaço seu Justino como informante privilegiado – ele abarca as características do camponês ideal, mas não mais trabalhava na roça. A complexidade das delimitações de quem é ou não camponês/faxinalense estava somente começando. Seu Justino retornará nos próximos capítulos.

Percebo a proximidade de Areia Branca dos Assis com a comunidade, apenas sete quilômetros. Na entrada do criador, logo depois do mata-burro, é possível avistar algumas casas. A quantidade de residências é relativamente alta, tendo em vista outros faxinais que conheço. Em contrapartida é notória a área verde. Caminhando por um pequeno trajeto me deparo com alguns porcos e cavalos soltos.

Encontro com Hamilton e sua mulher. Chegamos à casa de Antonio e Maria Aparecida Luz. Sentamos em bancos longitudinais que os anfitriões rapidamente acomodam na sacada. De madeira, num tom azul claro, com piso de cerâmica e telhado duas águas, a casa lembra o estilo das moradias polonesas, só faltando o lambrequim.

Pouco depois de chegar tenho em mãos um chimarrão, e logo uma viola e uma gaita entre a gente. A cantoria começa com Antonio e seu irmão Nildomar. Modas de

viola e muito chimarrão – ali me sinto na comunidade de faxinal que eu tanto procurava (Imagem 03). Gravo o áudio de algumas das músicas e combino com os proprietários da casa de voltar no próximo dia, dessa vez para *posar* na casa.

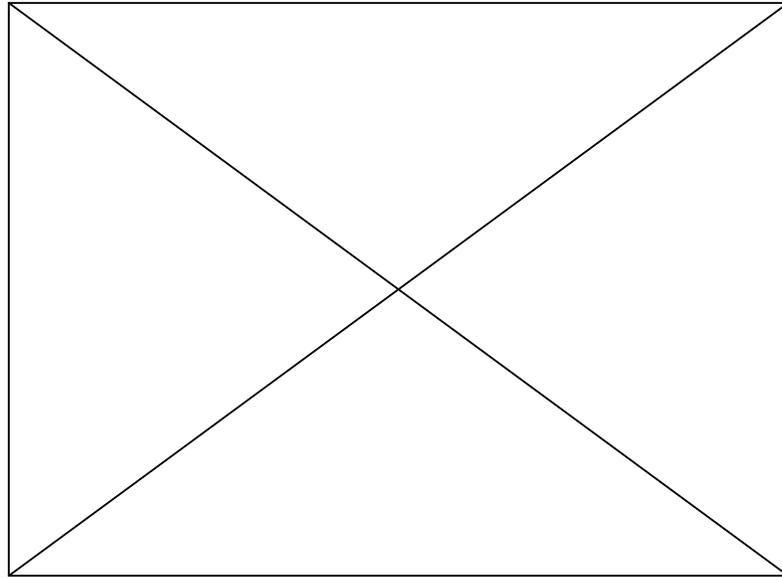


Imagem 03: Cantoria entre seu Tunico e seu Nildomar

Dentro das negociações e reciprocidades para a efetivação da pesquisa, levo uma recordação que cumpre um papel importante: um CD contendo músicas tocadas no dia anterior. Logo que chego, presenteio o dono da casa – seu Antonio – e muito contente ele vai tocá-lo no pequeno aparelho de som da casa. Faceiro, seu Tunico, como é mais conhecido, não somente ouve todas as faixas como também põe o CD a cada nova visita que chega. Se na antropologia clássica, pesquisadores negociavam com o tabaco e outras iguarias, a contemporaneidade trouxe a tecnologia para as negociações de cunho “científico”. Nas visitas a campo que se seguiram, as reciprocidades continuaram com músicas e fotografias.

Na estadia na casa dos Luz conheço seu Alcindo, irmão de seu Tunico (Imagem 04). Por um bom tempo ficamos tomando chimarrão e *“proseando”*. O chapéu de palha, palheiro na boca todo o tempo, alguns trejeitos, atendiam aos requisitos do meu pré-conceito acerca do camponês.

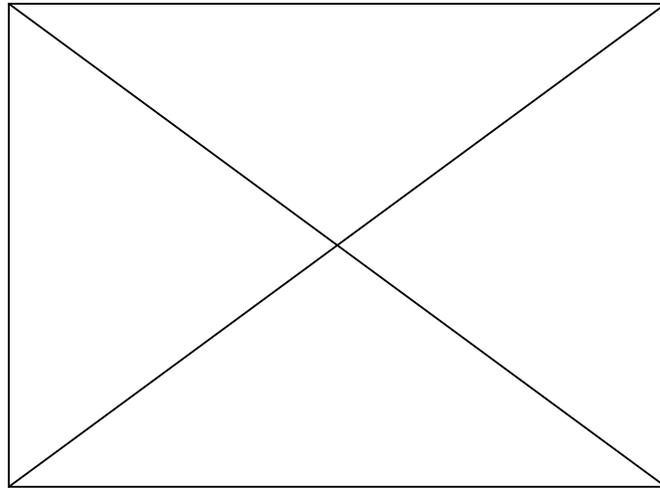


Imagem 04: Seu Tunico ao centro e seu irmãos Alcindo, à direita, e Nildomar Luz.

Os mais velhos da família Luz são conhecidos pelos seus apelidos. Assim, Alcindo torna-se Zindo, Antonio é chamado de Tunico e Maria Aparecida é Cida. O diálogo com Zindo é sempre esclarecedor. Na sua fala não é raro perceber algo de que Pietrafesa de Godoi (1999) descreve no seu trabalho sobre a ocupação e reprodução camponesa de uma área no sertão do Piauí – a territorialidade está também ancorada nas recorrentes referências físicas usadas para explicar o local: – *Ali, depois do Rio das Antas, é aonde vai minha propriedade; – Pra lá do pinheiro do fulano é que termina o criador, o criador mudou depois das picadas feita pela luz; – Diante dali começa a propriedade do fulando.*

Ainda na conversa durante o chimarrão com seu Zindo, outra informação me chama atenção. Interessada no relacionamento com o território, pergunto a ele como reconhecia a delimitação de sua propriedade, uma vez que nas áreas de criadouros não há cercas que demarquem a propriedade privada. Seu Zindo me mostra o marco que reconhece a divisão da sua terra: *daqui pra frente é terreno do meu filho e daqui pra lá da minha filha.* No entanto, o marco nem sempre está presente – “*o pessoal daqui conhece, é só olhar e sabe até onde vai a propriedade*”. Toda vez que estou em campo fico admirada com as formas de reconhecer o território.

Todavia, pouco tempo depois da certeza de ter encontrado o faxinal e os faxinalenses ideais, paulatinamente conheço algumas características que retiravam toda idealização que me tranqüilizara. Formas tradicionais de apropriação do território

convivem intrincadas com modernos meios de produção avícola. A autonomia econômica, tão exacerbada na literatura sobre campesinato¹⁵, caminha pari passu à dependência econômica, senão política, às empresas avícolas. O pertencimento à comunidade é acompanhado pelo fluxo diário de pessoas que moram no criador e trabalham nas cidades vizinhas. Pessoas possuem mais de uma residência – moram no criador e na cidade, alternando “casas” nos dias da semana.

No desenvolvimento do trabalho pretendo melhor esboçar como construí e desconstruí a idealização que possuía em relação as comunidades de faxinais e quais os elementos que me foram apresentados para melhor conhecer a situação atual daquela comunidade que partilha do criador comunitário. Não almejo sair ilesa da tentação de idealizar e reificar os povos de faxinais, no entanto visio refletir sobre o quanto tais projeções fazem parte da experiência de campo e como elas vão sendo ressemantizadas no decorrer da trajetória.

Não apenas como experiência individual, o percurso apresentado no trabalho demonstra como é útil compreender o repertório de modos, gostos, preferências ligados à territorialidade dos faxinais como algo revelador de uma maneira de habitar o mundo que não é estática. A todo o momento, a experiência no Espigão demonstrou a como é fluída a territorialidade, conectada com tecnologias atuais e fortemente arraigada com formas tradicionais de viver o território.

Interessa neste trabalho demonstrar o quanto a análise de categorias, como povos tradicionais, campesinato, comunidades, devem contemplar modos contemporâneos de vida, sem, no entanto, abandonar toda uma maneira de se relacionar com o território que é tradicionalmente experienciada. Nesse sentido, desde a granja ao criador comunitário, os habitantes do Espigão das Antas se reinventam cotidianamente.

1.3 O percurso da pesquisadora

O trecho descrito acima foi retirado do diário de campo. Ele demonstra como cheguei à comunidade de faxinal que pesquisei durante o período do mestrado. Até o momento descrito, eu já havia conhecido muitos outros faxinais, de municípios

¹⁵ Refiro-me ao trabalho de autores como Alfio Brandenburg (1998), ou ainda Maria de Wanderley (1996), que compreendem a autonomia enquanto conceito imprescindível na análise do campesinato, além de uma das principais reivindicações do mesmo.

distintos. Ao todo eram mais de três anos percorrendo comunidades, alguns momentos de maior aproximação e outros de distanciamentos.

Comecei trabalhando com os povos de faxinais em 2005, durante a organização do I Encontro dos Povos de Faxinais. Junto com outras entidades¹⁶ coordenamos todo o processo de mobilização dos participantes, tanto da sociedade civil como do poder público. Para a mobilização dos faxinalenses visitei mais de dez comunidades e conheci outras trinta e quatro lideranças locais de distintas partes do Estado do Paraná. Obtivemos resposta imediata. O evento reuniu muitas comunidades e a partir daí se firma o compromisso de criar uma organização política representativa que girasse em torno de categorias de auto-definição – nasce a Articulação Puxirão dos Povos Faxinalenses.

Durante o ano de 2006 participei como pesquisadora do projeto da Nova Cartografia Social¹⁷, que através do mapeamento participativo de 13 territórios de faxinais contribuiu como instrumento de fortalecimento da identidade coletiva desses povos. De 2005 a 2007 trabalhei como assessora da recém formada organização representativa de povos faxinalenses.

A curiosidade de pesquisa surge no processo de emergência e fortalecimento da identidade coletiva de povos de faxinais, o que representa grande relevância para todo o percurso que desenvolvi posteriormente. No momento de reivindicação pelo reconhecimento como povos tradicionais, garantia dos direitos territoriais, étnicos e coletivos, intentei melhor conhecer uma comunidade de faxinal, a fim de reconhecer quais as categorias locais, as formas e negociações de uso do território comum.

Em 2008 iniciei o empreendimento de pesquisa no programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Ao chegar à comunidade do Espião das Antas estava sedenta por observar a maneira pela qual os sujeitos estavam “construindo” sua identidade coletiva, como manejavam sua

¹⁶ Algumas entidades que participaram dessa iniciativa: Instituto Ambiental do Paraná (IAP), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Universidades Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Universidade Federal do Paraná (UFPR), Instituto Equipe de Educadores Populares, Comissão Pastoral da Terra, Terra de Direitos, Instituto Guardiões da Natureza, Associação do Faxinal Saudade Santa Anita, Associação do Faxinal dos Seixas.

¹⁷ O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia tem como objetivo a auto-cartografia de povos e comunidades tradicionais. Cada processo de cartografia produz um fascículo que se caracteriza como um dos momentos para a afirmação social de identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais.

territorialidade e tradicionalidade nas formas de uso do território. Queria reproduzir um todo, ou seja, uma “cultura faxinalense”.

Percorri os caminhos da etnicidade, acreditando que eles me dariam resposta para todo o processo que eu acompanhara desde 2005. Inúmeros conflitos internos para então desconstruir a etnicidade como resposta a **todos** os pertencimentos que observava em campo. Unifiquei e reifiquei a cultura diversas vezes, a fim de encontrá-la e defini-la. Minhas tentativas sempre topavam com distintos percalços, sujeitos transitavam, se reinventavam e eu não conseguia enquadrá-los!

Ficara a indagação sobre as ineficiências das classificações que manejamos. É possível listar ações, representações, crenças e delimitá-las como uma “cultura faxinalense”? Como então abarcar a experiência vivida em uma comunidade rural, de um grupo camponês que tradicionalmente habita um território, vinculada ao mesmo tempo a transitoriedade característica da sociedade contemporânea? Até que ponto foi a contemporaneidade quem trouxe tal fluidez nas formas de habitar o território? Até que ponto a reificação não é instrumento analítico de antropólogos?

Todos os caminhos teóricos percorridos durante esses dois anos, sobretudo as investidas a campo, me municiaram de maior cuidado na definição e delimitação de uma comunidade de faxinal. Hoje percebo que não me desvencilho completamente das idealizações, no entanto busco estar atenta a elas, alargá-las a fim de restituir a experiência vivida pelos sujeitos.

A situação do Espigão foi fundamental nessa investida. Algumas das características presentes na comunidade eu já conhecia. A principal delas é a área de uso comum destinada à pastagem animal – mesmo que a propriedade seja privada seu uso é comum. Todavia, o que conheci cotidianamente, e isso todo o trajeto descrito já demonstrava, foi uma situação que pedia um olhar mais aberto e flexível para diversas pré-noções que carregava quando cheguei a campo. Dos adolescentes de cabelos espetados, passando pelos modernos meios de produção e integração ao mercado às formas tradicionais de apropriação do território, o Espigão das Antas sempre teve muito a ensinar.

Demorei a perceber o quanto dona Neyde foi importante para o processo de não-essencialização da comunidade. Relutei em assumir que o contexto de violência, drogas, gangues também faz parte do rural. Mesmo que num primeiro momento não fosse evidente, dona Neyde dava elementos para repensar o rural, a comunidade e o

próprio urbano como categorias estanques. Dona Neyde dizia sobre a conexão enquanto eu procurava a unidade.

Muito da desconstrução que busquei do mundo rural tem a ver com a minha origem. *Nascida e criada* no meio urbano, sempre estive alheia aos modos de produção dos alimentos, aos ciclos de plantio e colheita e repetidamente ainda faço comentários desconexos quando me deparo com alguma planta, animal ou fruto desconhecido. Ser do mundo urbano significou, para mim, essencializar o mundo rural.

Nesse sentido, considero emblemático o diálogo com seu Zindo. Ele conta sobre os meios de transporte público que atendem a comunidade. Do Espigão para Curitiba há um ônibus metropolitano às seis horas, e no caminho inverso outro que retorna às dezenove horas. Essa linha foi instaurada depois da chegada de uma grande empresa na região e claramente serve para atender a necessidade de transporte de mão de obra.

Confesso a Zindo minha dificuldade com os horários de ônibus, que não atendem ao anseio de permanecer na comunidade durante o dia. Zindo, muito sabiamente me responde: *ah, mas cê tá querendo fazer o caminho inverso, da cidade para a roça.*

A riqueza da fala de seu Zindo reside na percepção de que o caminho já está traçado. Quando diz sobre a rota contrária, ele enfatiza a conexão, ao invés de reforçar a existência de dois mundos isolados. Na gramática proferida por seu Zindo, mundo urbano e rural demonstra conexão, muito mais do que a categorização disjunta dos espaços. No diálogo, Seu Zindo ajuda a perceber quanto da essencialização do campesinato residia somente em mim.

1.4 Representações e categorias acerca das noções de campesinato e comunidades.

A leitura do ensaio “Une Classe-objet” de Pierre Bourdieu (1977) auxilia na compreensão de que a essencialização do campesinato é um processo mais complexo e responde a questões mais amplas do que a minha experiência pode abarcar. Localizando as representações sociais dentro de um jogo de forças, Bourdieu demonstra que a dominação social não se faz apenas pela posse de bens materiais. A posse dos instrumentos de produção da imagem do mundo e da identidade social são forças efetivas dentro da luta pela representação do mundo.

O argumento centra-se na premissa de que a construção da realidade social efetua-se através de lutas. Antagonistas, a partir de seus interesses, visam impor a representação do mundo social. Entre dominantes e dominados, os primeiros gozam do privilégio do controle da sua objetivação e produção da sua própria imagem, enquanto os últimos devem contar com uma verdade de classe que eles não produziram, “uma classe-para-outrem que se lhes impõe como se fosse uma essência, um destino, fatum, isto é, com a força do que é dito com autoridade” (Bourdieu, 1977 p.12).

Entre todos os subordinados, Bourdieu reconhece a classe camponesa como aquela que nunca possuiu o contra-discurso capaz de constituir em sujeito da sua própria verdade. A identidade camponesa como fruto da formação de uma identidade heteronômica:

“É evidente que não pensamos quase nunca nos camponeses em si e por si somente, e que os próprios discursos que exaltam suas virtudes ou as do grupo não passam de uma maneira eufemística ou indireta de falar dos vícios dos operários e da cidade. Simples pretexto para julgamentos favoráveis ou desfavoráveis, o camponês é objeto de opiniões contraditórias por definição, já que não deve figurar no discurso outra coisa a não ser os conflitos que se relacionam a ele.” (idem, p.13)

No diálogo com autores marxistas, o texto de Bourdieu demonstra o debate corrente a sua época sobre o dilema do campesinato se constituir ou não como identidade de classe e, por conseguinte, uma força revolucionária. Aparte dessa discussão, e das evidências históricas que refutam posições da época, o interesse no texto de Bourdieu reside na percepção de que a condição camponesa é muitas vezes entendida a partir da “cegueira cidadina” (idem, p.14). Considerá-los como agentes dentro de relações além daquelas impostas pela circunscrição da categoria é também ampliar o espectro de análise.

Produções mais atuais, como a coletânea de artigos organizada por Emilia Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida Menezes e Rosa Acevedo Marin (2009), reconhecem a emergência do campesinato junto ao seu processo de reconhecimento político, seja ele positivo ou negativo. Por diversas circunstâncias, a questão política constituída para o reconhecimento social enquadrrou o campesinato sob a perspectiva de sua capacidade adaptativa a diferentes formas econômicas dominantes, tanto pela permanência como pelo desaparecimento. O argumento das autoras se coloca a partir

da necessidade de compreensão mais ampla do mundo cultural, político, econômico e social em que o camponês produz e se reproduz.

“Da coexistência com outros agentes sociais, o camponês se constitui como categoria política, reconhecendo-se pela possibilidade de referência identitária e de organização social, isto é, em luta por objetivos comuns ou mediante a luta, tornados comuns e projetivos. A esse respeito, a construção da história social do campesinato, como de outras categorias socioeconômicas, deve romper com a primazia do econômico e privilegiar os aspectos ligados à cultura. Ao incorporar as múltiplas dimensões da prática dos agentes, destacamos o papel da experiência na compreensão e explicitação política das contradições do processo histórico. Essas contradições revelam conflitos entre normas e regras que referenciam modos distintos de viver, em plano local ou ocupacional, colocando em questão os meios que institucionalizam as formas de dominação da sociedade inclusiva” (Godói, Menezes e Marin, 2009 p. 11)

A fim de analiticamente recuperar a agência dos sujeitos, torna-se fundamental valorizar o momento de auto-representação ativo na comunidade do Espigão das Antas. Junto com uma organização social, o Espigão reivindica sua identidade coletiva como povos de faxinais. Esse processo, apoiado na ação de sujeitos sociais que se autodefinem, ou seja, manifestam consciência de sua própria condição, revelam uma diversidade de situações e formas de habitar o mundo. Seringueiros, quilombolas, pescadores, faxinais mostram não apenas uma realidade fundiária distinta das disposições jurídicas vigentes. O que está em jogo são olhares diversos para a situação rural brasileira.

Nesse sentido, enfatizar a multiplicidade de apresentações e maneiras de habitar o mundo que a categoria campesinato pode abarcar é também uma maneira de restituir a agência dos sujeitos. A fim de melhor compreender esse processo e ressaltar as diversas representações que estiveram em jogo durante determinado período, dedico uma seção a reflexão sobre a categoria “faxinal”.

1.5 Um breve histórico de definições

A definição e categorização de um faxinal e de faxinalenses é esforço que envolve diferentes perspectivas e, em última instância, formas de poder. Historicamente, poder público e conhecimento científico formularam determinadas categorias que refletiram posições particulares frente ao tema. Atualmente, Articulação

Puxirão reivindica sua identidade como povo tradicional. Mais do que disputar espaço para defini-los, o esforço aqui empreendido é demonstrar que diferentes conceituações são procedentes, cada qual agenciando determinados elementos e repercutindo o lugar social de onde emergem.

No âmbito jurídico, Joaquim Shiraishi Neto (2009), quando expõe sobre o direito dos povos de faxinais, lembra que na primeira Lei de Terras do Brasil, em 1850, já havia referências do compáscuo ou “pasto comum”. Seguindo seu raciocínio, Shiraishi (2009 p.20) menciona a edição do Código Civil de 1916, quando há outra regulamentação:

“Se o compáscuo em prédios particulares for estabelecido por servidão, reger-se-á pelas normas desta. Se não, observar-se-á, no que lhe for aplicado, o disposto neste capítulo, caso outra coisa não estipule o título de onde resulte a comunhão de pastos. Parágrafo único: O compáscuo em terrenos baldios e públicos regular-se-á pelo disposto na legislação municipal.” (art.646 do CC de 1916)

No Paraná há um conjunto de dispositivos municipais – como a Lei nº 9, de 06 de fevereiro de 1948, do município de São José do Triunfo (idem, p.20) – que reconhece “pastos comuns” e ainda objetiva regulamentar o processo de construção e os usos da cercas, conforme “costumes de cada localidade”. Roberto Martins de Souza (2009) afirma que o termo ‘faxinais’, designando criatório coletivo e uso comum dos recursos naturais, aparece desde pelo menos 1895¹⁸.

Embora tais dispositivos já demonstrem a presença de faxinais no Estado do Paraná, é nas décadas de 80 e 90 que estes emergem no cenário político e acadêmico com maior intensidade. As discussões desse período muitas vezes reconhecem os faxinais como áreas de preservação ambiental ao mesmo tempo em que atestam o processo de “desagregação do sistema”, prevendo na maioria das vezes o seu fim. As medidas tomadas pelo Estado refletem o ímpeto de evitar a completa dissipação dos faxinais a fim de garantir áreas de vegetação preservadas.

Por esse viés, surge ao final da década de 90, o Decreto Estadual nº 3477/97, do Instituto Ambiental do Paraná (IAP), que instaura os faxinais como Unidades de Conservação de Uso Sustentável, enquadrados na forma de Área Especial de Uso

¹⁸ O autor afirma que detectou documentos como códigos de posturas, leis, decretos, que regulam as práticas de uso de recursos naturais relativos aos faxinais e que os primeiros documentos levantados datam de 1831.

Regulamentado – ARESUR e possibilita o repasse do Imposto de Circulação de Mercadorias e Serviços – Ecológico (ICMS) para municípios onde exista faxinais¹⁹.

A regulamentação desse decreto utiliza a denominação de “*Sistema Faxinal*” como caracterização de uma forma de produção. Do ponto de vista administrativo “entende-se por Sistema Faxinal: o sistema de produção camponês tradicional, característico da região Centro-Sul do Paraná, que tem como traço marcante o uso coletivo da terra para produção animal e conservação ambiental” (Marques, 2004). O texto jurídico ressalta o camponês, todavia somente através do seu sistema de produção. Prepondera o viés produtivista.

É bem possível que as categorias utilizadas no decreto tenham forte influência da produção acadêmica existente na década de 1980. Uma das mais importantes referências é a pesquisa desenvolvida por Chang Man Yu (1988) que trabalha com os faxinais pela perspectiva econômica e geográfica, considerando-os enquanto “sistema”. Tendo como foco grandes questões econômicas, Chang analisa as formas de organização do capital, no interior de uma economia agrícola do Paraná, e conclui que o “sistema faxinal” estaria em completo atraso face aos desdobramentos da modernização no Estado.

Como bem elucida Joaquim Shiraishi (2009), o fim do “sistema faxinal” percebido por Yu se refere diretamente à determinação do meio ambiente frente aos sujeitos.

“Tal perspectiva de leitura parte das determinações do meio ambiente sobre a capacidade de reprodução física e social desses grupos. Para esse tipo de leitura, a extinção da vegetação natural – provocada pela modernização da agricultura no Estado – propícia para a criação de pequenos animais nos cercados e criadouros, também levaria ao fim do sistema” (Shiraishi, 2009 p.19)

Na sociologia, Horacio Martins de Carvalho (1984), definiu o criador comunitário:

“como uma forma de organização consuetudinária que se estabelece entre proprietários da terra para a utilização comunal tendo em vista a

¹⁹ José Sergio Leite Lopes (2006) utiliza o termo “ambientalização” dos conflitos sociais a fim de indicar um processo histórico de construção de novos fenômenos, associando a interiorização de diferentes facetas da questão pública do meio ambiente . É possível relacionar o momento político vivenciado pela categoria faxinal a esse processo descrito pelo autor: o interesse ambiental potencializa dinâmicas sociais.

criação de animais. A área de um criador comunitário é constituída por várias parcelas de terras de distintos proprietários, formando, umas ao lado das outras um espaço contínuo” (Carvalho, 1984 mimeo).

Embora Carvalho já alcance aspectos sociais do cotidiano dos faxinais, principalmente em relação às normas de organização comunal, seu olhar ainda está focado nos aspectos geográficos e materiais que caracterizaram sua formação²⁰:

“Uma das características, em particular no Estado do Paraná, das áreas de faxinal é a presença da mata densa com as espécies florestais – pinheiro (araucária) e o ervateiro (erva-mate). Outra característica é a pastagem natural que se forma nesse tipo de mata. Assim, o pinheiro, a erva-mate e a pastagem natural determinaram o uso do solo para criação extensiva. Isto porque era interesse dos moradores explorar extrativamente tanto o pinheiro como o ervateiro e, assim, manter as pastagens. Nesse sentido, onde se observava a presença dessas duas espécies florestais não se formava área de lavoura, pois, tanto o pinheiro como o ervateiro eram fontes seguras de rendimento” (idem p.16)

Os trabalhos citados foram fundamentais para tornar visível a realidade dos faxinais. Todavia, como boa parte das produções acadêmicas, eles refletem os referências teóricas disponíveis a sua época. Nesse sentido, prevalece uma análise frente à macro realidades – como as questões econômicas para Chang (1988) e a ação de classe para Carvalho (1984) – sem que seja possível enxergar a ação dos sujeitos em campo.

1.6 De “Sistema Faxinal” para “Povos de Faxinais”

Em agosto de 2005, na cidade de Irati no Estado do Paraná, surge outra perspectiva para faxinais. É nessa data que emerge “povos de faxinais” como uma forma política organizativa a fim garantir a defesa de direitos coletivos e territoriais – Articulação Puxirão dos Povos Faxinalenses surge como movimento social representativo dos “povos de faxinais”.

Mobilizados em torno de uma identidade coletiva, “povos de faxinais” ou faxinalenses se reconhecem como povos tradicionais e elegem como principal demanda o acesso ao território. Argumento para alcançar tal fim é o do reconhecimento da tradicionalidade do uso da terra e de uma territorialidade singular.

²⁰ Antropólogo Alfredo Wagner nota que trabalhos como de Carvalho e Yu seguem uma abordagem evolucionista em relação aos faxinais, apresentando-os como “em extinção” ou “faxinais remanescentes” (Almeida, 2008 p.64)

O momento político de emergência da categoria “povos de faxinais” almeja maior apreciação. Articulação Puxirão dos Povos Faxinalenses acompanha posições dos chamados novos movimentos sociais (Almeida, 2008). Tais grupos, ao atribuir características étnicas e coletivas dentro de embates políticos, explicitando uma pluralidade de formas de estar no mundo, conseguem dar visibilidade a existência de diferentes grupos dentro do Estado Nacional Brasileiro. Resiste-se à imputação do étnico como essência, uma originalidade ou primordialidade, para potencializar a crítica ao universal, a fim de repensar a alteridade. De acordo com Almeida (2008), delinea-se uma nova estratégia dos movimentos sociais que, ao designar os sujeitos de ação, politizam as realidades locais e fortalecem identidades coletivas.

Povos de faxinais enunciam outros entendimentos para “tradicional” que não tenham exclusivamente relação com uma concepção linear do tempo. O chamado “tradicional” não se reduz a história, um passado remoto e estático²¹, muito menos a laços primordiais que unificam unidades específicas. Como reivindicação contemporânea, “povos ou comunidades tradicionais” incorporam identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada.

“O significado de “tradicional” mostra-se, deste modo, dinâmico e como um fato do presente, rompendo com a visão essencialista e de fixidez de um território, explicado principalmente por fatores históricos ou pelo quadro natural, como se a cada bioma correspondesse necessariamente certa identidade. A construção política de uma identidade coletiva, coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e de lutas. Tal territorialidade consiste numa forma de interlocução com antagonistas e com o poder do estado” (Almeida, 2004 p.119)

Assumindo a identidade como povos tradicionais, a Articulação Puxirão politiza termos e denominações de uso local, designando faxinalenses como sujeitos de ação. O pleito assumido ultrapassa a questão do simples acesso estável a recursos básicos. Como pretendo demonstrar nos próximos capítulos, por detrás do domínio de um território enxergam-se diversas formas de habitar o mundo. Gostos, preferências alimentares, relação com os animais refletem outros modos de existência. Buscarei tratar dessas questões nos capítulos subseqüentes.

²¹ A concepção e relação entre tradicional e moderno é tema que perpassa boa parte do conjunto dessa dissertação. Nesse momento ressalto o que tradicional reivindicado por povos e movimentos sociais não tem a ver com imobilidade histórica, e sim com pleitos contemporâneos por reconhecimento.

É lícito reforçar que atualização histórica ocorrida pela emergência da identidade coletiva, recentemente trazida pela organização política e social, não anula a experiência primária que remete a uma descendência comum. Povos de faxinais acessam, ao mesmo tempo, uma gama de concepções quando se trata do fortalecimento de uma identidade coletiva.

Nesse sentido, a identidade como “povos de faxinais” traz consigo uma diversidade e variabilidade de situações. Possuem descendências originárias distintas que também servem de argumento para sua auto-identificação. Faxinais de caboclos, poloneses, ucranianos, alemães, muitas vezes são intitulados pelo nome da família predominante ou pela de maior influência, seja na constituição do território ou na sua reprodução. Desta forma encontramos Faxinal dos Seixas, Faxinal dos Coutos, Faxinal dos Küeger, o que de certo modo também demonstra a filiação desses criadouros a uma origem comum independente de outras comunidades. Com a emergência de uma organização baseada em critérios de autodefinição, toda essa variabilidade concentra-se na designação de povos de faxinais, ou ainda, de faxinalenses.

Fredrik Barth (2000) enfatiza a variabilidade de padrões e relações identitárias dentro das construções culturais. Diferente de modelos antropológicos que visam rechaçar o desviante, buscando somente a descrição da recorrência, Barth propõe outra maneira de pensar a cultura, na qual a variabilidade não afete a unidade. Ao invés disso, essa diversidade é bastante importante ao etnógrafo, uma vez que revela aspectos e dinâmicas de relações identitárias.

No estudo da sociedade balinesa, Barth propõe ao antropólogo a apresentação de uma multiplicidade de padrões parciais, “que interferem uns sobre os outros, e se estabelecem em diferentes graus nas diferentes localidades e nos diferentes campos; e que devemos duvidar de toda afirmação de coerência, salvo quando tiver sido devidamente demonstrada” (Barth, 2000 p.120).

No caso estudado, a proposição de Barth ajuda pensar sobre a diversidade de apresentações dos povos de faxinais. Desde a experiência primária quanto a identificação de origem, como também nos formatos atuais de apresentação. Com relação à área de uso comum, essas diferenças são evidentes. Há faxinais com criadouros abertos, ou seja, sem cerca, outros que permitem somente a pastagem comum para criações chamadas de altas, como gado, eqüinos.

Em 2006 ocorre a nomeação da organização social à Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais. De composição paritária, a Comissão congrega quinze representantes de órgãos e entidades da administração pública federal, tais como Ministério do Meio Ambiente (MMA), do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), Desenvolvimento Agrário (MDA), com organizações da sociedade civil ligadas a povos e comunidades tradicionais, Conselho Nacional de Seringueiros (CNS), Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.

Em 07 de fevereiro de 2007 é aprovado o decreto nº 6.040, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, na qual os povos de faxinais são contemplados. Doravante a todos os empecilhos e dificuldades de efetivação da Política, trata-se de um interessante momento político para povos de faxinais.

A Comissão e a decorrente Política Nacional aproximam pautas de reivindicação de povos que muitas vezes estavam distantes socialmente. Pude acompanhar diálogos onde faxinalenses demonstraram interesse em melhor conhecer quais os requisitos para se alcançar o reconhecimento oficial de uma comunidade tradicional, uma vez que não se identificam como indígenas ou quilombolas. Uma passagem do diário de campo ilustra bem a relação de algumas famílias com a questão indígena²².

Certo dia, assistindo a um programa de televisão que versava sobre índios amazônicos, seu Tônico comenta: - *São soltos que nem as criação* - se referindo a um modo de vida tido como parte da natureza para aqueles indígenas.

O processo político de organização resulta, em 2007, após constante pressão da Articulação Puxirão junto ao poder público, no reconhecimento estadual. De acordo com parágrafo 1º do artigo 1º, da Lei 15.673/2007 do Estado do Paraná os faxinais:

“O Estado do Paraná reconhece os Faxinais e sua territorialidade específica, peculiar do Estado do Paraná, que tem como traço marcante o uso comum da terra para produção animal e a conservação dos recursos naturais. Fundamenta-se na integração de características próprias, tais

²² Importante ressaltar que essas falas emergiram em famílias onde havia uma incipiente formação advinda da Articulação Puxirão.

como: a) produção animal à solta, em terras de uso comum; b) produção agrícola de base familiar, policultura alimentar de subsistência, para consumo e comercialização; c) extrativismo florestal de baixo impacto aliado à conservação da biodiversidade; d) cultura própria, laços de solidariedade comunitária e preservação de suas tradições e práticas sociais.” (BRASIL, PARANÁ, Lei 15.673/2007 de 13 de novembro de 2007).

Enquanto o decreto estadual de 1997 não ressalta nenhuma peculiaridade sobre os faxinalenses, o artigo 2º da Lei Estadual 15.673/2007 reconhece:

“A identidade faxinalense é o critério para determinar os povos tradicionais que integram essa territorialidade específica. Parágrafo Único. Entende-se por identidade faxinalense a manifestação consciente de grupos sociais pela sua condição de existência, caracterizada pelo seu modo de viver, que se dá pelo uso comum das terras tradicionalmente ocupadas, conciliando as atividades agrosilvopastoris com a conservação ambiental, segundo suas práticas sociais tradicionais, visando à manutenção de sua reprodução física, social e cultural.” (idem)

Esse breve percurso buscou demonstrar como os faxinais foram abordados pelo viés oficial e acadêmico, além de situar a emergência da identidade coletiva de povos de faxinais. Num certo sentido, examino como definições subtraem as interações, preferências mútuas e imbricações desse modo de vida com outras formas de gerir a vida rural e de se relacionar com o meio ambiente. Intentou refletir sobre as reivindicações trazidas pela Articulação Puxirão e a inversão do cenário político de reconhecimento – se antes o faxinal era tratado como sistema, agora povos de faxinais reivindicam uma identidade coletiva.

Embora tais características sejam ricas de representações que resultariam em fecundas interpretações, a presente pesquisa almeja alcançar outra possibilidade de conceitualização. A partir de uma experiência etnográfica, continuava a questão: quem são povos de faxinais e mais especificamente, o que congrega uma comunidade em torno de um criador comum? O que mobiliza as pessoas a “persistirem” com o criador comum?

Capítulo 2

O Espigão das Antas: os sentidos do criador e o criador de hoje

No primeiro capítulo busquei ressaltar a chegada em campo, o percurso explorado, além do “estado da arte” das categorias utilizadas nas políticas públicas e discussões acadêmicas sobre povos de faxinais. Nesse momento, viso enfatizar a experiência etnográfica numa comunidade rural que se identifique como faxinal.

No Espigão das Antas, descobri que a nomenclatura “faxinal” traz consigo uma história e um sentido, aquele atribuído pelos pleitos de reconhecimento, e que comumente as pessoas da comunidade estudada reconhecem a área de uso comum como criador. Adoto, junto com os sujeitos dessa pesquisa, a mesma nomenclatura – utilizo *criador* quando quero falar da área de uso comum e faxinal para identificar o momento político de reivindicações. Todavia é importante ressaltar que o termo criador também traz um sentido. Procurarei abordá-lo aqui.

A intenção desse capítulo é situar o leitor na comunidade – discorrer sobre alguns dados estatísticos, descrever o território, ressaltar os elementos compreendidos como relevantes, perfazer os sentidos atribuídos ao uso comum, trazer o cotidiano da “vida na roça” na atualidade. A experiência no Espigão das Antas demonstrou como é difícil enquadrar numa única categoria toda complexidade que a empiria impõe. Como categorizar uma situação como rural ou urbana, tradicional ou moderna sem, no entanto, encapsular os sujeitos, cristalizar toda gama de ações e atividades?

Nesse sentido são dois os principais momentos do capítulo. O primeiro, busca descrever etnograficamente o território, com ele explícito muito da minha idealização inicial do mundo rural. Reifico o cotidiano da vivência comunitária de um criador – os termos e sentidos atribuídos à vivência comum.

No segundo momento, viso recriar os trânsitos e fluxos que contrapõe a idéia de imobilidade criada anteriormente. Interessa-me descrever os modernos meios de produção da atualidade, as vinculações com o ambiente urbano, o trânsito diário dos moradores. A intenção é trazer pela escrita um pouco daquilo que experimentei em campo. Da essencialização da vida rural para um processo de observação dos sujeitos que abarcasse a experiência e não extraísse a complexidade da vida cotidiana.

Duas considerações ainda são importantes. Os poucos dados estatísticos apresentados no início do capítulo complementam a descrição do lugar sem, contudo, aprofundar ou analisar criticamente sobre os critérios das categorias utilizadas. Mencionei tais dados como ponto de partida para a experiência etnográfica, interessa-me observar a vivência dos sujeitos.

A descrição do território é realizada nesse capítulo, para trazer o cenário da pesquisa para o leitor. Porém, somente no último capítulo concentrarei esforços na discussão pormenorizada acerca do território, relacionando os pressupostos teóricos e o material empírico.

2.1 Alguns dados oficiais:

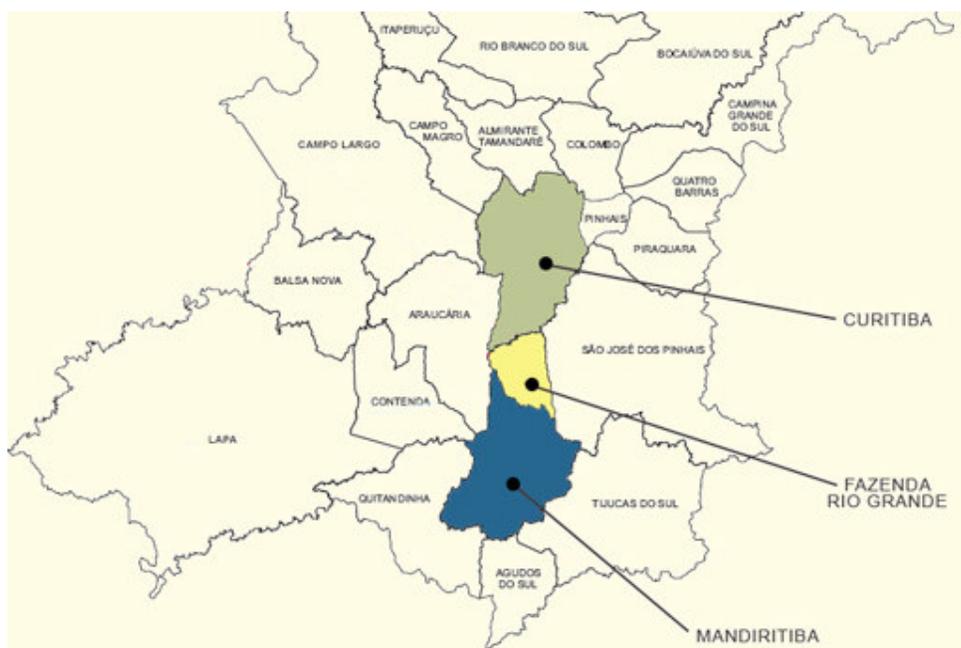


Imagem 05: Mapa de alguns municípios metropolitanos de Curitiba

A comunidade do Espigão das Antas está localizada em Mandirituba, cerca de vinte e cinco quilômetros do centro da municipalidade, sete quilômetros de Areia Branca, distrito administrativo, cinquenta quilômetros da capital do Estado, e nove da cidade de Agudos do Sul. Como administração autônoma, Mandirituba é um município recente. Fez parte da comarca de São José dos Pinhais até a data de 1961.

Muitos municípios da Região Metropolitana de Curitiba congregam área rural e urbana. De acordo com o censo de 2007, a população mandiritubense é de 20.645 habitantes, sendo 12.595 da zona rural e 7.398 provenientes da zona urbana. De acordo com dado publicado pelo IPARDES²³, a densidade demográfica em 2009 é de 57,38 hab/km².

Tais dados demonstram que o município é fundamentalmente caracterizado por estabelecimentos rurais. Nesse momento não discutirei quais os critérios elaborados para definição de um estabelecimento rural; basta dizer que a caracterização pelo IBGE²⁴ considera como rural o terreno de área contínua, formado de uma ou mais parcelas subordinadas ao mesmo produtor, onde se processa produção agropecuária. População urbana, para o mesmo órgão, é composta por qualquer pessoa que viva no perímetro urbano de um município, o que é definido pela própria prefeitura em lei municipal.

No ano 2000, de acordo com o censo demográfico do IBGE, a população economicamente ativa do município totalizava 7.364 trabalhadores. A maior concentração estava na área rural, somando um total de 4.504, enquanto na área urbana chegava a 2.860.

A produção agrícola do município está concentrada nas atividades de avicultura, apicultura, cultivo de camomila e hortaliças. Dados produzidos em 2008 pelo IBGE, e publicados também no IPARDES, demonstram que a principal atividade econômica agrícola está na produção de aves, 2.277.00 cabeças por ano, seguido da produção de milho com a produção de 27.769 toneladas por ano.

²³ Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social.

²⁴ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Na produção industrial destaca-se a Taurus²⁵, empresa que produz capacetes e plásticos injetados – entre eles embalagens industriais – e arregimenta uma quantidade de mão de obra considerável para a região.

A intenção ao trazer alguns dados estatísticos é proporcionar maior caracterização da comunidade estudada. Todavia, esse esforço vem acompanhado dos limites que categorias censitárias possuem. Elas encobrem a ação dos sujeitos sob estatísticas oficiais, proporcionando a invisibilização de situações sociais relevantes para maior conhecimento da realidade brasileira.

Facilmente acessei os dados gerais do município, através do site dos órgãos de pesquisa do estado e do país, como IBGE e IPARDES. Todavia, ao buscar dados específicos da comunidade a tarefa tornou-se árdua. Nada encontrei nos órgãos do Poder Público – Coordenação da Região Metropolitana de Curitiba (Comec), IPARDES e prefeitura municipal. Um funcionário da prefeitura de Mandirituba sabia da existência do criador, mas disse não haver dados específicos dessas áreas.

Sobre a área de uso comum não há detalhamento de informações. Alfredo Wagner (2008) demonstra o desinteresse e a ineficiência dos instrumentos censitários brasileiros em detalhar a realidade das áreas de uso comum.

“Os sistemas de usufruto comum da terra por colidirem flagrantemente com as disposições jurídicas vigentes e com o senso comum de interpretações econômicas oficiosas e já cristalizadas, a despeito de factualmente percebidos, jamais foram objetos de qualquer inventariamento. As extensões nunca foram catalogadas, quantificadas ou sujeitas às técnicas dos métodos estatísticos e de cadastramento de imóveis adotadas pelos órgãos de planejamento da intervenção governamental na área rural. Prevalece a inexistência de qualquer “interesse prático” para examinar e compreender estes sistemas tidos como “obsoletos” (Almeida, 2008 p.134-135)

Não encontrei dados oficiais sobre a extensão do criador. Sei é muito custoso percorrê-lo a pé. Já fiz muitas caminhadas pela área de uso comum, mas não conheci todo o seu perímetro. Apenas soube da extensão do criador durante a visita de um funcionário público do Instituto Ambiental do Paraná (IAP), quando presenciei falas de representantes das quatro comunidades que compõem a área de uso comum. Naquele

²⁵ A Taurus é uma grande empresa que congrega a fabricação de armas, peças industriais, capacetes e produtos plásticos especializados. As informações que colhi com agentes, no site do município e da empresa, atestam que naquela localidade se produz capacetes e, mais recentemente, material plástico.

momento foi dito que o criador, somente no Espigão, tem um perímetro de 110 alqueires²⁶ e, somado com as outras três comunidades, o total chega a 400 alqueires. O número de famílias residentes ultrapassa 200.

Resignada da minha incapacidade em abordar toda a extensão e a completude das famílias no criador, descreverei então o território a partir da minha experiência. Mesmo que pontual, considero tal experiência interessante para pensar uma série de considerações sobre os criadores comunitários e os territórios de uso comum.

2.2 Pelo território:



Imagem 06: Mata-Burro

Portões sempre fizeram parte do meu mundo. Interfone, porteiro e alarme são elementos corriqueiros do espaço citadino. Já as grandes porteiros, de madeira, de funcionamento manual, presentes em muitas propriedades rurais, não participam do leque cotidiano de artefatos que manuseio, embora prestem um serviço que estou acostumada a encarar – a delimitação e proteção da propriedade privada de uso individual²⁷.

²⁶ Um alqueire na região é considerado 2,5 hectares ou 40 litros.

²⁷ Refiro-me aqui às entradas de moradias, edifícios e até de condomínios fechados nas grandes cidades, que embora possuam áreas de uso coletivo, visam à proteção a propriedade privada.

Ao cruzar a entrada principal do criador da comunidade Espigão das Antas, encontra-se um mata-burro (Imagem 06), elemento recorrente nas áreas de uso comum. Semelhante a uma ponte, com traves espaçadas, tem por objetivo impedir a passagem dos animais quadrúpedes.

Embora não haja porteiras, há *cercas*²⁸ e *valos*, grandes sulcos resultantes do árduo trabalho feito com arado. Todos têm a função de circundar a área de uso comum e não permitir a passagem dos animais.

A não preocupação com a proteção da propriedade privada não significa uma área sem donos ou sem regras de uso. Embora não seja evidente “a olho nu”, é na conversa com os moradores que se descobre que todas as áreas são de propriedade privada. Os acordos que arregimentam as formas de uso do território são ainda menos evidentes e mais variados. A maior recorrência tem a ver com o trabalho nas cercas – pode *soltar sua criação* aquela pessoa que trabalha na construção ou manutenção de cercas e valos. Aquele que tem propriedade contígua a delimitação da área de uso comum é o principal responsável pelo trabalho, sendo que muitas vezes é ele quem deve convidar seus parentes e vizinhos para um *mutirão de cerca*.

A estrada de terra segue e o mata-burro fica para trás. À nossa frente encontram-se algumas casas. De madeira, alvenaria, com garagem ou sem carro. A variedade de estilo das residências é grande. No entanto, percebo uma recorrência: uma casa de moradia, madeira ou alvenaria, ao lado um paiol – construção de madeira desgastada – um quintal com flores e/ou ervas medicinais e uma antena parabólica. Tudo cercado, para que os animais soltos não ultrapassem a área de uso individual. As casas dos *chacreiros*²⁹ são distinguíveis rapidamente, seguem padrões muito diferentes.

Ainda percorrendo a estrada, não raro avistam-se animais pastando pela área. Cavalos normalmente sozinhos, ou acompanhados de um par, porcos com suas crias, bois pastam todo o tempo. Próximas às casas galinhas ciscam, cachorros e gatos sempre nos quintais. Andar pela área de um criador é, sem dúvida, a melhor forma de encontrar criações *soltas*.

²⁸ As cercas que delimitam a área de uso comum não seguem necessariamente um padrão – existem cercas de tela, de doze fios de arame etc. Sobre as cercas e acordos referentes ao território, ver terceiro capítulo.

²⁹ A categoria de chacreiro que utilizo aqui é a denominação daquelas pessoas que compram área no local, individualizam seu lote para uso utilizá-lo como área de lazer.

Criações é o nome dado a alguns animais que estão no criador. São de propriedade privada e possuem a finalidade alimentar ou mesmo de auxílio na produção. No entanto, não é possível restringir a categorização de criações somente pelo viés funcional, criações também constroem a paisagem e por essa perspectiva arrisco considerar uma relação de co-habitação³⁰. Durante o trabalho, buscarei melhor demonstrar essas relações.

Por ora, um exemplo explicita a relação particular entre humanos e animais. Servindo como tração animal, os cavalos são de grande utilidade para a vida na roça. Embora muitos cavalos sejam utilizados para tal finalidade, muitos outros permanecem no criador por conta da estima que seus proprietários asseguram sentir por eles. Assisti discussões onde o foco do debate era a quantidade de eqüinos no criador – de um lado a posição favorável aos animais, e do outro, uma postura contra a permanência de um grande número da espécie, uma vez que cavalos demandam vasta área de pasto.

Mesmo sendo um grande criador, a área de pasto por vezes é motivo de discussão entre moradores. É de se esperar que uma forma de aumentar o pasto seja diminuir os animais. Por esse viés, a posição que considera a estima pelos cavalos é levada a sério – no mesmo patamar daquela posição que responde funcionalmente a diminuição do número de cavalos. Ainda não há um consenso.

Para compreender um pouco melhor como se dá a convivência entre os moradores locais e os animais é necessário saber que nem todos os animais são *criações*. Durante uma entrevista, seu Tônico ressaltou que criações são principalmente os animais *soltos* ou os *crioulos*³¹. Especificou que no Espigão as espécies são principalmente cavalos, vacas, carneiros, porcos e galinhas. Animais domésticos, como cachorro e gato, não são considerados *criações*. Perguntei se as galinhas da granja são criações. *Não, os frangos da granja não são criação, aquilo já é integrado, fechado, não solto.*

Mesmo soltas e sem insígnias, todos sabem de quem são as criações, até os próprios animais. Indaguei como um proprietário reconhece seu animal, uma vez que as criações ficam soltas, pastando junto com outros animais: *não é só o dono que sabe da sua criação, a criação sabe do seu dono.* Pela manhã e ao final da tarde é comum encontrar, em frente ao paiol, os proprietários jogando milho para suas criações. (Imagem 07)

³⁰ Sobre as noções de paisagem e co-habitação, ver capítulo quatro.

³¹ Crioulo é a designação usada para aqueles que são do lugar, os animais podem ser crioulos, mas já ouvi em determinadas situações que pessoas também podem ser crioulas: *seu Laurindo é o açougueiro, crioulo, daqui do lugar.*

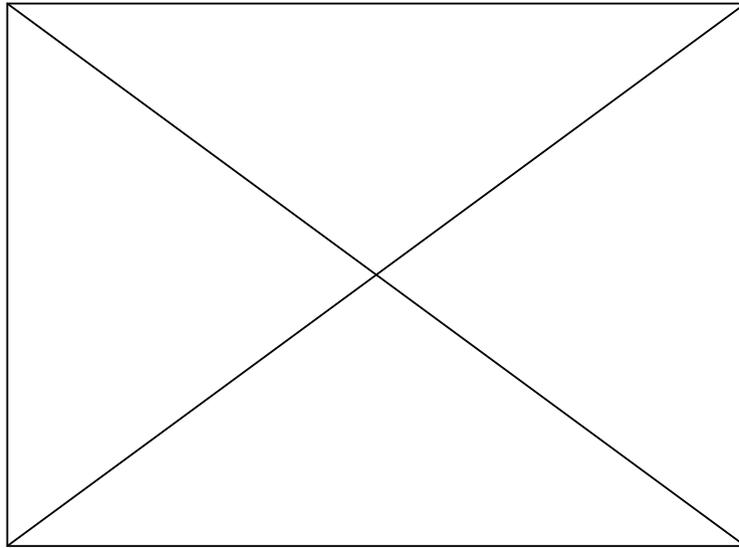


Imagem 07: Alimentando as *criações*

Durante toda a pesquisa, permaneci curiosa com a relação entre criações e moradores. Busquei entender como proprietário e animal se reconheciam, quais as características delimitavam a categoria e o que diferenciava as *criações* do restante dos animais. No quarto capítulo retornarei a esse tema.

Criações podem ser *soltas* ou *fechadas*. A qualidade *solto* ou *fechado* é elucidativa de uma compreensão que permeia o uso daquele território. *Solto* é a forma de designar o uso comum. *Fechado* o uso individual. Tais designações explicitam todo um jogo de relação entre o uso comum e o privado. Nesse sentido, *solto* ou *fechado* pode ser usado tanto para animais, como para recursos naturais: *aguada solta*, *erva mate tá fechada*, *porcada solta*.

Embora absolutamente compreensíveis para seus interlocutores, *solto* e *fechado* são propriedades usadas de diversas maneiras. Um diálogo entre seu Isídio e dona Neyde é elucidativo dessa relação. Para Seu Isídio, *abrir* o criador é acabar com o mesmo, enquanto *fechar* o criador é garantir a manutenção das cercas e valos que separam áreas de uso comum e lavouras. Dona Neyde utilizou os termos inversos, dizendo que estavam *fechando* o criador, ou seja, muitas áreas de uso comum estavam sendo individualizadas.

O território, aqui empreendido como categoria ampla, que abrange expressivas formas sociais e culturais, é permeado por relações e acordos locais consensuados entre proprietários e moradores. O pasto, os próprios animais, a água, as cercas, os valos;

todos estão no criador como elementos ativos na relação entre uso comum e propriedade privada.

O criador se diferencia da lavoura – roças e lavouras são de uso individual e conhecidas como *terra de planta*. Entre o Espigão e o Meleiro, ao passar do mata-burro em direção à *terra de planta*, fica muito clara a diferença de paisagem entre criador e lavoura (Imagem 08). A área de uso comum tem grande cobertura florestal, enquanto a *terra de planta*, entrecortada, é toda cultivada. Hortaliças, feijão, milho, cebola. Distintas são as produções na terra de planta.



Imagem 08: Vista da área do criador a partir da *terra de planta*.

A existência de área verde do criador é incontestável. A umidade do ar, somada ao cheiro de mata atestam extensão preservada. Depois de muitos passeios na área do criador, sempre acompanhada de excelentes conhecedores do território, comecei a reconhecer algumas árvores da região, sem, obviamente, mesma capacidade dos moradores locais: Pinheiro Caiuvá, Pinheiro 25 de março, Embiras, Craveiro, Guaviroveiro.



Imagem 09: Área verde do criador comunitário

No entanto, aprendi em campo que área de criador não significa mato cerrado. Repetidas vezes ouvi que o criador é *limpo*. Por ser área de pastagem, os animais comem e pisoteiam o solo, ou seja, retiram o mato rasteiro. Lugar sem mato raso é lugar *limpo*. Como diz dona Janete do Meleiro, *cavalo é que nem cortadeira*.

Nesse sentido, os animais poupam trabalho. Dona Cida esclarece:

- *Fica limpo que não cresce os mato, a criação anda o dia inteiro. Tanto os cavalos, os gados, eles pisoteiam e pastam e fica limpinho, não precisa roçar, não precisa tá caprichando porque eles estão fazendo esse serviço. É que nem esse mato aqui, se não tivesse porco, era cerrado, seguido tinha que roçar, porque o mato cresce rápido.*

- *Eles sujam com as fezes só, mas em comparação com a altura que o mato cresce, não é considerado sujeira por aqui.* Complementa seu filho Merson.

Sem reconhecer muito bem o que é *limpo* ou *sujo* no criador, lembro-me de um passeio com Cida. *Ali tá limpo* (Imagem 10) – diz ela, apontando área de criador. Ao passar pela área de uma chácara: *ali tá sujo* (Imagem 11). O critério de *limpeza* do lugar pode estar relacionado ao cuidado com o lugar de morada, enquanto a chácara não é identificada como lugar do grupo.



Imagem 10: área limpa do criador



Imagem 11: área suja de uma chácara

Lenilda é a filha mais nova de dona Cida. Mora na cidade de Mandirituba, mas não se desfaz da sua casa no Espigão. Uma vez me pediu desculpas pela *sujeira* que havia no quintal de sua casa. Naquele momento não compreendi. Lenilda não tem tempo de *limpar* sua área, não está constantemente no Espigão. O mato cresce em seu quintal porque fazia tempo que ela não capinava.

Cida e Lenilda apontavam um sentido do criador que não era evidente para mim. Procurava apreender os sentidos e significados do criador, acreditava que sem eles não seria possível experienciar aquele cotidiano. Em campo, procurei me familiarizar por aquilo que era exótico – o uso comum do território.

2.3 Sentidos do criador e do território de uso comum

A idéia de limpeza do lugar muitas vezes foi diretamente associada à existência e continuidade do criador. Conversando sobre os conflitos internos e a possibilidade de fim do uso comum do território, ouvi de Carlos, genro de Cida – *Deus me livre se não tiver criador, vai ficar tudo sujo. As criação deixa tudo limpo.*

A leitura de etnografias clássicas da antropologia fornece subsídios para compreender padrões de limpeza e sujeira a partir de dinâmicas culturais. Mary Douglas (1976) é referência quase involuntária quando se pensa nos sentidos, conexões e normas correlatas à noção de pureza, poluição e perigo. Considerando que classificações e categorias sociais relativas ao puro e impuro, ao limpo e sujo, são analogias que podem expressar uma visão geral da ordem social, Douglas relativiza quando considera que não existe pureza ou impureza absoluta. Para a autora, seguindo o princípio boasiano, “o olho que vê é o órgão da tradição” (Apud Sahlins, 1990 p.181).

O que nos interessa no argumento de Mary Douglas é o raciocínio de que os padrões relativos à pureza e à impureza asseguram uma inteligibilidade do mundo social, permitindo aos indivíduos atribuírem uma ordem de sentido que organize a experiência vivida.

“Pois, acredito que as idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões, têm como sua função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada. É somente exagerando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, fêmea e macho, com e contra, que um semblante de ordem é criado” (Douglas, 1976 p.15)

Como padrão simbólico, a *sujeira* do criador pode ser encarada a partir de sua capacidade expressiva, seguindo um dos níveis propostos pela autora para pensar as idéias de poluição. Por esse viés, *limpar* o criador – tirar a *sujeira* – é uma forma de dar ordem, de organizar o ambiente, de extinguir o caos presente da vida real.

Esse ponto de vista é interessante se olharmos a *limpeza* do criador como uma forma de cuidado, de zelo com o lugar de morada. Todavia, ao subsumir a noção de limpo e sujo a um padrão simbólico presente somente nas relações humanas, desqualificamos a ação dos animais³² nesse processo. Afinal, não se deve esquecer que o protagonista na ação da limpeza são as *criações*.

Um *criador limpo* não foi a única referência que ouvi em campo. Insistentemente indaguei aos moradores do Espigão o que era o criador. A reação à minha ingenuidade ficava estampada na cara daqueles que me respondiam. A resposta é tão óbvia para seus habitantes que a pergunta não é factível.

Pergunto ao seu Zindo o que é um criador. Sorrateiramente ele sorri e responde: – *Ah isso aí é bom pra gente né, porque pára aí e dá pra ter tudo quanto é criação.*

Não satisfeita, insisto e faço a mesma pergunta: – *É onde a pessoa pode manter as criação, tem aguada, tem o mato, andar para lá e pra cá. Isso aí é bom, dá pra soltar os porcos, o gado, quem tem cavalo, porque hoje em dia quase ninguém mais tem isso como antigamente.*

Persisto. Pergunto se ele gosta do criador. Ao que ele responde: – *Mas toda a vida! Deus que me livre que, como eles tavam querendo né que terminasse isso aí. Num dá. A gente não sabe o quanto vai viver, mas enquanto tiver vivendo que esteja por aí.*

Seu Zindo diz não sair do Espigão, até na morte o cemitério assegura a continuidade na comunidade.

Seu Isídio é senhor de 77 anos. Diz possuir 50 anos só de criador. É reconhecido como o homem que mais teve terra de uso comum. Possui uma aparência cabocla, rosto muito enrugado, mãos grandes de pele grossa que não param de se movimentar, como doentes Parkinsonianos. Quando pergunto o que é um criador, ele demonstra minha extrema simplicidade. Depois de um prolongado silêncio, diz:

- *É onde tem as criação liberta, é soltar as criações na liberdade e não importa se a pessoa tem cinco, dez ou cinquenta criações, pode criar tudo junto. A terra e as florestas são de propriedade, mas o animal é quem tem passe livre.*

Isídio explica que o quintal, como parte da área ao redor da casa, pode ser *fechado*, ou seja, cercado. Existem alguns dissensos sobre o perímetro permitido para o

³² O entendimento de uma faculdade animal será melhor abordada no último capítulo da dissertação.

quintal. Seu Isídio acredita que as áreas que já estão cercadas não precisam ser motivo de debate, somente as novas cercas devem ser consensuadas.

Busco melhor alcançar a definição do criador pela sua oposição. Depois de um jantar na casa de Cida, ao conversar com Tônico e seu filho Merson, pergunto o que é a *terra de planta*. Tônico responde:

– *Terra de planta é onde as criação não entra, é separado né, eles chamam terreno mais de capoeira, de lavoura né, o criador aqui é mais caíva, que eles chamam de caíva é terra de mato, pastagens, mato. Caíva é assim o mato. O criador é um espaçamento grande que todo mundo tem as criação solta, iguais. O importante é que o que tenha mais terra ou menos terra, todos tem as criação iguais.*

E a pessoa que não tem terra – pergunto a Tônico – pode criar?

– *Pode também, tendo morando aqui, tendo uma casa, é livre pra todos.*

Merson concorda:

– *Tendo uma casa pode criar, não importa que tenha 100 m², é livre para criar.*

O viés da reciprocidade pode colaborar para a compreensão dessa relação. Quando Tônico diz não *importar o tamanho da propriedade* e Merson ressalta que é *livre para criar* considero que exista nesse ponto a efetivação de laços morais, ou minimamente vínculos sociais, que aproximam um proprietário de terra daqueles que a utilizam coletivamente.

Preocupado em retomar o aspecto simbólico das relações sociais enunciado no conjunto das obras de Marcel Mauss, Alan Caillé (2002) traz algumas contribuições para pensar as relações de reciprocidade. Ao enunciar o paradigma do dom, Caillé contraria tanto o holismo como o individualismo metodológico, pois considera que tais escolas sociológicas não são capazes de compreender a gênese do vínculo social e da aliança. Nesse sentido são incapazes de pensar o dom.

Um dos nexos de compreensão do dom, a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir, imersos num campo simbólico de significação, pode oferecer pistas sobre a existência e permanência dos territórios de uso comum. Como um modelo plural, o dom consegue aliar obrigação e espontaneidade, interesse e desinteresse:

“O dom é, com efeito, segundo ele, tornamos a insistir, indissociavelmente “livre e obrigatório” de um lado, interessado e

desinteressado do outro lado. Obrigatório, dado que não se dá qualquer coisa a qualquer um, nem quando se quer nem como, e dado que os momentos e as formas do dom são com efeito instituídos socialmente, como o vê muito bem o holismo. Mas, inversamente, se não houvesse aí senão simples ritual e pura mecânica, expressão obrigatória dos sentimentos obrigados de generosidade, então nada seria na verdade cumprido, visto que mesmo socialmente imposto o dom não pode ganhar sentido a não ser em certa atmosfera de espontaneidade. Importa então dar e retribuir. Sem dúvida. Mas quando? E quanto? A quem precisamente? Com que gestos e com que entoações? Em que espírito? Eis o que até na sociedade selvagem mais subordinada à obrigação ritual deixa ainda uma grande margem à iniciativa pessoal” (Caillé, 2002 p. 59)

A compreensão de um espaço simbólico de uso do território, capaz de paradoxalmente relacionar obrigação e espontaneidade, interesse e desinteresse, pode oferecer parte do entendimento sobre a existência e permanência das áreas de uso comum. Para além de uma racionalidade econômica, ou por simples tradição de seguir regras sociais, as relações de reciprocidade presentes nas áreas de pastagem comum podem representar formas de socialidade – o dom como um operador privilegiado da socialidade. Dessa forma, o criador pode ser uma forma de manutenção dos vínculos e alianças sociais.

A reciprocidade não significa que as relações não são conflituosas. Criador não é consenso entre todos moradores da comunidade. Todavia, possui sempre a referência direta com os animais, até mesmo quando há posição contrária em relação à continuidade do uso comum.

Seu Florêncio Maia é um senhor de setenta e oito anos que mora com sua mulher, filha e genro. É assumidamente contra o criador, tanto que atualmente reside numa área de uso individual. O mata-burro foi mudado de lugar há dois anos para cumprir seu desejo. Florêncio repete sempre que não quer animais na sua lavoura.

Para justificar a sua posição contrária à área de uso comum, contou-me vários “causos”:

– *Criador que eu chamo é criador de encrenca, já tivemos intrigado com gente da própria família por causa disso aí. Teve porco que criou na minha lavoura, não vencia de fazer cerca né, que toda vez que era pra criar eles voltavam pra minha roça.*

Pergunto se ele tem alguma criação.

– *Dois cavalos e uma égua, que tenho por gosto de andar. Porco não lutamo mais, num dá, eu e a mulher não temo força pra carnear.*

As criações de seu Florêncio ficam no *piquete*, uma área individualizada, que ele construiu contígua a sua casa, para cuidar dos seus bichos. Os animais não pastam mais *soltos*.

O mais interessante da conversa foi a razão dada para não ter as *criações soltas*. Seu Florêncio não está somente preocupado com o problema gerado na sua lavoura, incomoda-lhe o aumento do trânsito de veículos no criador:

– *Antigamente não tinha essa carrarada que tem hoje. As criação ficava tranqüila por aí. Agora é carro, caminhão, moto por toda a hora. Tem os ônibus da escola que puxam as crianças, se tiver um porco na estrada eles passam por cima. Por mim não dá. Deus me livre né, mas pode até matar uma criança. Entre as crianças e os porcos, eu fico com as crianças.*

Florêncio repete inúmeras vezes que entre crianças e criador, ele escolhe as crianças. Diz em tom inquisidor, querendo que eu concorde com sua posição. Na disputa entre criador versus não criador, Florêncio concebe crianças e porcos numa posição simétrica.

Também é recorrente relacionar o criador com um tempo passado, de quantidade farta de animais. Hoje, quando se indaga o que é o criador, é comum receber a resposta de que ele está acabando.

Numa tarde, Cida me leva para conhecer Eleonor Macedo, dona Lola, como é conhecida. Uma senhora baixa, de pernas grossas e dificuldade de caminhar por causa da artrose.

– *Era criador mesmo de bastante porco, bastante gado e cavalo, agora tá terminando né.*

– Mas o que é um criador? Insisto. Como explico o que é um criador? Como a senhora explicaria?

– *Aí que eu não sei né.*

Ela sorri enquanto responde.

– *É que nem as pessoas falam, que as criação são soltas.* Intervém Cida.

– *Criador que cria tudo solto* – Lola continua. *Não precisa fechar porco, não precisa fechar cavalo, vaca, nada né. Tem tudo, tudo solto assim, então esse é o criador. Se acaba o criador daí todo mundo tem que puxar as criação, porque tava quase acabando aqui né, Cida .*

Antigamente sempre tinha criação, engordava porco para o gasto, era bonito, aqui nós tinha duas criadeiras de porco, duas vaca que criava. E agora num dá para ter aquela porcada que a gente tinha, que nós entortava aqui e ia atravessar e era bonito, só aqueles porco gordo. Agora se tiver o carro passa por cima, não tem como, é perigoso até dar um acidente de carro.

Sobre a noção de tempo, Edmund Leach (2001) discorre sobre a representação simbólica dessa noção e ainda chama a atenção para as implicações cotidianas que essa categoria verbal nos demonstra. Discorrendo sobre a concepção ocidental, Leach compreende que a noção de tempo abrange dois tipos de experiência, uma que fala da repetição de certos fenômenos da natureza e outra que trata da irreversibilidade das mudanças da vida. No entanto, reforça que essa é uma noção fabricada pelo homem e, por esse viés, não é a única possível.

“Em algumas sociedades primitivas (...) o tempo é experimentado como algo descontínuo, uma repetição de inversões repetidas, uma seqüência de oscilações entre opostos polares (...) a noção de que o processo do tempo é uma oscilação entre opostos – entre dia e noite ou entre vida e morte – implica na existência de uma terceira entidade: a “coisa” que oscila, o “eu” que em um momento está à luz do dia e em um outro na escuridão” (Leach, 2001 p.195)

Não se trata de discutir sobre o estatuto de inclusão ou exclusão de povos primitivos ou da concepção homogênea em relação ao pensamento ocidental. Quero ressaltar as possibilidades de concepções particulares acerca da natureza do tempo. Boaventura de Souza Santos (2002) também destaca a multiplicidade de mundos e tempos dentro da nossa contemporaneidade. Para esse autor, o que existe é uma redução da multiplicidade dos tempos para a idéia de um tempo linear, obtido através da substituição de idéias sotéricas que ligavam a multiplicidade dos mundos por um conceito de progresso.

Nesse sentido, acredito que dona Lola diz algo que ultrapassa a nostalgia de um tempo passado. Considero que sua fala não reflete uma concepção de progresso vinculado a um tempo linear. A partir de uma “visão pendular do tempo” (Leach, 2001), onde a seqüência das coisas é descontínua e o tempo é uma sucessão de alterações e paradas, o *criador de antes* é uma forma de falar do presente. Pela oposição, alteração, Lola me descreve como seu “eu” se relaciona com a *porcada gorda* ou com a *falta de criações*.

Seja na perspectiva de “limpeza da morada”, ou de igualdade e reciprocidade no “direito de criar”, *como encrenca* na disputa com o trânsito, na relação com o passado, o criador está sempre estreitamente vinculado com as *criações*. Nesse sentido não é possível desvincular a idéia de *criador* com a de *criações*. Aos poucos fui aprendendo que não somente as relações humanas compõem aquele cenário. O riso acanhado me mostra que as palavras não alcançam o sentido do criador. O criador precisa ser pensado na experiência, feita a partir da relação entre homens, animais e meio.

2.4 O criador idílico e a vida na roça

O passado acionado a partir do criador não é apenas parte da memória ou uma idealização cristalizada de tempos antigos. Como dito anteriormente, a relação do criador com o passado parece não ter a ver com uma concepção linear do tempo, está associada com a maneira dos sujeitos descreverem o presente e principalmente demonstrarem as modificações da “vida na roça”. O passado do criador é também o passado de um cotidiano rural anterior ao processo de modernização.

Num final de tarde chuvoso, conheço Linda e Matheus Kowalsk. Sogros de Jandira, filha de dona Cida , o casal, com mais de sessenta anos, me recebe numa pequena sala da meiógua localizada atrás da sua residência.

Jandira e Carlos, filho do casal, moram na frente, conforme dona Cida já havia detalhado: os homens costumam ficar próximos de suas mães, enquanto as mulheres seguem seus maridos. Significa que o filho homem tem preferência sobre a terra da família, enquanto a filha mulher muitas vezes acaba saindo de sua comunidade natal ou ainda da propriedade de seus pais para acompanhar seu marido. Embora muito recorrente, percebo essa disposição mais como uma sugestão de conduta apropriada do que como uma regra. Atualmente, o trabalho feminino fora da comunidade é algo recorrente e tem diferenciado essa divisão de gênero.

Linda e Matheus moram numa área onde não há mais o uso comum, todavia a casa de Jandira e Carlos é contígua ao criador, sendo regiões muito próximas. Conversamos sobre as transformações ocorridas na situação do Espigão. A mudança é evidente: de pastores, criadores de animais por excelência, para a atividade esporádica de venda de *criações crioulas*.

Seu Matheus conta que na década de 50 a 70 o criador respondia a boa parte do sustento das famílias locais: *meu pai chegou a tirar 40 caminhão de porco do Espigão, vivia só disso aí.* Na época, as famílias criavam porco e gado, tanto para alimentação familiar como venda externa. Para complementar a alimentação das criações era necessária a roça de milho, além da produção de todas as necessidades da casa: trigo, feijão, arroz, hortaliças, mandioca. Como já havia dito dona Etervina: *nóis produzia tudo, só comprava açúcar, café e sal que não dá pra plantá e nem pra criá.*

É comum ouvir que antigamente a produção para o consumo era toda doméstica, como ressalta seu Matheus:

- *É porque antigamente dava pra ganhar bastante, ihhh, plantá milho aí, ter uma porcada e comprar um terreno, se quiser comprava, qualquer negócio você fazia. Com o dinheiro que antigamente que você fazia, dava ali tudo, quem falava em mercado? Tinha tudo crioulo! Ia ali, no armazém, no botequim, era um tal de dois, três quilos de açúcar, um pacote de café, um litro de querosene que dava pra oito, dez dias, um quilo de sal e pronto.*

Próximo aos criadores existiam abatedouros que beneficiavam a carne, preparavam produtos derivados e distribuíam a produção. Moinhos e monjolos beneficiavam o milho e o trigo para produzir a farinha. De acordo com o relato do seu Matheus, na época da ditadura as regras sanitárias para produção animal chegaram à região e acabaram com muitos abatedouros e moinhos, ou ainda os transformaram em clandestinos: *foi o Exército quem acabou com as porcadas.*

Seu Matheus diz que hoje não *luta* mais com porco, vende o animal vivo e compra produtos beneficiados, carne, banha, toucinho, produzidos em matadouros clandestinos³³ que existem na comunidade. Muitos relatos atestam procurar beneficiados do porco nesses comércios.

Fazendo a comparação entre os tempos antigos e a realidade atual, Matheus e Tônico lembram que *filho se criava na roça.* Seu Tônico, por exemplo, tem os nove filhos trabalhando na cidade e somente um consegue acumular serviço numa empresa e ainda auxiliar na granja. Hoje não se *cria filho na roça* por diversos motivos. Ali se ressaltava a dificuldade em garantir a subsistência somente com a produção agrícola.

³³ Chamo de matadouros clandestinos os locais onde se vende a carne sem que haja a visita ou permissão dos órgãos municipais e estaduais responsáveis pela vigilância sanitária. Todavia esses locais não são ocultos, em alguns casos há placas indicando a venda a comercialização.

Vários são os problemas elencados para conseguir sustentar uma produção agrícola: pouca terra e produtividade, preço e acesso à comercialização, investimentos, e recurso para insumos necessários. Além de todas as variáveis, ainda soma-se a insegurança quanto a garantia de uma boa produção.

Durante a conversa, uma das diferenças ressaltadas é sobre as transformações ocorridas durante a tecnificação da agricultura. Em meados da década de 80 aditivos químicos, defensores e as sementes certificadas chegaram ao Espigão. Tônico se lembra da primeira vez que pôs adubo na roça, dessa vez com uma colher.

Antigamente, para fazer uma lavoura de milho ou feijão o trabalho estava focalizado no esforço físico: realizar a sementeira, limpar o mato, arar a terra, semear, acompanhar o crescimento e colher. Atualmente, outros elementos estão envolvidos. Eles me relatam que para fazer uma lavoura precisa-se de um investimento financeiro, por exemplo, um *saco* (20 Kg) de semente de milho certificado custa em média 220 reais. Essas sementes vão ter produção variável, dependendo da terra, do clima, da quantidade de defensores químicos etc. Em média, cada saco de semente produz 100 sacas, e cada saca de milho (60 Kg) custa 15 reais. Significa que a produção de um saco pode render até 1500 reais.

Do resultado da produção bruta deve-se descontar o valor do adubo, dos insumos, dos defensores e, muitas vezes, do aluguel da terra para plantar. Entende-se porque está cada vez mais difícil tirar o sustento somente da lavoura, ou seja, *é difícil criar filhos na roça*.

Indago sobre as sementes que os agricultores possuíam. Por exemplo, por que comprar sementes certificadas se é possível ter milho *crioulo*? A primeira resposta foi em relação ao milho crioulo, que tem uma produção menor por conta da qualidade e do espaçamento necessário entre uma planta e outra.

– *No milho crioulo faz covas de oito palmos de distância entre uma semente e outra, o certificado já dá pra fazer uma carreirinha*. Atesta seu Matheus.

Com o milho certificado não se pode fazer sementeira. A cada produção é necessário comprar mais sementes. Nesse caso, o produtor perde completamente a propriedade das sementes e depende de investimentos financeiros para iniciar um novo plantio. Seu Matheus afirma que a produção do feijão passa por uma realidade muito semelhante.

O período de modernização da agricultura não trouxe modificações só na produção, houve também a diminuição de áreas de uso comum. As formas de apropriação dos recursos naturais, implantadas pelo modelo de agricultura convencional se distinguem da ocupação comum do território. O elemento fundamental da diferenciação está sob a forma do entendimento e do uso da terra: enquanto os criadores prezam o uso comum do território, o modelo de agricultura moderna incentiva o individual. Tal situação muitas vezes foi encarada como conflito e resultou em diminuição de áreas de criador. O que busco ressaltar aqui é que entorno dos criadores se modifica, o criador também sofre mudanças.

Outra situação encarada no Espigão tem com a ver a atual valorização imobiliária do local por conta da crescente busca por chácaras de proprietários advindos fundamentalmente da área urbana. A grande diversidade florestal, acrescida da proximidade do criador ao perímetro urbano são argumentos utilizados para responder a essa demanda imobiliária. Ultimamente a presença das chácaras tem, entre outras coisas, diminuído a área de uso comum. Ressalto somente que os reconhecidos *chacreiros* não são somente aqueles que buscam o Espigão por lazer, há também famílias que buscam o lugar para moradia e nem sempre fecham suas propriedades.

2.5 A comunidade hoje:

Atualmente no Espigão das Antas não existe somente área de criador, mas há uma região conhecida como “*Vila do Espigão*” (Imagem 12). Como principal espaço de convivência de algumas das comunidades próximas, a Vila representa o acesso a determinados serviços públicos – como a escola e a unidade de saúde.



Imagem 12: Vila do Espigão

Acesso à saúde especializada é umas dificuldades corriqueiras encaradas pela comunidade, uma vez que o posto só conta com clínico geral alguns dias da semana. Quando necessário, os moradores recorrem ao hospital em Mandirituba. O atendimento odontológico básico é realizado numa unidade básica de saúde do Espigão.

Na educação, há duas grandes escolas – uma estadual e outra municipal (Imagem 13). Em 1999 houve a centralização das escolas de diversas comunidades próximas. A Escola Rural Municipal Nossa Senhora do Rocio passou a atender alunos das 15 localidades vizinhas ao Espigão das Antas, tornando-se um dos quatros centros de ensino do município de Mandirituba.



Imagem 13: Escolas do Espigão

Para que os alunos das comunidades vizinhas participem da aula, o município disponibiliza o transporte escolar. Como descrevi no primeiro capítulo, esse ônibus diário é muitas vezes o único meio de transporte disponível nas comunidades e, não raro, crianças e adultos disputam espaço nos assentos. Moradores de muitas comunidades aproveitam o ônibus escolar para chegar até a Vila e então conectar-se a outro transporte até as cidades próximas.

A *Vila do Espigão* foi área de criador até pouco tempo atrás, mas o principal motivo para a não continuidade da área de uso comum partiu do padre, *que não gostava dos bichos na porta da igreja*. Hoje não se vê *criações soltas* por essa região.

Realizei o percurso da Vila com Ella, adolescente perspicaz que percorreu todo o trajeto indicando-me pontos que considera importante. Iniciamos pelo cemitério da comunidade, que é cercado e possui as lápides das principais famílias que por ali residem. Visitamos o jazigo de alguns de seus parentes. Alusão ao cemitério ocorre quando as pessoas dizem que não tem intenção de sair da comunidade. Ouvi mais de uma vez: *sair daqui !? Só se for lá pra cima*. Referência utilizada para apontar o cemitério, localizado num ponto alto da comunidade.

Pouco mais adiante do cemitério começa o asfalto da *Vila*, região com amplas casas de alvenaria, as escolas, o posto de saúde, uma pequena mercearia e um telefone público em frente à escola. Um dos poucos telefones na comunidade que funciona ininterruptamente. De acordo com os alguns informantes, outros telefones públicos não funcionam sempre. Em dias muito úmidos a linha é interrompida. Telefone celular dificilmente tem sinal, funcionam somente com antena. A maioria das casas no Espigão possui antena particular.

Seguindo na rua asfaltada está a capela Nossa Senhora do Rocio. Contíguo há um grande galpão, com churrasqueira, mesas e bancos usados nos festejos santos. Na área do criador sei que há mais de uma igreja evangélica, normalmente como construções de pequeno porte. Todavia tive pouco acesso aos evangélicos da comunidade.

À frente da casa mais abastada da *Vila*, de propriedade da ex-diretora do colégio, há um lote e o início de uma construção. Elis relatou-me que serão construídos sobrados, provavelmente para o comércio. A *Vila* assemelha-se muito a um bairro rural.

A *Vila* é atendida por uma linha de ônibus. Quatro vezes por dia há um ônibus que transporta pessoas até o terminal de Mandirituba e Fazenda Rio Grande, onde há maior acesso ao sistema rodoviário. Dentro do criador há uma linha de ônibus diária, instalada somente depois da chegada da empresa Taurus, que coopta mão de obra dos moradores locais. O ônibus sai da comunidade às cinco horas da manhã e volta às dezoito e trinta.

2.6 A produção:

Presenciei o período de colheita de abóbora de Merson, que atualmente é sócio de um estabelecimento de conserto de freios de caminhão em Agudos do Sul. Merson utilizou uma parte da *terra de planta* do seu pai para investir em abóboras. Disse que a produção foi muito boa, mas que o valor de venda estava muito baixo: - *Foi abóbora a preço de banana.*

Pergunto a quem ele vendeu as abóboras. - *Passou um caminhão de São Matheus, o preço tava ruim, mas as abóboras tavam apodrecendo na roça, se num vendesse ali, num vendia mais.*

A angústia sofrida por Merson é comum para aqueles que investem na produção de alimentos perecíveis. Há na região muitas lavouras de verduras e hortaliças, seus produtores são reconhecidos como os *Ceasistas*, ou os que *fazem o CEASA*³⁴. *Fazer o Ceasa* significa encarar basicamente duas dificuldades principais. Aquelas relacionadas propriamente a produção, como investimentos em sementes, insumos, defensivos, as variações do clima e, não raro, o aluguel da terra. Outra tem a ver com a garantia de venda. Além da produção, a família deve se encarregar do transporte, tendo que arcar com custos do mesmo, ou vender a preço reduzido a um atravessador.

Segurança de venda, transporte e assistência técnica não são preocupações das famílias integradas a empresas avícolas. A estrutura do complexo industrial de aves garante tais variáveis. Todavia, famílias integradas sofrem com outro problema: a extrema dependência a essas empresas.

Muitos são os avicultores no Espigão. A produção em grande escala de frangos é uma atividade integrada a empresas detentoras dos meios de produção, muitas vezes

³⁴ Centrais de Abastecimento do Paraná – sendo que a unidade atacadista encontra-se no bairro do Tatuquara em Curitiba

interligadas ao capital internacional. Na comunidade são basicamente três grandes empresas que asseguram o trabalho dos moradores.

Como demonstra o site do município de Mandirituba, a avicultura é uma das atividades econômicas fundamentais do município que agrega distintas funções dentro do complexo industrial:

“A Avicultura hoje em dia é uma atividade econômica internacionalizada e uniforme, sem fronteiras geográficas de tecnologia e considerada como um complexo industrial que não deve ser examinado apenas sob o aspecto de produção e distribuição. Na verdade, abrange também as indústrias de rações, equipamentos, produtos veterinários, embalagens e processamento industrial, estabelecendo assim um dos melhores exemplos de integração e **interdependência** econômica em uma agricultura de mercado. Mandirituba, atualmente conta com um grande número de granjas que estão integradas a diferentes empresas produtoras, que fornecem um conjunto de incentivos”.

(http://www.mandirituba.pr.gov.br/a_cidade/, acessado em 28.11.2009)

Em campo identifiquei três atividades distintas que estão relacionadas à produção de aves: aquele que chamam de *integrado* – que engorda os pintinhos até o peso do frango definido pela empresa – o caminhoneiro que *puxa* ração e o caminhoneiro que *puxa* o frango vivo.

Cida e Tônico são integrados. Construíram a granja em parceria com o filho Lito e sua mulher Fernanda (Imagem 14). Lito é o primeiro filho do casal. Mora em frente a casa dos pais, seguindo a ordem dita por Cida : *homens ficam perto de sua mãe*. Tônico ainda não dividiu suas posses entre os herdeiros. Todavia, por Lito ser o primeiro filho é quem teve maior acesso na divisão da granja com seu pai. Lito também trabalha na Sanepar em Agudos do Sul.

A granja foi construída com recursos de um empréstimo feito há dez anos. A parte quitada do recurso foi negociada com uma loja de material de construção. Outra parcela foi conseguida via empréstimos bancários destinados à agricultura familiar. Essa fração ainda não foi completamente paga. Novas tecnologias sempre chegam pelos técnicos das empresas, seja como orientação ou determinação. A consequência direta é o aumento do valor da dívida.



Imagem 14: Granja sem frangos do Seu Tônico e família.

A última vez que estive em campo, Tônico fora obrigado a construir uma dependência de alvenaria, contígua a granja, para o banho dos trabalhadores que transportam o frango vivo. O recurso para a obra foi conseguido via empréstimo bancário.

Particpei de alguns momentos do cotidiano de um *integrado* e percebi o quanto eles são dependentes³⁵ da empresa. Desde a construção da granja o integrado deve obedecer aos requisitos impostos. Quando está apto a produzir, o integrado recebe a *pintada* – um lote de quinze mil pintinhos (Imagem 15) – e a quantidade de ração necessária para aquele número de animais. Para cada estágio de crescimento dos pintinhos existe um tipo específico de ração e uma quantidade exata de calor.

³⁵ O site do município utiliza o termo *interdependência* para caracterizar a relação entre o integrado e a empresa, prefiro a utilização do termo *dependência* como melhor maneira de figurar tal vinculação.



Imagem 15: uma *pintada*

Na minha primeira vez em campo, a granja de seu Tônico ainda não tinha um forno elétrico, a cada duas horas ele ou Fernanda iam até a terra de planta, onde está localizada a granja, para colocar lenha no forno manual e aquecer os pintinhos. Algum tempo depois, por orientação da empresa, compraram um forno elétrico.

Depois que os frangos alcançam o peso definido pela empresa – normalmente o tempo de engorda de um lote é de 45 dias³⁶, um grupo de três a quatro trabalhadores faz o serviço de transporte do frango vivo. Um técnico da empresa presta-lhe assistência veterinária e realiza a auditoria da produção. Ele pode chegar a qualquer momento na granja, sem avisar seus proprietários. Diz que costuma passar pelo menos duas vezes a cada pintada.

O grau de dependência é explícito. A *pintada*, a ração, a assistência veterinária, o transporte, tudo é coordenado pela empresa granjeira. Os integrados não chegam nem a participar do processo de pesagem do frango e da ração. A cada lote encerrado, a empresa emite uma receita, que compõe a quantidade de quilos das aves alojadas, quilos das aves carregadas, das abatidas e das mortas. Na receita há informação acerca da ração, a quantidade de quilos da ração inicial, de crescimento, terminação e o total. O valor da ração, do transporte e da assistência técnica é descontado do valor da

³⁶ Durante o período de campo, dois foram os momentos que os lotes de frangos saíram com 28 dias, Cida disse que *iam para o estrangeiro, no Japão eles comem o frango pequenininho, parece que cada um come o seu.*

produção. Dos *integrados* com quem conversei nenhum participou do momento de pesagem e nem possuem meios para conferir esses valores.

Além de arregimentar grande quantidade de mão de obra, a produção avícola incentiva um trânsito considerável no criador. O silêncio que paira no criador é quebrado pelo motor de caminhão. Às vezes acompanhado pelo ruído de caixas vazias batendo na carroceria, outras o barulho contínuo de frangos ou ração carregada. Toda a estrutura trazida pela produção de aves faz barulho.

Certa vez, Tônico e Cida reconstituíram – até onde sabem – o fluxo dos frangos: a granja de matrizes localiza-se no município da Lapa, 69 Km de Curitiba. De lá saem os pintinhos e a ração. A engorda é feita no Espigão, até os frangos alcançarem o peso ideal, para então voltarem à Lapa até o abatedouro. Pela internet, vi que a empresa opera com o porto de Paranaguá e o porto de Itajaí, sendo que o primeiro dista 290 km Lapa enquanto o segundo 180. De lá seguem o mercado nacional e internacional.

2.7 Trânsitos e fluxos

Os dias de convivência no Espigão das Antas foram me situando nos contínuos fluxos de humanos e não humanos. Com maior cuidado e presteza fui percebendo que não somente as *criações têm o passe livre*. Os frangos integrados estavam em constante trânsito, chegam a fazer percursos internacionais, e pessoas constantemente deslocavam-se.

Mencionei o caso de Merson, com trinta e dois anos, trabalha em Agudos, reside no Espigão. De segunda a sexta-feira Merson e seu sócio vão e voltam de carro. Lito faz o mesmo percurso - trabalha na Sanepar e pela manhã, de moto, vai até Agudos, voltando ao final da tarde.

Lenilda, vinte e oito anos, é irmã de Merson e Lito, mora em Mandirituba e tem uma casa próxima da sua mãe no Espigão. Ela não faz esse percurso no dia-a-dia, mas praticamente em todos os finais de semana está no criador.

A trajetória da Carla, também filha de Cida e Tônico Luz, é interessante para pensar os deslocamentos vivenciados pelos sujeitos. Nascida no Espigão, saiu da comunidade aos dezessete anos para estudar num colégio de freiras. Não adaptada à vida religiosa, casou-se com um rapaz da comunidade e foi morar em Ponta Grossa,

acompanhada do seu marido que conseguiu emprego na cidade. Fez graduação em administração numa universidade estadual e terminou o curso separada. Formada, voltou para Mandirituba trabalhar na Taurus, mas não se adaptou. Atualmente continua em Mandirituba prestando serviço administrativo a um grupo de faculdades particulares. Durante o trabalho de campo, com frequência encontrei Carla e a irmã Lenilda no Espigão. *Filho não se cria mais na roça*, como ressaltou seu Tônico. Todavia, pela minha observação, sempre que os *filhos* podem estão na comunidade.

Rosa ou Zinha, como é conhecida, é irmã de Tônico e mora na antiga casa dos Luz, a mesma de quando chegaram ao criador. A trajetória e a situação atual de Zinha merece consideração. Casou-se com um expedicionário recém chegado da Itália, e viveu por muitos anos em Curitiba. Depois da morte de seu marido, Zinha passou a receber uma aposentaria do falecido e pôde fazer a escolha do local de sua residência. Na divisão da herança da família Luz, Zinha ficou com a antiga casa e decidiu dividir seu tempo entre duas residências: uma na comunidade do Espigão e outra em Curitiba. Zinha e Carla são consideradas como membros do grupo, mesmo que não possuam residência fixa no local.

Dona Josefa é irmã de Cida, Zeza como é mais conhecida. Seus filhos trabalham na construção civil em diversas localidades – Curitiba, Mandirituba, litoral etc. Embora muitas vezes busquem serviço fora da comunidade, os filhos de Zeza não querem morar em outro lugar. Ambos foram agricultores na juventude e hoje se identificam tanto com o lugar onde moram a ponto de fazer importantes investimentos na moradia. Mesmo que tenham de passar até meses fora de casa, dona Zeza relatou que seus filhos não têm planos de sair do Espigão. Zeza também não vive mais da agricultura. Possui uma pequena horta *pro gasto* e atualmente é costureira.

Gordo é chacreiro, não é considerado um local. Senhor nascido em Curitiba está residindo a mais de dez anos no Espigão. Como trabalha no Pinheirinho perfaz esse trajeto cotidianamente. Filha de Ane, comadre de Cida, é jovem, trabalha três vezes por semana como diarista em Curitiba, sempre está de carona com Gordo.

As rodovias são representativas desse fluxo – a estadual PR 419, corta a comunidade e a nacional BR 116, conecta Mandirituba à Curitiba. Carla diz ter medo de dirigir em Curitiba, mas na estrada fica tranqüila, pois aprendeu a dirigir nela e *sente em casa*. A Rodovia BR 116 é reconhecida como uma das rodovias mais perigosas do país.

O rádio, normalmente ligado pela manhã, possui dois temas principais: o religioso – novenas, rezas, bênçãos – e o tema político – ligado à municipalidade e principalmente ao prefeito. Entre um assunto e outro, entra o radialista informando os principais acidentes de carro ocorridos nas rodovias das redondezas. Muitas são as estórias de acidentes de trânsito, várias com finais trágicos.

Seu Justino, taxista, é para mim emblema desse deslocamento. Ele se encaixa nas minhas pré-noções acerca do campesinato. Desde sua aparência cabocla, seus trajés, adereços, trejeitos, sua fala e simplicidade. Hoje, motorista de taxi, permite muitos dos trânsitos que por lá acontecem. Como marca de um mundo contemporâneo, onde movimentos são facilitados por diversos meios de transporte, seu Justino me mostrou o quanto minha visão idílica sobre os “faxinais” precisava ser posta a prova.

O deslocamento espacial dos sujeitos estava repetidas vezes demonstrando a necessidade de pensar em diferentes fluxos vivenciados. O trânsito espacial incitava a pensar num fluxo que se desloca no espaço, mas também no tempo. Pessoas se deslocam: carregam, transmitem, trocam, comunicam, experienciam significados.

A partir da idéia de “fluxo de significado” que dialogo com o artigo de Ulf Hannerz publicado em 1997. Interessado nas discussões acerca do lugar da globalização na história das idéias antropológicas, Hannerz (1997) nos diz muito a respeito das negociações simbólicas vividas pelos sujeitos a partir dos “encontros culturais”.

A leitura de Hannerz trouxe a noção de fluxo a partir de duas vertentes – uma referindo-se ao deslocamento de uma coisa no tempo, de um lugar para outro, e outra essencialmente temporal, sem implicações espaciais necessárias. Dessa segunda concepção Hannerz concebe a compreensão de cultura como processo, utilizando a metáfora do fluxo, “que por estarem em constante movimento, sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter as pessoas nesse quadro” (Hannerz, 1997 p. 12).

O deslocamento das pessoas e coisas no Espigão revelou-me o trânsito de “material cultural” e, nesse sentido, o próprio Hannerz adverte para o perigo de desproblematizar o tema da cultura a partir da metáfora do fluxo:

“Alguns analistas alegaram que a metáfora faz com que os processos culturais pareçam fáceis demais, tranquilo demais. Certamente não se deve interpretá-la como uma questão de simples transposição, simples transmissão de formas tangíveis carregadas de significados intrínsecos. Ela deve ser vista como originando uma série infinita de deslocamentos no tempo, às vezes alterando também o espaço, entre formas externas novamente; uma seqüência ininterrupta carregada de incertezas, que dá margem a erros de compreensão e perdas, tanto quanto a inovações. O que a metáfora do fluxo nos propõe é a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão de desproblematizá-la, abstraindo suas complicações.” (idem, p.15)

A minha visão idílica, e por isso reificada, de uma comunidade rural é posta a prova todas as vezes que sujeitos transitam entre aquilo que eu considerava urbano e rural. Não é somente o deslocamento que permite que camponeses vivam no mundo contemporâneo. Como povos tradicionais, o caso do Espigão incitou-me a re-pensar o estatuto da tradicionalidade a fim de alargar algumas das pré-noções que sondavam minha percepção ao entrar em campo.

Durante a pesquisa muitas vezes indaguei: se não trabalham mais com agricultura são agricultores? Se estão completamente dependentes de uma empresa avícola e não mais possuem a autonomia tão exaltada como característica do campesinato, são camponeses? Se modernos meios de produção convivem com terras tradicionalmente ocupadas, são povos tradicionais? Se não possuem tão claramente a delimitações de comunidade, o que produz a unidade?

Disposta a considerar a cultura em termos processuais, a fim de não encapsular sujeitos dentro de cristalizadas categorias, busquei então desconstruir a idéia da unidade como homogênea para que pudesse estar atenta a outros critérios de englobamento que eram mais factíveis para aquela experiência que ali vivia.

Olhei com desconforto para a convivência entre criador comunitário e modernas formas de produção, de comunicação, de deslocamentos. Se para Hannerz³⁷ o fluxo tem a ver com continuidade e passagem, a noção de limite sugere a idéia de descontinuidade e obstáculos. Poderia dizer que haveria ali um limite, mesmo que ele partisse do meu ponto de vista.

³⁷ Considero profícuo o diálogo com Hannerz (1997) em relação ao aspecto processual que enfatiza nos seus argumentos. Todavia, visualizo algumas ressalvas em relação a sua compreensão de uma “política de identidades”, uma vez que compreendo que exista diversos elementos em jogo além da conquista de poder e recursos materiais naquilo que o autor considera como “política de identidades”.

Aqui então devemos abandonar a metáfora do fluxo, seguindo a proposta de Hannerz, para então “refletir sobre quais são as unidades que nos permitem discernir discontinuidades, tanto na dimensão social quanto na cultural” (idem, p.17). A unidade é interessante não somente para compreender a recorrência, mas para refletir a discontinuidade.

Num momento de campo, onde tudo parecia disforme, fluído e desconexo, parti para buscar aquilo que sujeitos compartilhavam e demonstravam como critério de aceitação ou de rechaço. Se o trânsito, o fluxo, as porosidades são muito intensas, o que produz então a vida comunitária? É sobre esse tema que visio discorrer no próximo capítulo.

Capítulo 3

Crítérios, valores e sentidos da *vida em comum*

A trajetória etnográfica demonstrou que a vida camponesa que imaginara fazia parte apenas da minha pretensão. A comunidade idílica que esperara encontrar cada dia se mostrava mais dinâmica, flexível, multifacetada, acessível ao modo de consumo e pensamento da sociedade abrangente. Informação, meios de transporte, modelos de vida, modernos equipamentos para produção, além dos vínculos com o capital externo, todos ao alcance do Espigão das Antas. Inclusive os prejuízos da vida citadina, como o consumo de drogas e a violência de gangues.

Imediatamente pode-se reportar ao sentido “residual” de “perda” de identidade. Contudo, o que pretendo demonstrar nesse capítulo é uma camada mais sutil para análise da experiência da identidade. Compreendendo a experiência identitária como mais complexa do que os processos de categorizações podem incumbir, e nesse sentido, quero analisar como valores podem remeter a existência de uma identidade em comum.

Para chegar a tais asserções um longo caminho foi percorrido. Questões permearam todo o percurso. Afinal, se é tão difícil delimitar a unidade, são uma comunidade? Quais são os elementos envolvidos na gestão da vida em comum? Faz sentido falar em “sobrevivência” de um modo tradicional? Se a experiência com a atividade avícola, com o mercado de trabalho, é cada vez mais individualizante, como gestam a vida comunitária? Sem a presença marcante das práticas da agricultura, como reconheço uma vida rural? Especulei sobre modos de gestão da existência coletiva: como prosseguir com o “espírito coletivo” e, ao mesmo tempo, dialogar com ideais individualistas da sociedade contemporânea?

O Espigão das Antas demonstrou que a vida comunitária se faz de forma muito mais sutil. Em alguns casos, o criador revela um resultado palpável, que só existe a

partir de uma experiência subjetiva que atua no plano dos valores. Descobri que não é imprescindível viver fisicamente no criador para reproduzir ideais de uma ordem moral que identifica e reconhece os sujeitos. Participar da vida comunitária tem relação com a partilha de alguns valores.

Enfatizo o Trabalho como valor principal que “a partir dali, de um lugar que, por mais complexo e contraditório que seja, fornece significação e, portanto, “universo” aos sujeitos” (Duarte, 1986 p.11).

Esse é apenas um recorte. Poderia facilmente ter versado sobre os valores resultantes de instituições como família, religião ou terra³⁸. Entretanto, a experiência surpreendeu-me com a percepção do trabalho enquanto valor. Surpresa que adveio das próprias concepções que carrego sobre o trabalho e do conjunto de princípios subsequentes³⁹.

Utilizei então os autores “clássicos” que abordam o campesinato no Brasil. A análise de valores traz para a discussão o viés da subjetividade. Klass Woortmann (1990) discorre sobre aquilo que chama de “campesinidade”, ou seja, um conjunto de valores sociais que pode ser apreendido de forma mais clara, em alguns casos, justamente nas situações menos camponesas, de um ponto de vista objetivo⁴⁰. Pelo valor-trabalho compreendi como se classificam sujeitos a fim de que estejam aptos a usufruir do território.

Emília Pietrafesa de Godoi (1999) e Elizabeth Dunn (2007) influenciaram, com suas interpretações, a discussão sobre modernidade e tradicionalidade. O trabalho das autoras demonstrou uma análise em diversos caminhos quando se trata de especificar modos de vida. Nem tradicionalidade, e muito menos modernidade, são fluxos de mão única. Godoi coloca o campesinato brasileiro em diálogo com mercados externos à comunidade, enquanto Dunn reforça os mecanismos globais de padronização frente a persistência de sujeitos na produção particular.

³⁸ Diferentes autores trabalham com o campesinato a partir da família e parentesco, como Ellen Hoortmann (1995), Miriam Hartum (1996), pela perspectiva da religião, a exemplo de Otávio Velho (1995), ou mesmo delo viés produtivista da terra, Alexander Chayanov (1981).

³⁹ O trabalho como um valor está sempre relacionado com as instituições mencionadas anteriormente, família, religião e terra. Explicitarei tais imbricações num momento próximo.

⁴⁰ Klass Woortmann (1990) integra um debate na antropologia e sociologia que compreende a experiência camponesa num sistema capitalista a partir de outras balizas que não somente aquelas vinculadas ao viés objetivo da produtividade da reprodução social.

Na tentativa de apreender a vida comunitária, o trabalho ganha espaço na permissão do uso comum do território. No entanto, nem todo trabalho é igual. As atividades das mulheres mostraram como o trabalho pode, ao mesmo tempo, ser capaz de identificar e diferenciar pessoas. Conjuguar o mesmo plano de valores não significa igualá-los na prática. Todos compreendem o trabalho como capaz de conferir valor, trazer dignidade, no entanto nem todas as atividades desenvolvidas são as mesmas. As atividades femininas são de uma ordem e se organizam num território próprio.

Por fim, considero o trabalho como valor capaz de se corporificar em objetos e passar sua capacidade valorativa para aqueles produzidos localmente. Nesse sentido, a noção de autonomia, muito discutida nos estudos rurais, toma sua forma subjetiva e é encarada como relacionável à categoria trabalho.

3.1 Afinal, quais os elementos necessários à gestão da vida comunitária?

Nos últimos dias do período de campo visito a bodega do seu Laurindo. A leitura do trabalho de Emília Pietrafesa de Godoi (1999) auxilia na percepção da importância do bodegueiro em comunidades rurais:

“(…) a existência de uma rede de comercialização e, por vezes, de financiamento que tem na sua base a figura do pequeno comerciante do povoado- o *bodegueiro*, camponês também, ligados por laços diretos e pessoais aos demais camponeses, aos quais adianta mercadorias e/ou dinheiro, quando necessário.” (Godoi, 1999 p.68)

Laurindo Moura é um senhor que aparenta ter quarenta anos. Irmão da Lusiane, conhecida como Ane, vizinha de Cida e também sua comadre. A família Moura é considerada das mais antigas do criador. Todos os seis irmãos nasceram no Espigão, hoje quatro permanecem na região, outras duas irmãs casaram e seguiram seus maridos em Curitiba.

Desde o início, percebi certo mal estar em relação a bodega do seu Laurindo. Essa impressão veio quando fui utilizar o telefone público ao lado de seu estabelecimento⁴¹. Mesmo que não houvesse um comentário explícito em relação a bodega, a família Luz não me permitia ir ao telefone sozinha. Sempre alguém me acompanhava. Ellen Woortmann (1995) descreve uma situação semelhante quando do

⁴¹ O telefone público localizado ao lado da bodega do Laurindo é daqueles que mencionei anteriormente, funcionam dependendo da umidade.

trabalho de campo em Sergipe: “em todas as visitas fui sempre acompanhada por uma menina. Só depois vim a saber que “mulher de respeito não deve andar sozinha por aí, nas roças do povo” (Woortmann, 1995 p.21).

A autora descobre que na roça também aconteciam relações sexuais. Na minha experiência, relacionei esse mal-estar a existência de um ambiente masculino, uma vez que homens ficam bebendo aguardente no balcão. Descobri, posteriormente, que seu Laurindo possui um abatedouro de porco clandestino, ou seja, que não respeita as normas internacionais de sanidade animal. Pensei então que o constrangimento estaria relacionado à tentativa de manter o estabelecimento em sigilo.

Interessada em conhecer os procedimentos de abate de um porco, insisti em conhecer o matadouro do seu Laurindo. Poderia ter participado da matança de animais na casa de alguma família. No entanto, nenhuma data de campo coincidiu com tal procedimento. Seu Laurindo mata porco uma vez por semana, enquanto nas residências esse período é variável, sendo que pode ser realizado somente uma vez ao ano.

Só consegui participar do momento do abate do animal depois de explicitar claramente à família Luz os meus interesses investigativos. Foi a adolescente Lisa que me indicou o dia da semana que se costuma realizar a matança do porco na bodega do Laurindo.

Numa tranqüila manhã vou à bodega, pela primeira vez desacompanhada de um representante da família Luz. Não há ninguém no balcão e por esse motivo bato palmas. Conheço Sueli, jovem esposa de seu Laurindo. A diferença de idade é notável. Ele, um homem grande e forte; ela, tímida e juvenil.

Sueli me leva aos fundos da casa, onde acontece a carnagem. Chego atrasada. Um dos porcos já está pendurado nas correntes, dissecado resta-lhe somente a espinha dorsal. O cheiro de fumaça e sangue é intermitente. O calor vem do tacho. Moscas sobrevoam todo o ambiente.

Trabalhando junto a seu Laurindo está sua irmã Inês e a prima de sua ex-mulher, Jucilaine, todos parentes. O filho do seu Laurindo tem pouco mais de dez anos, acompanha todo processo e auxilia em determinadas etapas. Sueli atende a bodega enquanto a família trabalha no abate.

Acompanho cada passo da matança do segundo porco do dia. Uma machadada na cabeça do animal ainda no piquete, despelar com água-quente e lança-chamas,

extrair o casco, os pés, as tripas, pendurar nas correntes, limpar com jatos de água, para então fatiar grandes pedaços do corpanzil suspenso. Todo esse trabalho é feito pelos homens, seguidos pelo jovem filho do seu Laurindo.

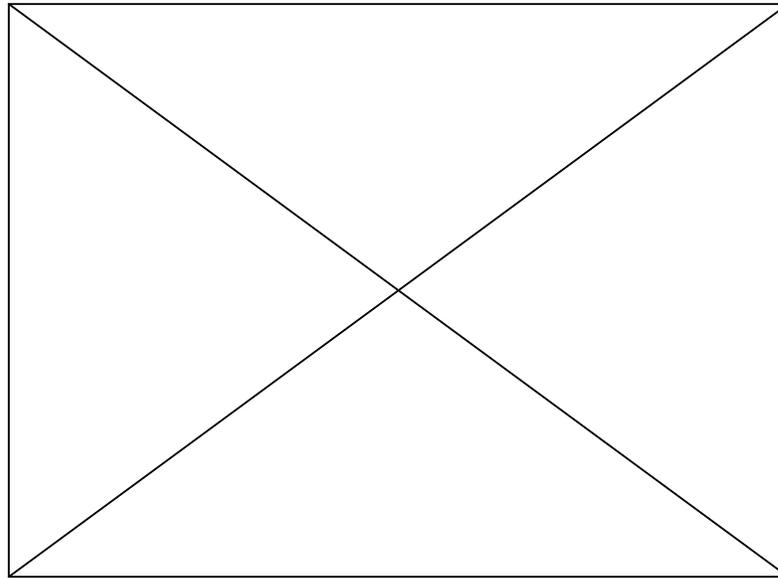


Imagem 16: Seu Laurindo e seu filho no beneficiamento do porco

As mulheres estão numa sala, contígua ao local de abate. Elas picam a carne em pedaços, preparam as *pranchas*⁴², separam a gordura para o torresmo e toucinho, moem a carne para a lingüiça, descascam os ingredientes para o tempero dos embutidos. Todos possuem uma incrível habilidade, não é necessário emitir nenhuma ordem, cada um sabe de suas tarefas e as realizam em relativo silêncio. Sou a única que entabulo diálogos a fim de dar conta da minha enorme curiosidade.

⁴² Grandes pedaços de carne que ficam verticalmente enganchados e pendurados. São vendidos principalmente para churrascos e assados.

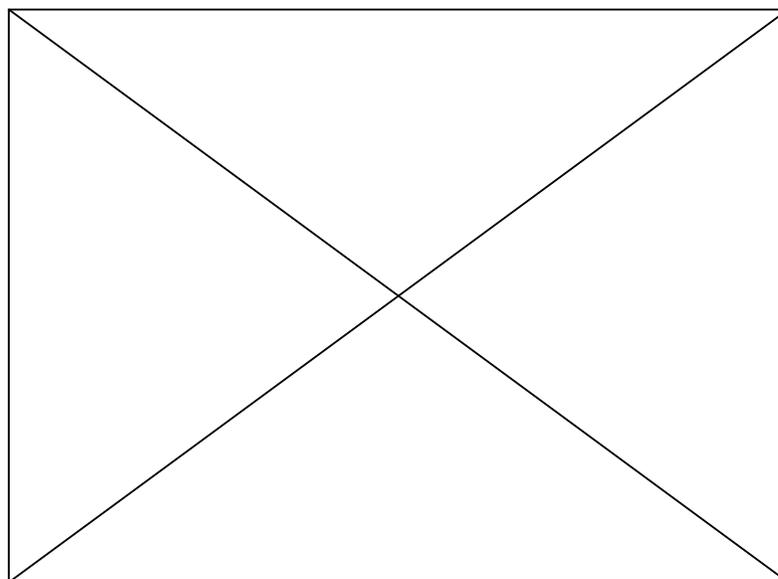


Imagem17: mulheres trabalhando no beneficiamento do porco

Esse trabalho dura quase todo o dia. Seu Laurindo diz ter acordado às cinco horas da manhã para fazer o fogo, o restante dos trabalhadores inicia as seis. A carne e os produtos beneficiados ficam prontos após as sete horas da noite. A lingüiça continua sendo defumada numa pequena área reservada. Todos que ali trabalham recebem por dia.

Durante o dia chegam consumidores buscando carne, ou reservando beneficiados que mais lhes interessam. Dos consumidores que presencio, boa parte carregava um balde para levar a banha. Eles vêm de distintas regiões, moradores das comunidades próximas, da capital e de cidades vizinhas. Aqueles com quem conversei, atestam a preferência pelo porco e seus produtos preparados artesanalmente: *banha de mercado parece sebo, aqui a gente vê como é que faz*⁴³.

Remonto todo o trabalho da produção de porco por dois principais motivos. O primeiro é para ressaltar o empenho coletivo. Há mais elementos envolvidos nesse trabalho do que somente o resultado concreto do produto. Raymond Firth (1998), em “Nós, os Tikopia”, organizou um impressionante trabalho abarcando virtualmente todas as esferas da vida social dos habitantes de uma pequena ilha polinésia. Ressalto a cooperação envolvida entre os membros de uma família para a preparação do alimento. Depois de descrever minuciosamente a preparação do pudim de açafraão ou de coco, esmiuçando o esforço de cada um que estava envolvido, o autor afirma:

⁴³ Sobre as preferências alimentares, ver próximo capítulo.

“O alimento cozido tem relação direta com o parentesco no sentido de que muitas obrigações são cumpridas em termos de alimento, e até certo ponto a natureza e a qualidade do prato são indícios do timbre por assim dizer do relacionamento. Os comentários sobre a composição e a textura cremosa de um prato feito por quem o recebe revelam a importância da cozinha nas relações sociais” (Firth, 1998 p.197).

Ao dialogar com o Firth (1998) almejo enfatizar o viés coletivo no beneficiamento e preparação de um alimento. Nesse sentido, o trabalho remonta não apenas ao produto em si, o próprio alimento, como também todas as relações envolvidas na sua elaboração. Seu Laurindo e os seus ajudantes, não são os únicos afetados pelo trabalho, os consumidores com baldes na mão, a procura da banha crioula, atestam sua preferência por aquilo que é feito naquele coletivo, naquele território em comum.

Por ora, o segundo ponto que o trabalho de beneficiamento do porco revelou tem a ver com um comentário de dona Cida sobre o passado do seu Laurindo. Esse diálogo foi o ponto alto para que eu percebesse a “atmosfera” que rondava sua pessoa.

Seu Laurindo foi casado com três mulheres. O primeiro casamento se desfez quando sua esposa descobriu que ele mantinha um relacionamento com uma *mulher da vida*, a Sueli. Separado da primeira cônjuge, seu Laurindo casa com Sueli e arranja outra amante. Com essa terceira mulher, tem um filho. Desconfiado de que estaria sendo traído, seu Laurindo mata sua amante na frente do filho, o simpático garoto que participava do preparo dos beneficiados do porco.

Fiquei abismada com a trajetória pregressa daquele senhor que me recebeu com tanta solicitude. Cida detalhava os acontecimentos e eu buscava não demonstrar minha indignação. Ao final de toda a narração, Cida complementa: *mas é um homem trabalhador, não é? Teve isso aí, mas é um homem bom, você viu como ele trabalha.*

A partir daquela revelação voltei ao diário de campo. Diversos comentários tinham passado despercebidos por mim. Desde o início do percurso etnográfico, sujeitos explicitavam o quanto o trabalho é entendido como um Valor, que define o sujeito no mundo social. Naturalizado, inclusive para mim, o trabalho como identificação positiva faz parte do cotidiano de valoração das pessoas; trabalho é um dos argumentos utilizados nas aprovações ou reprovações. Nesse sentido, Cida

explicitara o trabalho como valor chave para a compreensão das sutilezas que operam alguns dos critérios de englobamento.

É evidente que todo desconforto em relação a bodega do seu Laurindo tem a ver com a infração que ele cometeu frente a outro valor de extrema importância – a Família. Os estudos do campesinato ressaltam a importância da família para a compreensão de princípios sócio-culturais que balizam critérios e condutas dos sujeitos.

Ellen Woortmann (1995) realiza uma espécie de inventário sobre os teóricos do campesinato que abordam a questão da família e do parentesco⁴⁴. A autora distingue duas orientações principais nessa discussão. Primeiro, os pensadores europeus, numa visão economicista da família camponesa, a exemplo da clássica consideração de Chayanov (1981) que compreende a família como uma unidade econômica ocupada em reproduzir valores de produção.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, no capítulo “O sitiante tradicional brasileiro e o problema do campesinato” (1973), segue essa linha quando considera a família como a unidade social de trabalho e exploração da propriedade, sendo que os produtos, regra geral, satisfazem às necessidades essenciais da vida. Tarefas do trabalho se dividem entre todos os membros do grupo doméstico, em função da faculdade de cada um, formando assim uma equipe de trabalho.

“A família assegura a subsistência de todos os membros; a combinação família-empresa agrícola faz com que se estabeleça uma comunidade de posse e uma comunidade de consumo, além da comunidade de trabalho, sob a autoridade de um membro, que é o pai da família. Comunidade autárquica, a família camponesa é também em geral autoritária” (Queiroz, 1973 p.18).

Por outro lado, Woortmann revela o ponto de vista dos culturalistas norte-americanos. Apoiados na noção de Kroeber, abordam o campesinato como part-culture (apud Woortmann, 1995 p.42) e, por esse viés torna-se interessante pensá-los em contextos como o feudalismo, o capitalismo, o Estado ou a nação. O grupo dos culturalistas, diz Woortmann, não abandona, mas minimiza a importância dos estudos de parentesco para realidades camponesas.

⁴⁴ Diversos autores são citados na obra da autora, nesse momento, citarei somente aqueles mais relevantes para o presente trabalho.

Woortmann (1995) considera que as principais construções teóricas do campesinato negligenciaram o estudo do parentesco e não o perceberam como componente básico de sua reprodução social. Por esse motivo, a autora privilegia o estudo do parentesco e ressalta que, como ideologia ou como prática, ele fornece uma resposta associada ao princípio territorial.

O trabalho de Ellen Woortmann (1995) é uma excelente ferramenta para o estudo do parentesco em comunidades rurais. Ainda assim, o caso do seu Laurindo, advindo de uma família *crioula*, ou seja, nascida no lugar, desobedeceu a um valor fundamental. Ainda assim, dona Cida diz que ele *é um homem bom*.

Um autor auxilia nessa encruzilhada de valores e critérios de consideração tão complexos – Klass Woortmann (1990). No interessante ensaio “Com parente não se negueia” considera algumas categorias centrais para o universo camponês brasileiro: trabalho, família, terra.

Independente do arcabouço conceitual sobre a noção de cultura utilizado por Woortmann (1990), é interessante a relação estabelecida entre as categorias trabalho, família e terra nas concepções camponesas e aquelas vinculadas as sociedades ditas modernas:

“Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e princípios organizatórios centrais, como a honra e a hierarquia. Pode-se opor a esse tipo de sociedade às sociedades modernas, individualizadas e voltadas para o mercado: em outras palavras, pode-se opor uma ordem moral a uma ordem econômica. Nesse último tipo de sociedade, as três categorias acima referidas existem, naturalmente, mas elas podem ser separadas uma das outras: a terra não é pensada em função da família e do trabalho, mas em si mesma, como uma coisa, ou como uma mercadoria; a família é também pensada em si, sem relação com o trabalho ou a terra, o mesmo acontecendo com o trabalho, que pode mesmo ser pensado como uma abstração, como um ‘fator’. Temos, então, no primeiro caso, um modelo *relacional* e, no segundo um modelo *individual*, tanto no plano das categorias, como no plano das relações sociais e das pessoas; estas são, nas sociedades camponesas, seres relacionais constituídos pela totalidade e, nas sociedades modernas, seres individuais constituintes da totalidade, vista esta como agregado de indivíduos ‘em contrato’” (idem, p.23).

O autor compreende família, terra e trabalho a partir de um nexos subjetivo, enfatizando o plano dos valores. Dessa forma, o viés da objetividade, muito recorrente nas definições do campesinato, segue para segundo plano. A compreensão é de que a análise do campesinato não pode se esgotar no aspecto produtivo.

Ainda que o trabalho de Woortmann (1990) seja de extrema importância para o argumento central do capítulo, é relevante observar que o aspecto “coletivo” relacionado ao plano dos valores não é exclusividade do campesinato. Mesmo em classes trabalhadoras urbanas, onde idealmente o modelo individual “do contrato” seria encontrado, há o privilégio de valores relacionados ao “coletivo”.

É o que demonstra o trabalho de Luiz Fernando D. Duarte intitulado “Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas” (1986). Nele, o autor supõe que face à cultura dominante, as classes trabalhadoras são portadoras de outra cultura, que comparativa e situacionalmente privilegia a totalidade e a hierarquia.

A descrição de Duarte contempla a referência à família também como um valor, um plano axial de identidade das classes trabalhadoras.

“Essa identidade compreende uma dimensão por assim dizer “pragmática”, quer pode ser traduzida pela noção de “reprodução social”; ou seja, de uma reprodução na sua condição de sujeitos sociais qualificados de um certo modo, cercado por valores. De uma maneira muito geral, pode-se dizer que se trata, portanto, de um programa de reprodução “físico-moral”, por estarem aí implicadas não só a idéia da procriação e do provimento às condições de maturação física da prole (...), como a idéia de que essa reprodução “física” deve obedecer a certas condições culturalmente determinadas” (Duarte, 1986 p.175)

Independente se rurais ou urbanas, os dois autores ressaltam pontos que considero interessante para a presente reflexão. O primeiro ponto a ser considerado é a percepção de que mesmo dentro de sociedades contemporâneas, de modos de vida considerados modernos, existem outras formas de conferir valor às relações sociais que não aquelas balizadas somente pela concepção do Indivíduo. Dessa forma, valores sociais voltados para o “coletivo” são realidades em agrupamentos humanos que gozam de características da contemporaneidade. Dentro da nossa própria sociedade há possibilidade de construções alternativas do *mundo* e da *pessoa*. No capítulo IV discorro não somente de *outras construções*, mas de outra forma de *habitar o mundo*.

Por ora, esses autores vinculam categorias importantes nos seus trabalhos e auxiliam a reflexão da experiência vivida no Espigão das Antas. Família e trabalho são fundantes para relações sociais na comunidade e não devem ser pensadas

separadamente⁴⁵. Dessa forma, é interessante pensar o trabalho **com** a família, e mesmo os assalariados, o trabalho **para** a família.

O caso do seu Laurindo é interessante justamente porque vincula e comunica as duas categorias culturais – família e trabalho. Ele desrespeitou o valor-família, por isso paga o preço. Dona Cida diz:

- Ele tem um processo nas suas costas e tem de pagar alto por um advogado, que não é fácil, não!

Além do valor monetário, seu Laurindo ainda tem que carregar todos os comentários (focofocas) sobre o seu passado. No entanto, quando trabalha **com** sua família e **para** sua família, recebe um crédito e é considerado um homem bom.

Ainda não arrisco em fixar a categoria trabalho às relações identitárias. Creio, no entanto, que o presente trabalho traga algumas contribuições nesse sentido. O caso do seu Laurindo mostrou-me que há um importante critério de aceitação das pessoas, o trabalho. A partir dessa categoria pessoas são classificadas, positivadas ou não dentro do grupo.

Esse é apenas um exemplo. Contudo, ele presta a demonstrar o trabalho como um dos valores que auxiliam as pessoas se reconhecerem no mundo, a se valorizarem e se relacionarem. Como escreveu Duarte:

“(Classe trabalhadoras) assim entendidas os grupos de nossas sociedades modernas que não só dependem exclusivamente de seu próprio trabalho para a reprodução social como expressam nessa condição (a de trabalhadores) sua marca precípua de auto-identificação positiva.” (Duarte, 1986 p.10)

3.2 Trabalho como valor e critério de englobamento

Seu Justino, o taxista, mostrou como consegue morar num bairro considerado urbano, trabalhar como taxista e reproduzir valores camponeses:

- Dinheiro se tem é pra gastar, mas precisa dar valor! Desde criança tem que aprender a dar valor, senão o filho só espera o pai morrer. A gente só dá valor pro dinheiro quando a

⁴⁵ Seguindo o que indica os estudos sobre o campesinato, terra faz parte das categorias consideradas como princípios organizatórios. A experiência etnográfica no Espigão das Antas reforça essa idéia. Todavia, com a grande quantidade de trabalhadores assalariados, de trânsitos entre a comunidade e a cidade, percebi que essa categoria terra perde força frente ao trabalho e a família. Por esse motivo, me concentro nessas duas categorias durante o capítulo.

gente trabalha. O trabalho é que vai dizer se o homem é bom ou não é (...) trabalhei muito pra ter o que tenho hoje. Quando casei nós num tinha nada, pai vivia de arrendamento também. Daí aluguêmo um roçado e fizêmo nosso primeiro dinheiro. A família cresceu com o suor de muito trabalho.

Como passageira do taxi, mostrei-me interessada e perguntei onde a família tinha crescido.

- No Mato Branco, em Quitandinha. Era criador também. Na verdade antigamente tudo era criador. A gente era acostumado com os bichinho e eles com a gente, tudo mansinho.

Seu Justino tem dois taxis. Enquanto ele guia um carro, seu filho trabalha com outro. Sua mulher Etervina, fica responsável pelo lava-car. No taxi, no lava-car, trabalho e família são categorias interdependentes.

Ressalto dois pontos enunciados por seu Justino e freqüentemente repetidos no Espigão. O primeiro é a concepção do trabalho como o que confere dignidade. E o segundo está intimamente relacionado com o anterior, uma vez que considera que a dignidade deve ser batalhada, inclusive na família. Por esse prisma, o filho não pode somente receber uma herança do pai, deve conquistar o prestígio trazido pelo trabalho⁴⁶.

Do ponto de vista da subjetividade, há formas de reproduzir uma ética camponesa que pode estar desvinculada das características produtivas do rural. Neste ponto retorno ao ensaio “Com parente não se neguceia”, de Klaas Woortmann (1990). O autor visa percorrer os elementos de uma ética camponesa, constitutiva de uma ordem moral, que baliza as relações entre os homens entre si sem enfatizar o campesinato através de economia.

Woortmann, diferente de muitos autores da área rural, não buscou compreender o camponês através dos seus modos de produção, ou ainda pelo viés econômico. Preocupado com valores sociais, o autor enfatizou subjetividades de uma ética camponesa, aquilo que chama de campesinidade, qualidades presentes em maior ou menor grau em distintos grupos específicos.

“Estou tratando, pois, de valores sociais; não do valor-trabalho, mas do trabalho enquanto um valor ético. Esta tentativa se afasta, portanto, da

⁴⁶ Ouvei de outros dois pais de família que os filhos não podem simplesmente receber o patrimônio, devem conquistá-los a partir de muito esforço.

tendência economicista que vê o campesinato como um modo de produção com sua lógica própria ou como resultado de determinações impostas pela lógica do capital, mesmo porque, como ressalta Taussig (1983:10), se o mercado domina o campesinato, ele não o organiza” (Woortmann, 1990 p.12)

Mesmo que o sujeito esteja reproduzindo situações menos camponesas, como taxista dono de um lava-car, assalariado numa empresa, uma diarista de serviços domésticos, ou um granjeiro, há uma valores sociais camponeses, uma campesinidade que pode ser salientada.

“A campesinidade pode ser apreendida de forma mais clara, em alguns casos, justamente nas situações menos camponesas, de um ponto de vista objetivo. Se a plantation é o lócus onde as relações de produção correspondem ao mínimo objetivo, é precisamente nesse contexto que a campesinidade pode aflorar de maneira extremada no plano das representações e dos valores” (idem p.13)

É evidente que nessa passagem o autor se refere a outro contexto sócio-econômico, entretanto vale compreender que, do ponto de vista das subjetividades, não há relação exclusiva entre valores morais e meios de produção. Ser camponês não necessariamente está atrelado com as formas específicas de produção. Do mesmo modo, integração com o mercado não significa baixa campesinidade.

“Produzir, então, para o mercado não significa, necessariamente, modernidade no plano do valor. Produzir para o mercado não significa tampouco estar integrado ao mercado (Tepicht, 1973) e muito menos estar integrado à sociedade nacional, no que se refere às tendências dominantes desta” (idem, p.15)

Conceber a trajetória camponesa como não linear, considerar os sujeitos através suas ambigüidades permite observar o caminho que conduz à modernidade⁴⁷ ao lado das variantes da tradição. Woortmann observa a campesinidade como uma ética capaz de estar em graus distintos de articulação ambígua com a modernidade.

“A trajetória camponesa não é, contudo, linear. Um movimento que se dirige a uma dimensão da modernidade pode ser, ele mesmo, necessário para que haja um outro movimento, o de reconstruir a tradição. (...) **a tradição não é passado que sobrevive no presente, mas o passado que, no presente, constrói possibilidades do futuro**” (Woortmann, 1990 p.17). (*grifos meus*)

⁴⁷ Modernidade aqui é entendida como um processo que enfatiza maior individualização, secularização e racionalidade na experiência vivida pela comunidade.

3.3 Modernidade e tradicionalidade

Compreender o trabalho como um valor, que cunha critérios de englobamento para uma vida comunitária, auxiliou em grande medida a desconstruir a contradição por mim imaginada entre modernos meios de produção, trabalho assalariado e criador comunitário.

Inicialmente, é necessário advertir que a contradição estava somente ancorada no meu ponto de vista. Os sujeitos convivem muito bem entre os dois universos – relações individuais de mercado e reciprocidade no criador; maquinaria de ponta e tradicionalidade nas formas de apropriação do território.

Durante uma roda de chimarrão com o casal Matheus e Linda Kowalsk, abordamos temas relativos às diferenças de produção entre os tempos antigos e o atual, como descrevi anteriormente.

Seu Matheus descreve com riqueza de detalhes todos os serviços que já tinha realizado para conseguir sobreviver às crises que o mundo rural passou nos últimos quarenta anos. Ele conta que já trabalhou em diversos tipos de serviço – criou porcada, plantou milho, verdura, trabalhou de empregado numa madeireira, agora possui uma olaria e ainda arrenda algumas propriedades. Quando indago qual foi o serviço que ele mais gostou de fazer na sua vida, vejo seu Matheus absorto:

- Serviço que a gente gosta é serviço que a gente faz, é o serviço que a gente tem.

- A gente tem que gostar do que faz e não fazer o que gosta - esclarece Dona Cida.

A pergunta que fiz ao seu Matheus não confere. Não se trata de buscar algum tipo de identificação no trabalho, como muitas vezes a moral citadina pode convencer. Não importa se é na granja ou na enxada, na firma ou na roça. O importante é trabalhar, isso é que faz o ‘homem bom’, e não importa em que.

Não digo que não haja diferenciações das atividades, maior ou menor prestígio em cada uma delas. É manifesto que cada trabalho carrega consigo uma gama de representações sociais. O serviço na roça não é entendido da mesma maneira que a labuta na cidade. Todavia, foi explicitado o prestígio de ser trabalhador, e não a busca de encontrar satisfação no trabalho.

Ser considerado um trabalhador é argumento para ser benquisto na comunidade, mesmo que do ponto de vista produtivo a atividade se afaste da concepção ideal de camponês. Ainda assim, a relação entre modernidade e tradicionalidade é ainda mais complexa. Retomo, mesmo que rapidamente, uma visão da produção para poder então captar a ação dos sujeitos dentro dessas relações.

A leitura de determinadas etnografias auxiliam nessa direção. Ressalto a etnografia de Emilia Pietrafesa de Godoi (1999), que discorreu sobre a ocupação e reprodução camponesa de uma região no sertão do Piauí num momento em que os camponeses, sentindo a pressão sobre seu território, ativam sua memória coletiva. Essa memória passa a atuar como criadora de solidariedade, produtora de identidade e portadora de imaginário, erigindo regras de pertencimento e exclusão que delimitam fronteiras sociais do grupo.

O interessante do trabalho de Godoi é a forma como encara os processos compreendidos como tradicionais e aqueles vinculados a uma racionalidade capitalista. Ela acompanha a divisão das terras comuns para a apropriação privada, entendendo-se nesse caso apropriação pela unidade familiar, e ressalta:

“Pretende-se demonstrar, através dos registros etnográficos, que importantes orientações econômicas, sociais e simbólicas inerentes à apropriação via posse, não são reminiscências, nem anacronismos de uma época passada, incompatíveis com a racionalidade capitalista. Por outro lado, entende-se que essa apropriação não expressa uma lógica especificamente camponesa, ainda que seja impregnada de uma ‘economia moral’ camponesa, que se afirma no confronto com situações constantemente renovadas” (Godoi, 1999 p. 48)

Dessa maneira, as formas tradicionais de apropriação da terra não precisam ser compreendidas como reminiscências ou concepções de imobilidade histórica e atraso econômico. Se olharmos sob o ponto de vista da reprodução social, as tradições sucessórias de uso da terra devem ser entendidas como portadoras de uma racionalidade própria, que satisfazem as exigências de reprodução deste campesinato, e nesse sentido são características vinculadas com realidades fundiárias plenamente modernas. De acordo com Godoi:

“Para compreendermos esse movimento temos que superar a visão que supõe as sociedades camponesas homogêneas e vulneráveis, passíveis de desagregação com a penetração do modo capitalista de pensar e viver a relação com a terra e começar a pensar em uma diferenciação social

prévia. (...) Outra visão que temos que superar é a dos camponeses ignorando ou desprezando as “regras do jogo” da sociedade em que estão inscritos” (idem, p.62)

Dizer que os sujeitos não encaram sua realidade como contraditória não significa inexistência do conflito. Por exemplo, as empresas avícolas operam na região imprimindo um modo de encarar a produção muito distinta daquela empregada pela forma de criar animais em comum. Sem dúvidas há um conflito em relação às concepções de apropriação do território: enquanto um preza pelo individual, outro valoriza o coletivo.

O padrão imposto pelas empresas avícolas não é particular. Faz parte de um modelo de globalização que, entre outras coisas, imprime determinados protocolos, normas de conduta, que devem ser equiparados por toda parte, independente do contexto onde se enquadram. Elizabeth C. Dunn, no artigo “Standards and person-making in east central europe” (2007), examina padrões de normatização da indústria frigorífica polonesa, nas suas tentativas de acompanhar instituições globais da União Européia ou como a International Organization for Standards (ISO). Tendo como foco principal a produção de carne suína, Dunn contextualiza a passagem de um regime socialista na Polônia, de economia planificada pelas mãos do Estado, para a apropriação privada do capital por empresas alimentícias.

Visando alcançar integração ao mercado internacional, e principalmente sua entrada na União Européia, o Estado Polonês argumenta a busca de ‘maior transparência’ nos fluxos de capital e bens para implantar normas que exigem mudanças substanciais nas rotinas de trabalho e na organização dos processos de produção. Todavia, o argumento de Dunn é que a padronização ultrapassa simples procedimentos produtivos para alcançar uma vasta quantidade de informação do que é ‘legível’ para os inspetores de saúde, reguladores ou investidores de diversos países.

No caso de Dunn (2007), a padronização é entendida para além de uma transformação na infra-estrutura. O intuito é o de apartar as diferenças para que diversos contextos sejam equiparados a um conjunto de procedimentos, impostos por uma lógica ocidental. Os padrões de processamento de alimentos ilustram o modo no qual o Estado normativo diz revelar a ‘verdade’, para modelar uma estrutura econômica única em geografias diversas, com diferentes histórias e instituições. A introdução de normas nas empresas da era pós-socialista, portanto, não serve apenas

para aumentar a qualidade dos produtos, mas para reformular as empresas, a fim de torná-las mais próximas em organização dos seus homólogos ocidentais.

Ao determinar padrões e condutas, o Estado normativo não designa apenas aqueles que estão aptos a participar do mercado, e em última instância, da sociedade. Ao qualificar produtos como mais saudáveis, com maior segurança alimentar, o Estado impõe alguns grupos para a periferia econômica, como também para a periferia política:

“And, at the same time that village farmers are being barred from wider economic participation, they are also being barred from democratic political participation in the structures of power that so deeply affect them. The European Union’s food safety regulations are written in Brussels, by transnational teams of experts. Even though the Polish government can send a representative to these teams, it is unlikely that Polish smallholder farmers will have access to that representative or any voice in the standards-setting process. The Polish state, acting as a normative agent, thus has a significant potential to assign some groups of people not only to the economic periphery, but to the political periphery as well.” (Dunn, 2007 p.180)

Um dos argumentos utilizados para o processo de padronização da produção de alimentos é o da erradicação de doenças infecciosas e epidêmicas. Dessa forma, determinados processos podem ser considerados como de alto risco. No entanto, se tomarmos diferentes contextos, diversas geografias, por que as normas devem ser iguais para todas elas? Dunn considera que o risco demonstra algo além do que tecnologias produtivas, o risco reflete relações sociais de desigualdade.

“The EU’s rating systems thus classify Poland as “risky” not because Poland’s own standards are less stringent (they are not), but because Poland’s informational and physical infrastructure for agricultural production is not the same as the one developed to address problems of western European agricultural production – problems that Poland, with its fragmented structure, does not share. The hierarchy of value that standards lay out quickly transmutes *difference* into *impurity*. Standards thus act as more than technologies for organizing and regulating markets, and express fundamental social relations between groups” (idem, p.181 *grifos originais*)

O Estado normativo não define apenas o risco dos produtos, mas cria relações de poder entre determinados grupos sociais, redefinindo produtos específicos e ordenando-os em uma hierarquia de pureza, qualidade e valor. A redução da diferença é entendida como um incremento da qualidade. A administração tecnológica imposta

pelas normas de padronização torna a erradicação da diferença num processo de purificação.

No Espigão das Antas, a empresa avícola encara os animais soltos no criador como um risco em potencial para os frangos produzidos em larga escala. Aqueles vinculados as empresas estão no campo de controle a que remete Dunn. Tendo em vista a prevenção de doenças, a empresa proíbe que a granja seja feita em local com acesso a outros animais. A diferença no modo de vida encontrada na comunidade busca ser extirpada por algumas orientações de conduta: a granja deve sempre estar na *terra de planta*, seus proprietários recebem a recomendação de cercarem a área destinada aos frangos integrados. Animais soltos são proibidos de se aproximarem dos frangos da granja. Outra ordem tem a ver com a interdição alimentar do frango caipira: famílias integradas são proibidas de possuir galinha crioula. Tratarei dos hábitos alimentares no próximo capítulo.

Outra contribuição de Elizabeth Dunn (2007) para o trabalho é a consideração da atomização do indivíduo no trabalho imposto pelas normas de conduta do mercado global⁴⁸. Comparando com o modelo vivenciado na era socialista, onde redes de reciprocidades buscavam saciar demandas que o Estado não abarcava, a padronização e o processo de auditoria, imposto pelas relações comerciais do neo-liberalismo resultaram em tipos de pessoas auto-disciplinadas. Se antes as relações eram de extensas redes de conexões a fim de acabar com a escassez aguda criada pelo socialismo, atualmente estimula-se a auto-avaliação permanente do desempenho individual de trabalhadores ou gerentes.

No caso da Polônia, Dunn compreende a convivência concomitante entre a força de atomização do indivíduo implementada pelo regime neo-liberal e o esforço dos sujeitos em manter sua distintividade através da formação e continuidade de um mercado negro.

A relação entre as características apresentadas pela autora e o caso da bodega do seu Laurindo, descritas anteriormente, é evidente. Ao vender carne de porco fora do padrão imposto por grandes empresas, Laurindo demonstra não apenas a coerção econômica que rege o mercado global como também a eficiência da resistência em

⁴⁸ Dunn ainda complementa que normatização ultrapassa as fronteiras físicas das empresas para alcançar estilos de vida dos indivíduos. Tal consideração é de grande importância para a experiência no Espigão das Antas. No próximo capítulo abordarei o tema.

continuar nas formas locais de beneficiamento do porco. Seu Laurindo não está sozinho, um coletivo fomenta suas ações ao procurar seus produtos. Ao se valorizar o alimento local se valoriza aquilo que é produzido na comunidade, o produto *crioulo* reflete um “nós”.

Todavia, neste momento, viso retomar a categoria trabalho como reveladora de valores. Minha intenção é deslocar a interpretação focada na questão produtiva do ponto de vista individual, muito recorrente aos estudos do campesinato, para abordar os elementos que constituem a gestão da vida comunitária. Interessa-me, nesse momento, pensar o apego a um modo de vida, os estilos de vida comunitária que resistem e se re-inventam frente aos meandros impostos pelo mercado de grande escala.

Mesmo com toda pressão do mercado, não se pode esquecer que o criador comunitário convive com a granja e vice-versa⁴⁹ (Imagem 18 e Imagem 19). A tradicionalidade, refletida nos modos de uso comum do território, não pode ser pensada somente no âmbito da reprodução social. Tradicionalidade também tem a ver com um modo de vida partilhado.



Imagem 18: Frangos da granja



Imagem 19: Porcos no criador

⁴⁹ Por que não considerar que os sujeitos se “re-inventam” como criadores de animais? Da produção de porcos crioulos para produção em escala industrial de frangos

3.4 Partilha, uso comum e território

Se, no plano econômico, sujeitos estão antenados e acompanham as últimas tecnologias para diminuir esforço de trabalho e aumentar a produção de frangos, por exemplo, no campo da subjetividade alguns são os critérios que equacionam o valor-trabalho ao território. Como consequência imprimem-se condições morais que permitem ou não o pleno gozo do território comunal.

Dona Cris, que tem mais de vinte anos de criador, é uma senhora considerada muito trabalhadora. Seu marido é falecido, ela e seus filhos mantêm o patrimônio familiar. Dona Fernanda, sua consogra, disse-me que Cris tem uma personalidade difícil, *mas é muito trabalhadeira*. Conversando sobre o criador, pergunto a dona Cris se ela ajuda com os valos que estão contíguos a sua propriedade. Convicta, ela responde: *Ajudo! A família toda ajuda!*

Interessada em conhecer os acordos que balizam o uso do território, indago se aquele que possui pouca terra tem o direito de criar animais:

- Pode, pode ter as criação igual quem tem bastante terra – dona Cris enfatiza – só que daí tem que ajudar a conservar os valos e as cercas né. Não tem criação a pessoa, assim, que tem o motivo que não quer se esforçar mesmo para ter né.



Imagem 20: Valo que faz a separação entre criador e terra de planta.

Dona Cris me explicitara uma conduta moral esperada daqueles que possuem a permissão de criar animais na área de uso comum. Atualmente não há uma cobrança explícita, no entanto há expectativa quanto a efetivação do laço moral: quem usa a área deve trabalhar nas cercas e valos! Ouvi relatos de que em tempos passados havia a função do fiscal de cerca, ou seja, um sujeito que fiscalizava as circunscrições geográficas do criador e cobrava trabalho dos proprietários.

A construção e manutenção de cercas e valos demonstram uma relação entre o trabalho, enquanto valor, e as formas de apropriação do território. Construir e manter cercas e valos demanda trabalho. O trabalho, entre outros critérios de englobamento, dita quem é bem querido ou não dentro da área de uso comum. O esforço ou a falta dele na construção das cercas é tema de diversas desavenças internas.

Horacio Martins de Carvalho, no seu trabalho “Da aventura à esperança: a experiência auto-gestionária no uso comum da terra” (1984), ressaltou a importância da cerca para a reprodução da vida comunitária. Ao relatar o histórico do faxinal do Rio do Couro, afirma que “o fator preponderante na geração de normas de organização do criador comunitário repousou na manutenção das cercas” (Carvalho, 1984 p.25).

Seguindo uma tendência marxista de análise do rural, Carvalho enfatiza a categoria trabalho dentro das relações de produção e do desenvolvimento das forças produtivas. Mesmo que o autor mencione a construção e manutenção da cerca como elemento determinante das relações de vizinhança, sua análise é diferente da que proponho neste momento.

Ao priorizar a análise subjetiva das relações sociais, afasto-me de interpretações marxistas da categoria trabalho e não enfatizo suas implicações objetivas. Busco compreender o trabalho como um valor moral, que expressa laços sociais e serve como um dos critérios utilizados para permitir o uso do território. Em última instância, o trabalho pode conferir identificação entre os sujeitos.

O caso do seu Kiko é mais um exemplo que atesta a relação entre trabalho e permissão de uso do território. Um senhor de rosto enrugado, estatura baixa, corpo muito magro, seu Kiko sempre traz consigo um chapéu de palha na cabeça e cigarro crioulo na boca. Um senhor de poucas palavras, pela sua dificuldade de dicção ou mesmo timidez. Da sua trajetória tenho poucas informações, só sei aquilo que outros me contaram.

Seu Kiko é um sem-terra, agregado de uma família proprietária de alguns estabelecimentos no criador. Ele já morou na desativada estufa de fumo, recentemente foi agraciado com a construção de uma pequena casa junto à área do quintal da família. Seu Kiko começou trabalhando como assalariado na produção de fumo dos detentores da terra. Seu passado é condenável, dizem que Kiko abandonou a mulher e os filhos por conta do vício na bebida alcoólica. Um dos filhos do seu Kiko mora no Espigão, mas nunca o conheci.

Depois da falência do fumo, seu Kiko continuou próximo a família, dessa vez trabalhando na horta. Mesmo que seja um sem terra, seu Kiko tem a permissão de morar na comunidade e usufruir das áreas de uso comum do criador.

Seu Kiko é considerado um homem trabalhador. Mesmo que não tenha propriedades, ele obedece a um dos critérios que conferem participação na comunidade. Por esse motivo existe uma relação de troca explícita: seu Kiko trabalha na horta da família, cuida das *criações*, produz para o consumo doméstico e recebe em troca a moradia e a pertença ao lugar.

Ninguém o chama de agregado. Seu Kiko não chega a ser um membro da família, pois esse é um valor de alta estirpe, contudo ele tem a permissão de participar de momentos familiares. Na comensalidade, principalmente durante o almoço, se percebe o cuidado que se tem em relação ao seu Kiko. Se ele não senta à mesa, recebe um prato de comida na sua casinha. Como diversas vezes ouvi: *é homem muito trabalhador, nunca incomodou.*

Ao enfatizar o trabalho como um valor-chave para análise, evidencio a subjetividade expressa em critério de englobamento ao grupo. O trabalho torna-se categoria capaz de conferir prestígio, independente das suas formas produtivas ou das suas implicações objetivas. É evidente que não é qualquer atividade que pode transmitir reconhecimento. Todavia, o que me chama atenção é a forma de fazer do trabalho um argumento de aceitação ao grupo.

O esforço em separar duas importantes esferas da vida social serve somente como prática analítica. Na experiência vivida, moral e relações objetivas estão muito mais imbricadas e sobrepostas entre si. Ainda assim, é interessante perceber que o valor trabalho também possui suas nuances. Através das dinâmicas de gênero, percebi que nem todo trabalho é equiparável.

3.5 Gênero e trabalho

Num dia de sol, chego à comunidade Espigão das Antas e presencio o mutirão dos produtos de limpeza. No quintal da casa da Lenilda, dois grandes galões de plástico azul, uma caixa d'água, inúmeras garrafas pet vazias e alguns garrafões de produtos químicos deitados. Em volta da caixa d'água encontro três mulheres, uma delas com um mastro de madeira mexendo o líquido dentro do recipiente. Outra, com um pequeno papel, imerso n'água e observando a transformação de cor que ele alcançava. A terceira concentra-se na cor do papelzinho.

Em volta do grande galão azul estão mais duas mulheres com jarros de plástico à mão, entornando o líquido do recipiente maior para as garrafas pet. Outra mulher está com uma mangueira limpando as garrafas e garrafões que vão em breve ser utilizados. Observo que aquelas que estão em torno da caixa d'água misturam substâncias químicas e a cor do papel indica o PH ideal; as outras mulheres cuidam do processo de envasamento dos produtos rematados.



Imagem 21: Mulheres trabalhando no *mutirão dos produtos de limpeza*.

Três homens acompanham o processo. São todos idosos. Exercem somente as atividades relacionadas ao chimarrão. Trazem a água quente de casa, acomodam a erva na cuia, ajeitam a bomba, passam a cuia para todos os presentes e se prestam a prostrar. Durante todo o tempo, crianças e adolescentes entram no quintal para trazer alguns

pertences e materiais esquecidos, substâncias químicas, mais garrafas pet, etc. Logo são afugentados, dizem que os produtos fazem mal as crianças.

Foram feitos três produtos de limpeza diferentes: desinfetante, água sanitária (conhecida como *Qboa*) e detergente. Depois de todos terminados e envasados, há a divisão dos produtos. Cada um diz quanto deve levar e alguma mulher anota as informações. Os homens acomodam os *litros* num carrinho de mão e levam para suas casas. As mulheres deitam seus *litros* separadamente e a maioria delas vai tomar o café na casa de Cida .

Na segunda vez que participei do mutirão entendi claramente como era a divisão das tarefas. A dona Cida é a encarregada pela compra da matéria-prima. A compra dos químicos só pode ser realizada com a referência de uma pessoa, *com CPF e tudo*, alerta Cida . Pela sua idade e doenças que ela diz apresentar, Cida fica em casa cuidando de todas as crianças.

As mulheres que trabalham pagam um preço muito reduzido ou o mínimo correspondente ao preço da matéria prima, o restante é vendido por um preço um pouco maior. Se há alguma sobra de dinheiro, ela é guardada para a próxima compra de insumos. Esse processo começou com o incentivo de uma técnica da Emater e na época vários grupos foram formados. Somente esse perdura.

Todos que estavam no mutirão eram parentes. A especificação do grau de parentesco não é o dado mais relevante. O importante é que todos eram parentes e faziam o mutirão juntos – trabalhavam **com** a família.

Durante o mutirão ficou clara distinção de tarefas. Mulheres trabalham e homens observam. O percurso etnográfico salientou muito mais essa demarcação construída através das relações de gênero. Mulheres cuidam do território vinculado a casa. Homens se posicionam nas relações com o mundo exterior. O mutirão é sempre realizado no quintal, território feminino, produz materiais que são de uso feminino, da limpeza da casa. Os homens que ali estavam eram todos aposentados e naquele momento só tomaram chimarrão.

Ellen Woortmann (1991) dá elementos para examinar a relação entre espaço, condição feminina e construção de gênero em comunidades que se identificam como pesqueiras. A construção narrativa e analítica desenvolvida enfatiza o tempo histórico vivenciado por essas comunidades. Algumas das observações etnográficas trazidas por

Woortmann são capazes de inter-relacionar a construção de gênero, a categoria trabalho e a compreensão do território.

No início do trabalho, Woortmann realiza uma interessante crítica à comunidade científica quando reconhece que a identificação do grupo foi freqüentemente relacionada à identidade masculina, inclusive pelo discurso acadêmico. Ainda que essa seja uma colocação pertinente em relação ao estudo do campesinato, o interesse aqui recai sob a percepção de que a classificação do espaço é também uma ação social de domínios relacionados a cada gênero.

“A classificação do espaço natural é também uma classificação de espaços sociais de domínios pertinentes a casa gênero. Num plano mais geral, o mar é percebido como domínio do homem, em oposição à terra, domínio da mulher (...). A classificação do espaço depende do contexto em que se produz o discurso. Se a ênfase está na separação entre os gêneros, a classificação operada é a mais geral, opondo o mar à terra, o homem a mulher. (Woortmann, 1991 p.3)

Nas comunidades pesqueiras descritas, a oposição do espaço estava ancorada em disposições de gênero em relação ao mar e a terra. No caso do Espigão das Antas, a distinção incide sobre área da casa e *terra de planta*. O espaço da casa é o espaço do feminino. Homens trabalham na *terra de planta* ou vendem sua força de trabalho para além da comunidade. O mutirão dos produtos de limpeza é considerado trabalho de casa, atividade de mulher, mesmo que gere renda, ainda que escassa, e sirva para retroalimentar o processo.

Considero pertinente a seguinte citação da etnografia com as comunidades pesqueiras:

“O espaço das mulheres não é apenas uma categoria cultural do pensamento. Ele é também um ambiente. Este ambiente é um espaço total composto por espaços específicos articulados entre si pelas atividades da mulher. Os dados etnográficos, e a síntese desses dados expressa nos gráficos apresentados, revelam que a mulher não articula apenas relações sociais, mas também relações espaciais” (Woortmann, 1990 p.28)

A história narrada por Woortmann é uma história da desarticulação dos espaços construídos pelas relações de gênero, enfatizando principalmente aqueles vinculado às atividades das mulheres. A autora compreende que a grande diferenciação ocorrida no tempo desmobiliza a complementaridade das atividades masculina e

feminina para a dependência da mulher em relação ao homem. Num período de mercantilização das relações sociais, a mulher é então incluída no trabalho do corte da cana como “braço” do marido: “não é mais o espaço onde a mulher contribua para a fartura da família com grande autonomia, mas apenas o espaço em que ela trabalha como “parte” do homem – como “braço” dirigido pela “cabeça” do marido” (idem, p.12).

No Espigão das Antas, durante o cotidiano da casa, o momento de lavar a louça era uma valiosa oportunidade de conversas com a perspectiva feminina. Como pesquisadora e, principalmente como mulher, lavar a louça foi uma maneira de participar dos afazeres domésticos sem me intrometer num lócus de poder da mulher numa casa - a produção das refeições, a disposição dos pertences no interior da casa, etc.

Numa noite, lavando a louça do jantar, sigo conversa com dona Fernanda e dona Cida sobre quais as “obrigações” femininas e masculinas. Entre uma louça e outra, elas afirmam o serviço considerado doméstico, referindo-se a casa e filhos, é guardado para as mulheres enquanto a mediação do mundo econômico com a casa é colocada para homens. O trabalho doméstico não tem a mesma consideração que o *trabalho fora*, todavia é considerado como uma atividade dignificante. Ter uma casa *fora de ordem, suja*, demonstra uma mulher preguiçosa.

Fernanda e Cida reconhecem o quanto essa composição tem se modificado. Algumas de suas filhas *trabalham fora* e também batalham pela conquista de recursos: Cida tem duas filhas que são mães solteiras e Fernanda tem uma filha que é casada, mora na cidade e trabalha numa loja. Elas admitem que homens começam *ajudar em casa* e acabam por reafirmar que a responsabilidade da casa continua a ser feminina – *o homem só ajuda!*

Nesse ponto, reside um paralelo interessante com o trabalho de Woortmann. Se no caso das comunidades pesqueiras, o período de mercantilização incidiu nas relações de gênero transformando a mulher em “braço” do homem, aqui mulheres entram no mercado de trabalho e ressaltam que homens *ajudam* as mulheres nos afazeres da casa. É verdade que na minha experiência etnográfica presenciei momentos onde homens faziam o serviço doméstico, no entanto foram poucos. Quando aconteceu era porque a mulher da casa estava fora das dependências domésticas, principalmente fora da comunidade.

Existe um território majoritariamente masculino. Trata-se do trabalho relativo à participação política. As reuniões da Articulação Puxirão atestam essa afirmação. Muitas vezes fui a única mulher presente e quando não estava sozinha, aproximava-me da outra mulher participante para que não ficassemos tão acanhadas.

Certa vez, visitei a comunidade de criador do Campestre dos Paula junto com o responsável pela Articulação Puxirão na região. Passamos na casa da coordenadora de grupo, ou seja, a pessoa que deve “organizar” a comunidade para os trabalhos da Articulação Puxirão. Pouco antes de chegar à casa de dona Madelena, Norton comenta: *vê só, uma homarada na comunidade e a coordenadora é uma mulher, vê se tem cabimento.*

O trabalho político demanda dias fora de casa. Esse é o argumento utilizado tanto por homens como mulheres para justificar a ausência feminina nesse espaço. Mesmo que ainda incipiente, dona Madalena demonstra como a mulher inicia a participação política.

No mercado de trabalho a participação feminina já é “naturalizada”. Muitas mulheres realizam serviços domésticos como diaristas em casas das cidades próximas ou mesmo dos chacreiros da região. Inês, irmã do seu Laurindo, trabalha com o irmão uma vez por semana no abatedouro e em outras três casas em Curitiba. Ane, sua outra irmã, é a *caseira* de um chacreiro e sua filha trabalha na casa dos proprietários da chácara em Curitiba.

Mesmo que o *trabalho fora* para as mulheres seja considerado “normal” e também positivo o indivíduo, se concebem duas trajetórias distintas para o futuro feminino: a do casamento e a do trabalho. Tal distinção reflete a não consideração das atividades domésticas adquiridas pelo matrimônio como um trabalho. Essa duas concepções apartadas ficaram muito evidentes nos comentários que as mulheres faziam sobre a minha perspectiva de vida.

Lavo a louça e dona Dolores seca pratos, talheres e panelas. Nessa oportunidade ela especula sobre o meu cotidiano. Pergunta onde moro, quem limpa a casa, quem cozinha, quem lava e passa roupa. Com o detergente que as mulheres produziram no mutirão, entre um talher e outro, respondo que realizo todas aquelas atividades domésticas. Ela se impressiona e diz: *Nossa, você se formou e ainda sabe cuidar de uma casa!*

Em outro momento, nas ruas de Mandirituba, Lenilda e eu conversávamos sobre atividade física, alimentação, saúde, corpo feminino. Nesse último tópico aquela jovem me revela sua concepção acerca da sexualidade, do ideal de corpo feminino e das relações de geração:

- Eu falo para minhas filhas não ficarem comendo besteira. Eu já casei, quer dizer, já amigui, tive duas filhas, tudo bem que tô com essa barriga. Mas elas não, são novas, como é que querem conseguir um casamento se tiverem gorda, barrigudas.

Lenilda tem a mesma idade que a minha. Ela dá força para eu traçar uma trajetória que não a sua:

- Você é que tá certa, estuda mesmo. Deixa casamento e filhos pra lá. Se der tempo, você casa depois. Casamento e trabalho não combina!

Em nenhum momento afirmei não querer casar e ter filhos. Pela alteridade, a conversa com Lenilda mostrou que não concebo a vida acadêmica descolada do ideal de família. Hoje, depois de ter *amigado*, ser mãe e se separado, Lenilda não pensa em voltar a estudar.

Toda a experiência de campo esteve recheada de situações que explicitavam as distinções de gênero: a divisão de lugares na sala – homens de um lado e mulheres em outro; a interlocução – tive maior acesso as mulheres da comunidade, poucas vezes participei de espaços masculinos e, certa vez, causei mal-estar quando explicitiei a vontade de conversar com um homem casado; o teor dos assuntos – conversas femininas discorriam sobre temas particulares e muitas vezes diferentes daqueles entabulados entre homens.

A categoria trabalho, como aquela capaz de valorizar pessoas e ser um dos critérios disponíveis para o reconhecimento daqueles que têm maiores possibilidades de participação no grupo, é factível para homens e mulheres. No entanto, o trabalho não é igual para todos. Homens trabalham num espaço, com determinadas relações e mulheres trabalham com outras, construindo outros territórios e alinhando outras redes sociais.

3.6 Trabalho incorporado e autonomia

O mutirão para o feitiço dos produtos de limpeza evidencia dinâmicas sociais presentes na comunidade. Além de laços sociais e distinções de gênero, o mutirão apresenta um resultado palpável: detergente, *Qba*, desinfetante. Todas as mulheres com quem conversei dizem preferir os produtos gerados na comunidade. E não apenas pela vantagem econômica, os produtos são considerados melhores dos que aqueles comprados em supermercado.

Lendo um trabalho de Cláudia Fonseca (1979), que discorre sobre o trabalho feminino no campo, encontrei semelhança em nossas experiências empíricas:

“Com um mínimo de recursos, a mulher consegue alimentar, vestir e cuidar da família. Hoje, quando a família rural tende a ficar cada dia mais dependente da economia nacional e internacional, as mulheres mantêm certas formas de resistência contra a assimilação total pelo mercado capitalista. Este fato nos ficou evidente quando um dia encontramos com uma mãe de dez crianças fervendo no seu quintal uma cabeça de boi para fazer sabão. Tinha sabão comercial, acessível e bastante barato, na venda local, mas ela preferira andar dois quilômetros para buscar a cabeça de boi na casa dum vizinho, pedir emprestado uma panela grande de outro vizinho, e gastar toda manhã fazendo sabão, “porque só esse sabão preto tira a poeira da roça.” (Fonseca, 1979 p. 275)

No trecho descrito, Fonseca compreende a atividades das mulheres como uma forma de resistência frente a um fenômeno ineludível: a assimilação pelo mercado. Se no trabalho de Fonseca há uma ênfase na idéia da autonomia econômica que essas mulheres proporcionam para sua família, o caso do Espigão das Antas demonstra o quanto essa autonomia não está só ancorada nas relações puramente mercantis.

Das mulheres que realizaram o mutirão dos produtos de limpeza, descrito anteriormente, três são *integradas*, ou seja, elas e os respectivos maridos possuem uma granja vinculada à empresa. Uma é diarista de serviços domésticos numa chácara e outra é esposa de um operário de fábrica. Todos os homens são aposentados. Economicamente dependentes, seja das empresas, da aposentadoria, ou outros benefícios financeiros adquiridos, acredito que o apreço pelos produtos de limpeza tem a ver com a busca de maior autonomia frente a uma situação de dependência. No entanto, compreendo autonomia como algo além das trocas puramente financeiras.

Autonomia tem a ver com uma concepção de valor em relação aquilo que é produzido localmente. Valoriza-se o que possui um trabalho incorporado. Nesse sentido, a produção e o consumo local imbricam dois âmbitos de valores relacionáveis: autonomia e trabalho.

Alfio Brandenburg (1999) compreende que numa organização de base familiar e tradição camponesa, a eficiência e a racionalidade econômica – instrumental encontram-se subordinadas às aspirações do agricultor enquanto ser individual. O trabalho é percebido não somente como via de acumulação de capital ou de otimização de produção, e sim como âmbito de realização pessoal. A condição de vida do camponês coloca a liberdade e a autonomia num espaço privilegiado (Brandenburg, 1999).

A busca de maior autonomia tem relação direta com a subsistência e a reprodução social, entendida como marca das condutas camponesas. Entretanto, os produtos de limpeza demonstram algo além do caráter econômico das relações. A contenção dos gastos relativos aos produtos de limpeza é mínima frente à dependência econômica gerada pelas formas objetivas de aquisição de recursos financeiros empreendidos na situação atual da comunidade.

Ainda assim, os produtos de limpeza são de extrema importância. Atribuem concepção positiva a uma elaboração coletiva. Representam tanto um território de atividades femininas, que confere identificação a essas mulheres, como também expressam o trabalho imbuído naquilo que é produzido localmente.

O valor dado aos produtos de limpeza demonstra que eles possuem trabalho coletivo incorporado. O detergente, a *Qboa*, o desinfetante limpam mais porque eles representam a forma corporificada do trabalho coletivamente empreendido. Os produtos limpam mais porque expressam a realização de um “nós”. Valoriza-se uma maneira de viver em comum⁵⁰.

Frente a uma situação fluída, transitória e multifacetada, encontro elementos que produzem certa forma de identificação. Se na antropologia do campesinato, terra, trabalho e família são categorias chaves para compreender toda uma lógica que permeia a reprodução social de agrupamentos campesinos, ressalto aqui trabalho como conceito subjetivo, capaz de revelar um valor que não é tão palpável quanto a análise econômica. O valor-trabalho é utilizado aqui como forma de expressar um dos critérios de

⁵⁰ É possível relacionar esse “nós” empreendido nos produtos de limpeza, com o “nós” realizado na alimentação. Sobre preferências alimentares, ver capítulo IV.

englobamento que ditam quem é “digno de estar junto”, ou também revelam um gosto de estar junto.

Utilizo o termo “critérios de englobamento” por compreender que ele abarca relativa maleabilidade frente aos inúmeros argumentos que sujeitos utilizam a fim de recriar identificação. Nesse sentido, busquei analisar algumas das sutilezas presentes nas formas de atestar quem é mais indicado ou não para fazer parte da vida comunitária do que delimitar quem é ou não da comunidade.

A categoria trabalho demonstrou que a “contradição” entre os modernos meios de produção e a tradicionalidade da ocupação da terra não sucede se compreendermos o trabalho dentro de um plano de valores, capaz de criar critérios de respeito e desprezo.

Como um dos critérios de valoração, o trabalho não é vivenciado de igual maneira por todos. Uma divisão de tarefas é expressa quando se trata das construções de gênero. Tais tarefas possuem delimitações espaciais, conferem representações a determinados territórios e demonstram o quanto o trabalho também pode construir diferenças.

E, por fim, outra dimensão foi possível alcançar a partir da concepção subjetiva do trabalho. Capaz de ser transmitido para os objetos, o trabalho corporifica alguns dos valores de positivação. Aquilo que é feito na comunidade reflete uma maneira própria de gestionar a vida comunitária. O que é realizado localmente expressa um “nós”. De certa forma, valoriza-se uma maneira de viver em comum.

Observar a vida comunitária a partir da subjetividade, do âmbito dos valores, é muito profícuo na medida em que expressa uma realidade não percebida no plano das atividades palpáveis. No entanto, tal abordagem deixa algumas lacunas na experiência vivida em campo.

No próximo capítulo proponho outro plano de análise. Passo de uma abordagem mais interpretativa para uma aproximação das experiências ontológicas dos sujeitos frente ao seu território. Se a categoria trabalho evidenciou sutilezas nas formas de classificar aqueles que podem ou não usufruir do território, não contemplou as formas de estar nesse território.

Capítulo 4

Porco não perde o rumo: territorialidade num criador comunitário

A análise da vida comunitária encarnada no Espigão das Antas pelo viés das representações sociais e pela interpretação do discurso é muito proveitosa. Considerar critérios, demandas socialmente delimitadas, que balizam quem é digno ou não para partilhar a vida comunitária trouxe um alento na apreciação da situação atual do Espigão. O gosto por *estar junto* é valorizado nas atividades e também nos produtos resultantes. Entretanto, a experiência de campo demonstrou que a ênfase somente em dinâmicas sociais eram insuficientes.

Sujeitos mostraram que as relações com os animais numa comunidade de criador comunitário trazem diversos elementos de análise nos quais somente o foco em fenômenos sociais não é capaz de abarcar. Trago nesse capítulo o esforço em compreender o meio ambiente como agente ativo na experiência. O território ganha espaço de ação. Para tanto busquei diálogo com autores, clássicos e contemporâneos, que me auxiliaram na verificação de suas asserções em relação à experiência vivida

Marcel Mauss (2003), com a descrição da sociedade Esquimó, mostrou como a vida comunitária pode alcançar uma variabilidade de apresentações e de usos do território. Enfatizou como o meio pode influenciar na vida social e, sobretudo, como agrupamentos humanos possuem o que chama de **regime de vida** e um apego a ele.

Tim Ingold (2000), interessando numa discussão acerca da divisão natureza e cultura, trouxe uma abordagem interessante quando oferece a noção de estar (habitar) o mundo. Sem distanciar seres e meio, a proposta relevante ao trabalho é a percepção de como, através da experiência, se produz a paisagem a partir da relação entre homens, animais e meio. Por esse viés, a ação humana deve ser compreendida como a ação de um organismo humano total em seu ambiente.

E por fim, a partir das preferências alimentares busquei aliar concepções de tradicionalidade e modernidade. Com Elizabeth Dunn (2005) busquei perceber como a padronização da produção de alimentos reflete concomitantemente em homogeneização e diferenciação. O beneficiamento de porco, os frangos de granja, as preferências por um ou outro, demonstram como sujeitos re-inventam suas formas de estar no mundo, não estático e sim globalizado.

4.1 *Porco não se conta: mensurabilidade das criações e apego ao regime de vida*

A capacidade das pessoas saberem o número de animais no criador sempre é tema que me surpreende. Certa vez, acompanhei a visita de um funcionário do Instituto Ambiental do Paraná (IAP) no criador do Espigão das Antas. O objetivo era realizar um primeiro inventário para o do cadastramento da comunidade como Área Especial de Uso Regulamentado – Aresur. Para tanto, visitamos seis comunidades e conversamos com lideranças locais para aplicação de um questionário.

Nesse momento, perguntou-se sobre a metragem da área de uso comum, o número de famílias, as principais atividades agrícolas e o número de *criações*. Todos os homens⁵¹, sem exceção, responderam com tranquilidade a quantidade de animais que vivem no criador: *Aqui temô uns 500 de gado, porco pra mais de 300, ovelha não temo nenhuma, mas galinha vai pra mais de 1.700.*

Não foi a primeira vez que presenciei a capacidade dos faxinalenses em discernir as espécies e a quantidade de *criações* presentes no criador. Todavia fico admirada a cada nova oportunidade. Não tenho meios para averiguar os dados relatados e nem acredito ser necessário.

O que me interessa efetivamente não é a quantidade de animais e sim a capacidade de seu Amantino dizer que existem 450 porcos, 27 matrizes, 300 cavalos, 205 ovelhas, 2 gansos e mais de 1500 galinhas no criador⁵². Vale ressaltar que a capacidade de mensurar os animais extrapola a relação com a propriedade privada. Esses senhores dizem a quantidade total de *criações* no criador, e não somente a

⁵¹ Somente homens responderam ao questionário. Como relatei no capítulo três, o trabalho considerado político muitas vezes restringe-se à atuação masculina.

⁵² Esses números são relativos ao questionário da Pedra Preta.

quantidade de suas criações. Vi casos onde pessoas sabem a quantidade de *criações* de cada vizinho.

A surpreendente habilidade foi observada durante a resolução de todos os questionários. Algumas vezes houve discordância em relação à quantidade de criações. No entanto, essa discrepância nunca passava de meia centena.

Ouvir aqueles senhores respondendo sobre a espécie e o número de animais trouxe a sensação de que a relação entre humanos e animais, numa área de criador, merece mais atenção. Já suspeitava da grande proximidade entre humanos e animais no criador. Todavia, experiência como essa, indica que a territorialidade vivenciada no Espigão das Antas não está atrelada somente as relações humanas e sociais. Os animais, o meio ambiente, inanimados e encantados⁵³, os humanos, enfim, os existentes, todos fazem parte do contexto. Início com a descrição dessa experiência porque foi ela quem primeiro refletiu a necessidade de atenção. Num momento próximo, enumerarei outros fatos importantes na trajetória etnográfica que mostraram a importância dos animais para a territorialidade vivida no Espigão.

Pensar as relações para além das humanas tornou-se então um desafio. No percurso acadêmico que percorri considereei principalmente o brilho dos fenômenos sociais. Constantemente rechacei o que considerava “determinismos ambientais e geográficos” e tive apoio da antropologia social e cultural em duas idéias basilares: o ambiente não cria cultura, apenas impõe limites ao seu desenvolvimento; e, os humanos vivem em ambientes que são culturalmente construídos.

Focalizar o meio ambiente, concomitante as relações sociais, desembocou em dois caminhos principais: retornar alguns clássicos para lê-los com “outros” olhos e recorrer a debates contemporâneos nos quais o tema seja abordado. Nesse momento não visio realizar um amplo debate sobre a temática, muito menos retrair a clássica discussão sobre natureza e cultura. Trago somente aquilo que parece mais relevante para a experiência.

Marcel Mauss, no início do século XX, através do “Ensaio sobre as variações sazonais da sociedade esquimó: estudo da morfologia social” (2003) demonstrou um fecundo debate sobre elementos geográficos e territoriais vinculados a fenômenos

⁵³ Os encantados e inanimados foram algumas vezes mencionados durante a experiência de campo. No entanto, não foi possível aprofundar o tema durante a dissertação de mestrado.

sociais⁵⁴. Dialogando com a Antropogeografia, ora reforçando seus pressupostos, ora negando-os, Mauss compreende a situação geográfica como uma das condições relevantes para produção material dos agrupamentos humanos e seus efeitos. Todavia essa produção somente é realizada por intermédio de múltiplos estados sociais: “o fator telúrico deve ser relacionado com o meio social em sua totalidade e complexidade” (Mauss, 2003 p.429).

Mauss inicia o ensaio com a consideração sobre morfologia social:

“Ciência que estuda, não apenas para descrevê-lo, mas para explicá-lo, o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas ostentam ao se estabelecerem no solo, o volume e a densidade, da população, a maneira como esta se distribui, bem como do conjunto de coisas que servem de base para a vida coletiva” (idem, p.425)

Se o intuito é compreender a morfologia social, os Esquimós tornam-se objeto privilegiado. Em consonância com as estações do ano, os Esquimós modificam boa parte de sua vida social: a estrutura do grupo abrigado muda completamente, as habitações não são as mesmas, sua população é diferente, e elas estão dispostas no solo de outra maneira. Não somente o substrato material é alterado, a natureza de suas instituições também segue o ritmo da mudança.

Existe, dessa maneira, uma dupla morfologia. Durante o verão estes povos costumam habitar tendas (*tupik*) que abrigam uma só família e encontram-se dispersas no território. Este é o período do ano que ocorrem viagens e migrações. Durante o inverno as habitações tornam-se casas coletivas, onde é possível encontrar mais de uma família, concentradas principalmente no assentamento⁵⁵. Na época mais fria existe uma construção coletiva cerimonial (*kashim*) comum a todo o assentamento.

Dois são os pontos que chamam atenção nesse texto. O primeiro diz de uma não unidade Esquimó. Uma variabilidade nas formas de vida desse povo acompanhada pela sazonalidade das condições climáticas. O outro ponto, também em relação com as

⁵⁴ É possível falar em muitos outros autores da antropologia clássica que evidenciam a relação dos grupos humanos em seu habitat, como Frans Boas (2004) ou Evans-Pritchard (1993). Todavia, como enfatizarei a seguir, escolha por Mauss está embasado em alguns de seus argumentos: o apego ao regime de vida e a variabilidade da vida social esquimó em relação ao meio ambiente.

⁵⁵ Mauss identifica o assentamento como a unidade territorial da sociedade esquimó e o caracteriza como um grupo de famílias aglomeradas unidas por laços especiais que ocupam um habitat. Enquanto as tribos esquimós não se caracterizam pela definição de uma unidade social, os assentamentos cumprem esse papel, embora haja em certa medida uma permeabilidade/ uma mobilidade relativa. O assentamento é a unidade que está na base da morfologia esquimó.

variações, considera configurações sociais, como a mudança das casas, das famílias, o número de viúvas, como respostas de um **regime de vida** praticado pelos Esquimós. Relacionando circunstâncias ambientais a que são submetidos, os Esquimós demonstram um forte apego ao regime de vida que vivenciam.

O regime de vida de que fala Mauss não está expresso numa identificação entre o lugar geográfico e o modo de vida. As variações sazonais Esquimós demonstram, entre outras coisas, uma idiossincrasia da sociedade na qual é possível perceber como instituições sociais são balizadas de acordo com a situação ambiental. Interessa-nos no trabalho perceber como Mauss demonstra uma cosmovisão Esquimó referente a uma forma de usufruir do mundo.

“Já tivemos a ocasião de mostrar quão forte é o apego dos Esquimós a seu regime de vida, por pobre que seja; eles não imaginam sequer que possam levar uma outra existência. Parecem nunca ter feito um esforço para modificar sua técnica (...) Mas estão tão apegados à sua organização tradicional que nem sequer pensam em mudar” (idem, p.471)

O autor indica em seu ensaio uma possível forma de refletir sobre o meio. Ele demonstra como circunstâncias ambientais não são determinantes por si só, fato que explicita a fim de legitimar o estudo do social. Reforça que não se trata de exigir “homogeneidade” nas formas de vida, para Mauss a variabilidade atende a diversos aspectos desse apego ao regime de vida.

Ao mesmo tempo, Mauss não rechaça o meio de sua análise. Ao examinar as formas de usufruir leva em consideração as condições ambientais: “o movimento que anima a sociedade é sincrônico aos da vida ambiental (...). Entretanto, por mais certa que seja essa influência dos fatores biológicos e técnicos, não queremos dizer que ela baste para explicar todo o fenômeno” (idem, p.473).

Vale ressaltar a característica inovadora desse trabalho de Mauss. A dissertação de mestrado de Eduardo Di Deus (2007), que trata de uma abordagem teórica em antropologia sobre as relações estabelecidas pelos humanos com seus ambientes, considera a obra de Mauss um novo lugar de análise para os fatores ambientais da análise da realidade social:

“Definitivamente a posição de Mauss está distante de um determinismo geográfico ou ambiental. No entanto, pode-se dizer que o estudo das variações sazonais em suas relações com a “morfologia social” de uma sociedade representa um novo lugar para os fatores ambientais na

análise dos “fenômenos sociais”, neste caso no tocante ao “ritmo” da vida social” (Di Deus, 2007 p. 23)

Mesmo num contexto absolutamente alheio ao Espigão das Antas, Mauss instiga a pensar em diferentes formas de usufruir o mundo. O apego ao regime de vida expresso nessa “simbiose com animais” remete a experiência do Espigão. Não se trata de relacionar tal simbiose no caso dos criadores comuns. Todavia, tradicionalmente como criadores de animais, os habitantes do Espigão demonstram uma forma particular de usufruir o mundo, expressa num apego ao seu regime de vida que, entre outras coisas, percebi a partir da relação com os animais.

O avanço de Mauss é inegável. Traz as primeiras pistas para o exame do território na experiência do criador do Espigão das Antas. A partir dessa leitura percebo duas importantes contribuições para presente trabalho: o modo de vida dos grupos não é somente uma resposta as condições ambientais, o meio influencia formas sociais que expressam um apeço a determinado regime de vida; a variabilidade de situações proporciona a vida comunitária em diferentes formas e características.

Embora o ensaio de Mauss abarque um “novo lugar” para os fatores ambientais no estudo do social, ele parte de um ambiente natural que é único e pode ser usufruído de diferentes formas. Distingui-se habitat e instituições sociais e políticas, em última instância, natureza e cultura.

Após Mauss inaugurar “outro lugar” para fatores ambientais, muitos autores continuaram esse debate e trouxeram no cerne dos seus argumentos a discussão sobre natureza e cultura. Trago, então, a descrição de outras experiências em campo, para melhor recriar os fatos que incentivaram a dar maior valor ao meio.

4.2 O episódio da porca perdida e as formas de estar no mundo

Chego um dia na casa de dona Cida e antes de qualquer diálogo, ela justifica que seu Tônico não está presente porque procura a porca perdida. Sem entender claramente a questão, peço um esclarecimento desse episódio. O argumento dado é que a porca tinha *criado* do outro lado do rio e, até o momento, não havia aparecido com seus quatro leitões. Esse era o primeiro diálogo entabulado sobre a porca perdida. Nesse dia, muitos outros aconteceram.

Depois de uma hora, mais ou menos, chega seu Tônico. Não havia encontrado a porca. Está um pouco desapontado, contudo ainda acredita que os leitões estejam vivos. Indago como ele aprendeu a buscar porcos. A resposta dele é esclarecedora: *ganhei o primeiro porco do meu pai com sete anos de idade, a gente vai fazendo e aprendendo*. Seu Tônico não ressaltou um conhecimento repassado por gerações, ao invés disso enfatizou a experiência em conhecer animais. Pela experiência que seu Tônico conhece os animais.

De maneira detalhada Tônico relata como a porca faz seu ninho, corta galhos, entrelaça-os no chão até levantar uma estrutura protetora. Tônico diz que pode encontrar um ninho pelo corte das árvores, o tipo de poda do galho revela onde as porcas tecem seu ninho. Enquanto seu Tônico fala, penso no quanto o engajamento naquele território o municiava de informações daquela situação, afinal ele conhece os lugares “prováveis” que a porca pode fazer um ninho.

O aroma do almoço já exalava por toda casa, quando ouço *gritos*. Chega uma porcada. Tônico corre para o quintal averiguar se os leitões estavam juntos. Como vejo alguns deles, demonstro satisfação. Tônico decepcionado esclarece – *esses eram outros, não os leitões da porca perdida*. Todos os dias a porca volta para comer, mas sem os leitõezinhos. Esses que estavam perdidos.

Depois de voltar do paiol, e por lá ter jogado milho para os bichos, Seu Tônico diz que todos esses porcos eram dele. Indago como é que ele sabe que eram seus, eis que me responde: *não é só eu que sei, eles sabem quem é seu dono. Porco não perde o rumo, eles podem ir longe, mas sempre voltam pra comer*.

Seu Tônico está coberto de razão. Logo depois da porcada comer, chega a porca buscando alimento. Mais uma vez ela aparece sem os leitões. Pelas tetas, Tônico sabe que são quatro filhotes, e começa a acreditar na morte dos porquinhos.



Imagem 22: a porca perdida

A frase “porco não perde o rumo” permaneceu na minha cabeça por muitos dias. Tônico diz de uma capacidade animal além da que eu supunha: não são só humanos que reconhecem seus porcos, os animais também conhecem seus donos! Porcos pastam soltos pelo criador por todo o dia. Não vão buscar alimento no vizinho, quando necessitam procuram seu dono. Seu Tônico alega uma capacidade que não é somente humana. Ele reforça uma faculdade cognitiva animal⁵⁶.

Ainda sobre essa capacidade animal, estranha aos meus olhos, lembro de um interessante diálogo que tive com seu Zindo. Discutindo sobre a não aceitação do criador comunitário por parte de alguns de seus moradores, seu Zindo me confidencia:

– Criador existe desde que o mundo é mundo. Se tem alguém que é contra, já viu... e Deus que me perdoe, mas criação é que nem pessoa. Parece que se teima com um é só com aquele que vorta a teimá. Foi isso que aconteceu com seu Florêncio, ele teimô com os porco, os porcos foram lá criar na lavoura dele. E quem disse que os porco criava noutra canto? Era só na lavoura do Florêncio.

Ao estudar povos caçadores- coletores habitantes de florestas, Tim Ingold (2000) questiona a divisão absoluta entre as condições de humanidade e animalidade. A partir das distintas maneiras de reconhecimento da floresta, seja dos caçadores Cree do

⁵⁶ Phillipe Descola (1998) ao examinar cosmologias de povos indígenas amazônicos considera que animais e plantas são sujeitos dotados de instituições e de comportamento simétricos àqueles dos homens. Ele ressalta uma diferença de grau entre humanos e não-humanos nessas cosmologias, mas não de natureza. O diálogo com esse autor pode ser muito interessante, todavia creio que meus dados etnográficos não são suficientes para tais inferências.

Canadá ou os Pintupi da Austrália, Ingold rejeita a divisão do pensamento ocidental que concebe a existência humana em duas dimensões: uma natural, onde se encontra o mundo animal, e outra da intersubjetiva, exclusivamente humana.

A partir de uma perspectiva ecológica, influenciada por contribuições da psicologia ecológica e da fenomenologia, Ingold nos propõe uma abordagem que dê conta dos engajamentos perceptivos ativos dos humanos com aquilo que os cerca. O autor conjuga duas proposições principais: uma prevê que a atividade perceptiva consiste no movimento intencional de um ser, indivisível entre mente e corpo, considerado um todo em seu ambiente. A outra proposição, de origem fenomenológica, é embasada na experiência, a idéia de que a pessoa é antes de tudo um ser-no-mundo. Em tais proposições, o conhecimento obtido na percepção é prático, a ênfase recai na experiência.

Propondo a formação de uma totalidade indivisível entre mente e meio, Ingold avança na epistemologia batesoniana⁵⁷ que desloca a ontologia do ser para a ontologia da relação. Colapsando tradicionais dicotomias, numa proposta de não distinção entre natureza e cultura, Ingold prevê uma ontologia que não mais concebe o **ser**, para abarcar o **estar** no mundo.

Numa análise que refuta o construtivismo, Ingold critica noções como “naturalmente dado” ou “culturalmente construído”: “In the formula ‘nature is culturally constructed’, nature thus appears on two sides: on one as the product of a constructional process, on the other as its precondition. Herein, however, lies a paradox” (Ingold, 2000, p.41). A crítica recai na idéia de que a “natureza” é uma construção cultural – o mundo só pode ser natural para um ser que não pertença a ele.

Ingold propõe então uma perspectiva do “habitar o mundo”, ou seja, um processo de aprendizagem onde humanos, não humanos e contexto estão no mesmo grau de capacidade de agência. Somente quando o ser habita o mundo é que emerge o ambiente. Ao propor uma ontologia do estar no mundo, Ingold vislumbra um engajamento contínuo e mutuamente constitutivo entre seres e meio.

⁵⁷ Gregory Bateson (2000) propõe uma epistemologia cibernética, na qual a mente individual não é imanente apenas no corpo, mas também nos caminhos e mensagens que estão fora do corpo. Há uma grande mente da qual a mente individual é somente um subsistema. Sob esta perspectiva não há separação entre uma *ecologia dos flexíveis organismos-em-seus-ambientes* e uma *ecologia das idéias*, da mente imanente ao mundo.

É nesse ponto que reside a principal contribuição de Ingold para o presente trabalho. O ambiente deixa de ser passivo e para tornar-se um campo positivo de relações, um agente em interação. Por esse viés que o autor oferece categoria de paisagem, ou seja, aquela que é produzida pela interação contínua entre humanos, não humanos e meio.

Não se trata de perceber a relação com o meio, com os animais, a partir de uma externalidade, ou então como uma relação simbolicamente construída. A relação com a paisagem não é para com um espaço culturalizado, culturalmente construído, mediado por uma realidade de categorias mentais.

Os Pintupi, no deserto australiano, consideram que a paisagem foi formada pelos ancestrais, que nela deixaram marcas geográficas durante um tempo mítico reconhecido como “Dreaming”. Ingold, considera que a ontologia Pintupi é baseada “on the fundamental indissolubility of the connection between persons and landscape, and on the assumption that phenomenal reality is open to direct perception whereas the order of the Dreaming is not, and can be apprehended only by way of its visible signs” (idem, p. 55).

Não se afirma indistinções entre humanos e animais não humanos. Ingold não nega que existam diferenças entre as possibilidades de ação dos humanos e de outros seres. A proposta é perceber como, através da experiência, se produz a paisagem a partir da relação entre homens, animais e meio. A ação humana deve ser compreendida como a ação de um “organismo humano total em seu ambiente”:

“In short, animals do not participate with humans qua person only in a domain of virtual reality, as represented within culturally constructed, intentional worlds, superimposed upon the naturally given substratum of organism-environment interactions. They participate as real-world creatures, endowed with powers of feeling and autonomous action, whose characteristic behaviours, temperaments and sensibilities one gets to know in the very course of one’s everyday practical dealings with them. In this regard, dealing with non human animals is not fundamentally different from dealing with fellow humans” (idem, p.52)

É a partir da ação, que o autor prevê a experiência, o engajamento e a relação. Engajamento é entendido como uma organização do mundo, uma maneira de estar no mundo, reflexo de uma mente ecológica nele.

Relacionar o episódio da porca perdida com a ecologia da vida proposta por Ingold pode resultar em considerações interessantes. Quando seu Tónico diz que a capacidade de reconhecimento não reside somente nele, que o porco também possui senso de direção e por isso *não perde o rumo*, percebo o quão relevante é a relação para além da capacidade humana de significação. O processo que seu Tónico me descreve é relacional por excelência, tem como pré-condição a imersão do indivíduo no campo relacional social. Significa tanto seu Tónico quanto os porcos estão engajados na produção daquela paisagem. Pelo viés proposto por Ingold, seu Tónico e os porcos **habitam** o criador.

O mesmo acontece com os porcos que *voltam a teimá* com aqueles que não aceitam sua liberdade. Seu Zindo afirma existir um processo de simpatia ou antipatia entre humanos e porcos. Tanto quanto a porca perdida, falamos aqui de um campo relacional entre humanos e animais não humanos.

Compreender somente os fenômenos sociais presentes nessa experiência é deixar um importante aspecto de fora: o meio perde capacidade de ação quando não está na relação com os demais seres, sejam eles humanos, não humanos ou inanimados.

Visando então recuperar a capacidade de ação do contexto e do ambiente, arrisco considerar o território e a territorialidade a partir de relações ontológicas entre seres e meio. Território deixa de ser um receptor de símbolos socialmente compartilhados, para tornar-se agente das relações na experiência. Para tanto, conjugasse o conceito de território à noção de paisagem.

O foco no engajamento dos seres no mundo e o conseqüente deslocamento da ontologia do ser para uma ontologia do estar no mundo traz uma expressiva diferença na forma de abordar o território. Compreender o território a partir do engajamento entre o ser e o meio retira-o de um espaço de externalidade simbólica para localizá-lo no âmbito ontológico da relação⁵⁸. Numa proximidade epistêmica, os conceitos de território e paisagem possibilitam compreender a experiência entre ser e meio através do engajamento e não mais de reconhecimento.

⁵⁸ A intenção não é refutar por completo a existência de fenômenos simbólicos relacionados ao território. Diversos antropólogos chamam a atenção do contexto simbólico, bem como a construção de saberes, relações de reciprocidade, de valorização cultural da noção de **território** em detrimento da existência física da categoria **terra**. Gostaria justamente “por a prova” diferente corpo teórico na análise do território.

Acentuar relações ontológicas, abarcar formas de estar no mundo através do engajamento dos seres, traz uma diferença particular na análise da sociabilidade e das formas de aprendizagem. Como habitantes do mundo, a experiência do engajamento pressupõe algo que não é aprendido através de um conhecimento externo, dependente da transmissão de códigos culturais, repassados através de gerações. Ao focalizar a experiência dos seres no mundo Ingold prevê um processo de aprendizagem que se dá nos contextos relacionais da pessoa-organismo em um ambiente.

Como forma de engajamento, Ingold propõe o *enskillment*, ou seja, o conjunto de habilidades que é constituída por experiências em atividades práticas. Diferente de um conjunto de aprendizados acumulados que, através de processos de metaforização constroem o espaço, o *enskillment* propõe uma experiência onde haja uma incorporação e aquisição de aptidões e habilidades para o engajamento perceptual na paisagem.

Aprender não é uma questão de adquirir um esquema para mentalmente construir o ambiente. Constitui-se, na visão de Ingold, na aquisição de aptidões para o engajamento perceptual direto com seus constituintes – humanos e não humanos.

Quando pergunto ao seu Tônico como aprendeu a buscar um porco, ele me responde que teve um porco desde a sua infância. Não foi necessário inculcar uma série de códigos, normas de conduta, esquemas para que seu Tônico aprendesse a buscar porcos perdidas. Através da experiência, do engajamento perceptual, entre ele, porcos e meio, que se constrói uma maneira de habitar o mundo dos criadores comunitários. Tônico sabe buscar porcos e, pelo mesmo princípio, porcos não perdem o rumo.

4.3 Território e aquilo que se come

A relação com os animais, em última instância com o território, é também percebida pela alimentação. Preferências alimentares, modos de preparação, tempo de engorda dos animais, explicitam algumas das relações entre humanos e animais.

Seu Laurindo diz que um porco *crioulo* para alcançar o peso bom para corte, aproximadamente cento e cinquenta quilos, precisa de mais de seis meses *solto* no criador. Ele não costuma fechar para a engorda, mas tem muita gente que o faz:

– *Porco fechado engorda mais ligeiro, mas também tem que tratá mais, é mais gasto com o milho. Porco solto não, fuça pra achar as coisas na terra, o que for ele come, come de tudo.*

Pergunto ao seu Laurindo qual o valor necessário para alimentar um porco.

– *Um leitãozinho até um ano, solto, eu gasto uma base de 800 quilos de milho. Se fosse fechado!? Ah gastava mais.*

Aproveito e indago quanto dias são necessários para um porco alcançar o peso que considera desejável.

– *Aí depende né. Quem quer comer assim um richiuzinho, leitão, mata antes, mata leitãozinho.*

Sem saber o que é richiu, interrogo.

– *Richiu é carne recheada, assado. Do leitão novo. O pessoal costuma é comer richiu nas festas do natal. E o grande pode matar de cem, cento e cinqüenta, duzentos quilos. Quando quero grande, mato de 150 quilos em diante, de seis meses em diante dá pra matar. Os de raça é mais rápido, com três, quatro meses já tão com cem quilo. O comum que demora mais.*

Busco saber o que é porco comum:

– *Na verdade, as porcas aí tão pegando cria do javali e porco do mato. A turma chama de javaporco.*

Interrogo qual é a raça que seu Laurindo gosta mais. – Porco do mato não é bom?

– *Ele é bom, mas ele dá menos peso e não engorda. Só que é bem gostosa a carne. A carne dele é magra, não tem aquelas gordurizada que nem os outros porcos.*



Imagem 23: javaporco com outros porcos no criador

Os porcos se alimentam de milho e de muitas sobras de comida dos habitantes humanos da casa. No entanto, o convívio na cozinha me mostrou algumas separações alimentares para criações. Ossos e restos de comidas cozidas ficam para os cachorros, cascas de verduras, frutas e restos de comidas cruas para os porcos e resto de pó de café, de chimarrão e casca de ovo é separada para adubo das hortaliças. Cida se orgulha de aproveitar tudo em casa e ainda me revela que somente a casca de laranja os porcos não comem.

A principal iguaria do criador é a chamada *carne de lata*. Muito apreciada e sempre servida como refeição emblemática dos faxinais, a *carne de lata* é a carne de porco armazenada na banha do animal. A referência ao nome tem a ver com a forma de armazenamento – a carne do porco embebida na banha fica guardada em grandes latas, antigamente de ferro, hoje de alumínio. Para comer, basta retirar a porção necessária da lata e colocar diretamente no fogo.

Numa conversa na cozinha, Cida explica o processo de preparação da carne de lata:

- Mata [o porco], *pela, limpa, tira a buchera, pica e salga pra daí fritar. A pele é fritada pro toucinho. Do toucinho, tira a banha, que é derretida e com aquela mesma banha frita a carne do porco. Na hora que frita já põe na lata, vai fritando e já virando. Depois de esfriar, a banha fica dura, daí conserva a carne. É, mas tem que cuidar, que nem a carne tem*

que ser bem cobertinha com banha, se ficar aparecendo um pedaço de carne, bolora aquele pedaço e já vai gosto em tudo, na banha, carne.

Perguntei como Cida havia aprendido a preparar a carne de lata. Ela estranhou a pergunta e respondeu: *tem coisa que não se ensina, sempre ajudei meus parentes preparar as latas.* Lembrei uma vez mais da *enskillment* proferido por Ingold (2000).

A preparação das latas de carne nunca é serviço que se faz sozinho, principalmente no que concerne a matança do porco:

– Mas pra matar ocupa uns par de pessoa, não é sozinho. Lembra Seu Tônico.

Pergunto quem eles (Tônico e Cida) costumam chamar para esse serviço.

– Aqui chamamô os vizinhos, os genro às vezes vem ajudar, vem o Carlos.

– A Joana agora por último, a filha. Complementa Cida.

É evidente que todos que trabalham na produção das latas são recompensados com parte do produto. Se socialmente há laços efetivados para a preparação da carne, o meio também influencia na atividade. Interessante implicação entre o ambiente e a preparação da iguaria é a estação da lua na qual é preparada. Seu Tônico adverte:

– É bom na minguante. Se você fritar um porco na lua crescente a banha sobe, espuma tudinho e derrama. Não presta!

Merson dá uma explicação histórica para a carne de lata, além de relacioná-la com as *criações* no Espigão.

– Pouco das criação é por causa dos costume também, porque no interior, há algum tempo atrás o pessoal não tinha geladeira, e a carne de porco é uma carne que ela é frita e pode deixar três meses guardado na banha, quatro, cinco meses, até seis meses se não tiver geladeira é uma carne que não estraga. Então, criou um hábito de consumo que facilitou na época, uns vinte anos atrás, quando o pessoal não tinha geladeira, o pessoal não tinha acesso a energia, então ficou um hábito, tanto que até hoje a turma adora a carne de lata.

Utilizo a descrição das preferências alimentares, pois compreendo que o engajamento dos seres no criador deve ser tomado em toda sua amplitude. Dessa forma, humanos se relacionam com animais vivos como também com eles mortos, através da alimentação. Alimentar um porco cotidianamente durante mais de seis meses, convergir pessoas próximas, familiares, para a preparação da iguaria, além de se

alimentar por muitos meses do preparado pode ser entendido como uma forma de se territorializar naquele lugar.

Retomo, nesse ponto, ao abatedouro do seu Laurindo. Como descrevi anteriormente, presenciei a procura pela carne e produtos beneficiados por lá. Pessoas de outros municípios vêm à procura da lingüiça, da banha, *das pranchas* de carne produzidas artesanalmente. Dizem que os produtos do seu Laurindo são melhores do que os vendidos nos grandes supermercados. Quando vem buscar a carne, os consumidores conhecem a procedência, atestam originalidade: *carne de verdade, não tem aquela besterada dos produto industrializado.*



Imagem 24: lingüiças preparadas no seu Laurindo

O artigo citado anteriormente, de autoria de Elizabeth Dunn (2007), auxilia uma vez mais na análise da experiência vivenciada no Espigão. No capítulo anterior, descrevi algumas passagens do texto que discorrem sobre reflexos sócio-políticos de processos de padronização da produção alimentar ocorridos na Polônia. A fim de participar de um mercado global, Estados Nacionais tornam-se instancias de normatização e formulam uma hierarquia de valor onde padrões transformam diferença na idéia de impureza. Dessa forma, modelos que não se adequam ao padrão europeu ou norte-americano de produção são considerados de risco, impuros, não-dignos de participar da sociedade global de mercado.

Além de demonstrar as conseqüências que a padronização inculca no indivíduo, combinando sujeição externa com subjetivação interna numa permanente auto-avaliação de trabalhadores nas fábricas de alimentos, Dunn retoma a capacidade de ação do sujeito quando observa a permanência de mercados clandestinos. Nesse sentido, observando “outros mercados”, Dunn atesta: “Looking at Poland’s black markets, then, is a way not only to understand this new form of power, but also to understand the ways in which people resist, avoid, or modify it” (Dunn, 2007 p.175).

Parto do entendimento da bodega do seu Laurindo como um mercado clandestino. Mesmo que alguns dos seus insumos sejam provenientes de uma economia global, como o milho que serve de alimento para porcos que ele abate, o fato da venda ser realizada diretamente do beneficiador para o consumidor faz com que outros padrões de regulação estejam em cena. Interesse-me pela análise tanto da produção encabeçada por seu Laurindo, que encontra distintas recorrências daquelas impostas por leis de sanidade animal, como a demanda de consumidores por produtos tidos como *melhores* ou *originais*.

Nesse sentido, encontro a bodega do seu Laurindo como um nicho de mercado que caminha em sentido contrário ao da padronização da alimentação verificada no Espigão das Antas. Atualmente empresas avícolas impregnam normas de sanidade animal e forçam seus trabalhadores a produzir e se alimentar daqueles frangos produzidos nos moldes de padrões nacionais e internacionais, como também a expansão do assalariamento que resulta em busca por alimentos através das grandes redes de mercado. Mesmo com todo esse arsenal impelindo indivíduos a padronização e homogeneização, é possível perceber o caminho da diferenciação. Tal qual explicitado por Dunn no caso enfrentado na Polônia:

“Standardization thus does not homogenize persons, as it claims to. Instead, it creates significant inequalities between them, some of which are brute-economic and others of which are metaphorical and related to identity. It also gives people strong incentives to find ways around the standards, because they can gain new markets, reduce costs, and raise profits by doing so. They once again become “hunters”, seeking to find paths around the economic blockages thrown up by standards. Relying on alternate forms of personhood, such as the network-embedded personhood characteristic of socialism, becomes one way to circumvent the standards and to reap the economic and social rewards of doing so. Overcoming new forms of atomization, networks of underground producers may be able to reserve certain market segments to themselves and, by creating alternate commodity chains, create some barriers to the penetration of Polish agriculture by foreign capital” (idem, p.189)

As preferências alimentares abrem para uma gama de interpretações. A predileção pela erva crioula, pela broa caseira feita a partir de um fermento cultivado e renovado há sessenta anos⁵⁹, o *porco e os produtos crioulinho*, todos demonstram num certo sentido o apreço por aquilo que é feito localmente, e nesse sentido, para “o que é nosso”. Esse é um ponto de vista que retoma o caminho traçado no capítulo anterior. Preferir “o que é nosso” é também uma forma de se diferenciar.

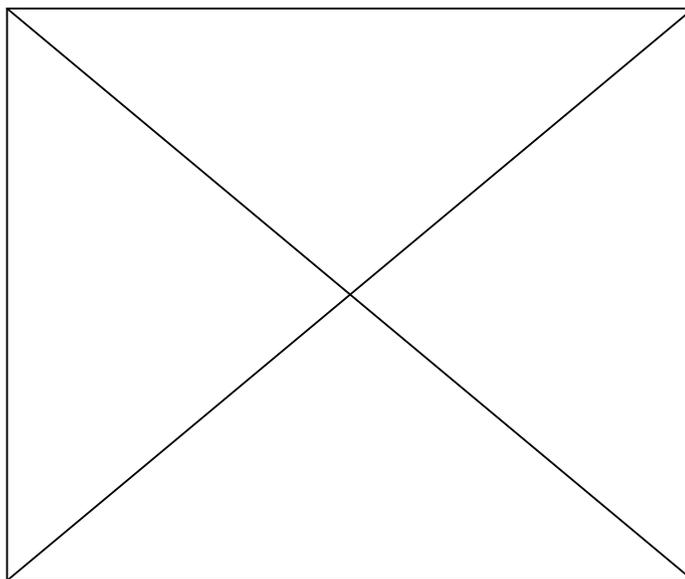


Imagem 25: Fermento usado pela família há sessenta anos

Também no caminho da diferenciação encontra-se o caso dos frangos de granja apartados para alimentação doméstica. Ao partir do pressuposto que a relação com os animais, do crescimento ao momento de abate e a formação de determinadas preferências alimentares é uma forma de territorialização, o caso desses frangos torna-se ainda mais curioso.

Lola não possui suínos, diz não poder *cuidar de porco, porque porco dá trabalho*. Todavia, ela possui vinte e nove galinhas que deixa ciscando numa área individualizada. Estávamos Cida, Lola e eu quando o diálogo abaixo foi travado:

– *Galinha tenho vinte e nove. Só para o gasto, não vendo não, quando quero um ovo, comer um franguinho tenho aqui no quintal né.* Ressalta Lola.

⁵⁹ Dona Fernanda mostra com orgulho o fermento que recebeu de sua sogra. Há sessenta anos o mesmo fermento é “reutilizado”, a cada fornada de broa ela aparta um pedaço da massa e guarda para a próxima produção de pães.

Pergunto quanto tempo a galinha precisa para chegar ao tempo do abate.

– *Ih, demora, sem a ração, só com o milho demora, dá quase um ano, né Cida? Se der ração vai mais ligeiro, que nem dos integrado, mas a gente quer criar com o milho, fica mais gostoso.*

– *Ah, a carne fica bem mais gostosa!* Responde Cida enfática.

Instigada, pergunto o por que.

– *Ah sim, galinha caipira, que nem a turma diz, fica melhor, toda a vida. Não sei porque, mas acho que os frango da granja cresce muito rapidinho.*

Cida é integrada. Sua filiação a empresa impõe uma interdição alimentar – quem tem frango de granja não pode ter galinha caipira. Restringe-se o consumo da galinha *crioula*. O argumento responde a regras de sanidade animal. De acordo com o site de um dos principais grupos que atuam na região, a certificação da produção da carne atua pelo sistema SGS (Sistema de Gestão de Segurança), realiza auditorias e certifica o processo interno da indústria, reconhecido internacionalmente pelo FDA (Food and Drug Administration), pela União Européia e pelo Codex Alimentarius de Genebra, na Suíça.

Os trabalhadores das granjas que habitam um criador comunitário trazem uma distinção. Habitam comumente o território e possuem animais soltos pela sua extensão. Como alertado por Elizabeth Dunn (2007) a diferença aqui é considerada impureza. A galinha crioula solto no criador é vista como hospedeira de agentes infecciosos. A interdição alimentar é uma das conseqüências reveladoras de toda uma lógica de produção distinta daquela antes agenciada nos criadores.

O frango da granja demora cerca de quarenta e cinco dias para o abate. Há lotes que necessitam de apenas vinte e oito dias. O que dona Lola nos diz é que a galinha caipira demora um ano até ser abatida. Cida e Lola atestam uma diferença no sabor do frango integrado em relação ao crioulo. Preferências alimentares refletem lógicas em cena.

Há uma dinâmica imposta na estrutura da produção avícola que revela distintas temporalidades, diversas formas de agenciar o crescimento dos animais. Os integrados, sem dúvida nenhuma, sofrem as conseqüências dessa estrutura de produção, tanto no seu trabalho diário, quanto na mesa de refeição.

Contudo, é interessante observar a ação dos sujeitos para além da simples posição de receptores de padrões homogeneizadores baseados em leis internacionais de sanidade animal.

Ao me deparar com frangos muito maiores do que aqueles encontrados em mercados comuns, é possível a existência de estratégias para se apropriar do alimento posto à mesa. A interdição à galinha caipira talvez seja lograda com a prática de alimentar com milho da região os animais destinado ao consumo doméstico.



Imagem 26: frango de granja para consumo doméstico

- *Com eles (a empresa), um pouquinho já vende, imagine, quarenta e poucos dias. E daí nós deixamos mais um pouco, só com milho daí.*

Numa família de quatro pessoas em média, aparta-se quatro a cinco frangos por *granjada*⁶⁰ para o consumo doméstico. Depois da retirada do lote, é possível que algumas famílias continuem alimentando os frangos integrados com próprio milho. Ouvei diversos depoimentos que atestaram o sabor que a alimentação com o milho proporciona: *Ah fica melhor, firma mais a carne.*

Todavia, esse é uma prática condenada pelas empresas. Pela justificativa sanitária, os técnicos que representam as empresas proíbem a alimentação dos frangos com milho crioulo.

⁶⁰ Granjada é o nome dado ao lote de 15 mil galinhas em média.

- *Eles não querem, tirou da granja tem que ir pro freezer.* Afirma Tonico.
- *Eles têm medo que dê alguma doença.* Retruca Jandira.
- *Quarenta e poucos dias é muito novinho. Pro gasto deixamos mais um poquinho.*

O frango de granja alimentado com milho local revela a importância do que se põe na mesa. A comida, em sua dimensão simbólica, para além das necessidades biológicas humanas, foi apreendida por diversos antropólogos, inclusive perpassando a discussão entre natureza e cultura⁶¹. Ainda que esse seja um debate proveitoso, quero somente chamar a atenção na forma como sujeitos se re-inventam numa dinâmica de vida comunitária que não é estática e nem cristalizada no tempo. Está em consonância com padrões contemporâneos conferidos por normas de caráter global:

“Although normative governmentality claims to be totalizing and to be able to encompass whatever it touches inside its own system, it is often unable to digest social forms, cultural values, and infrastructures that are truly standards and person-making in east central europe foreign to it. This is particularly true at the level of the person: standardization cannot always make people commensurable, as it claims to. Instead, it can often make them incomparable, both in economic and cultural-symbolic terms. In pushing some kinds of people outside the frame of standards, normative governmentality gives them strong incentives to find new paths around regulatory obstacles.” (Dunn, 2007 p. 189-190)

Os habitantes do Espigão das Antas convergem tradicionalidade do uso do território concomitante ao movimento de modernização da sociedade. Ao considerar que o alimento pode ser uma forma de se territorializar, o frango de granja alimentado com milho da região demonstra como a territorialidade é dinâmica. A importância dada ao local, aquilo que é do lugar, do “em casa” na acepção de Marc Augé (apud Anjos, 2004 p.63), é aproximada com as dinâmicas de padronização que visam maior homogeneidade nos estilos de vida.

A experiência do Espigão das Antas demonstra diversos elementos em jogo quando consideramos seres engajados na produção da experiência. A tradicionalidade do uso do território não significa a estagnação num passado remoto, capaz de reificar os sujeitos. Povos tradicionais, comunidades campesinas, acompanham fluxos globais de mercado, de estilos de vida.

⁶¹ Lévi-Strauss em “O Cru e o Cozido” analisa uma infinidade de mitos indígenas, nos quais a cozinha e a preparação do alimento servem, antes de tudo, como metáforas para refletir a questão mais fundamental da humanidade: a passagem da natureza à cultura.

Todavia, mesmo que no centro das tendências atuais, o Espigão demonstra que nem todos são iguais. Diferentes formas de habitar o mundo agenciam elementos de formas distintas. Nem tradicionalidade e muito menos modernidade é igual para todos. O caso do Espigão reflete não apenas uma maneira de usufruir o mundo. Habita-se esse mundo e, para tal, seres e meio estão engajados na experiência da produção do território.

Modernos meios de produção, implantados por empresas avícolas, por exemplo, igualmente habitam o território e imprimem determinados agenciamentos. Ainda assim, sujeitos demonstram através dos sentidos, gostos e preferências, uma maneira de valorizar aquilo que é feito em comum, repartido ou partilhado e ainda produzido no local. Tais preferências são significativas na medida em que alcançam uma densidade da experiência revelada pelo apego ao regime de vida. O criador do Espigão das Antas tem muito a ensinar.

Considerações finais

A escrita etnográfica procurou trazer a fluidez e polifonias vividas em campo. A tentativa de conclusão do trabalho pode parecer uma irrupção, o enclausuramento dos sujeitos em categorias cristalizadas e a desatenção com diferenças difíceis de enquadrar. Visto a impossibilidade de escapar por completo dessa armadilha, demonstro algumas lições do processo percorrido, a fim de trazer contribuições referentes ao modo de abordar a vida comunitária de povos de faxinais.

É evidente que essa é uma etnografia baseada numa única comunidade e as possibilidades de inferências são limitadas. Se aprofundarmos o foco de análise, deve-se considerar a etnografia como uma construção analítica de acadêmicos, enquanto os interlocutores são diversos e permanentemente criativos.

A criatividade e a fluidez da vivência cotidiana do Espigão das Antas auxiliaram no processo de desconstrução da idéia de unidade. Trânsitos físicos contínuos, entre a roça e a cidade, deslocamentos mais complexos, com imbricações entre estilos de vida e formas de inserção no mercado. Criador comunitário, granja tecnificada, valores subjetivamente compactuados, regras individualizantes do mercado, apreço pela carne de lata e “Herbalife” ao final do jantar: tais elementos são partes atuantes no processo de desconstrução de uma visão idílica frente aos povos de faxinais.

Quero ressaltar nesse trabalho uma forma de habitar o mundo, um modo de vida se perpetua. O criador comunitário, valores que cunham critérios de participação, relação com os animais são não simplesmente compreendidas pelo caráter funcional. O Espigão das Antas revela o quanto é possível manejar diferentes influências, sejam elas caracterizadas como formas “contemporâneas” ou “tradicionais”, quando se observa uma experiência de estar no mundo.

Instigada a conhecer esse modo de vida, o apego refletido na sua perpetuação, concluí que o olhar deveria ultrapassar a concretude do real. Somente elementos

palpáveis não me dariam todas as respostas. Procurei então sensibilidades, expressividade da vida comunitária.

O compartilhamento de valores que difundem balizas de quem merece estar junto revela que a participação efetiva no criador comunitário não é premissa. Ser considerado trabalhador, entre outras qualidades essenciais, é estar apto a participar da vida comunitária. Todavia, ao participar do cotidiano do criador, é necessário então trabalhar para mantê-lo. O trabalho também envolve dinâmicas das mais diversas: não importa onde é o serviço, se individual ou coletivo, o relevante é trabalhar.

O trabalho também expressa aquilo que é feito *por nós*. Nesse sentido, produtos corporificam um trabalho coletivo e recebem valorização positiva por esse motivo. A produção e o consumo local imbricam dois âmbitos de valores relacionáveis: autonomia e trabalho.

Enquanto análises do campesinato ressaltam categorias como terra, trabalho e família pelo viés produtivo, resalto aqui o trabalho e autonomia como conceitos subjetivos, capazes de revelar um valor que não é tão palpável quanto na análise econômica. O valor-trabalho é utilizado como forma de expressar um dos critérios de englobamento que dita quem é “digno de estar junto” e também revela um gosto de estar junto.

Dinâmicas sociais são eficazes do ponto de vista analítico para uma série de questões. Para outras, no entanto, a experiência de campo no Espigão das Antas manifestou determinadas ineficiências. Pensar o território naquela situação demandava a exigência de olhar para o meio ambiente como agente ativo no campo de relações. O território ganha espaço de ação.

Sujeitos mostraram que a situação entre humanos e os animais numa comunidade de criador comunitário é essencialmente relacional, tanto um como outro, habitam aquele território. Sem distanciar seres e meio, a proposta é a percepção de como, através da experiência, se produz a paisagem a partir da relação entre homens, animais e meio.

Visando então recuperar a capacidade de ação do contexto e do ambiente, arrisco considerar o território e a territorialidade a partir de relações ontológicas entre seres e meio. Território deixa de ser um receptor de símbolos socialmente compartilhados, para tornar-se agente das relações na experiência. Para tanto, conjuga-

se o conceito de território à noção de paisagem. Numa proximidade epistêmica, os conceitos de território e paisagem possibilitam compreender a experiência entre ser e meio através do engajamento e não mais de reconhecimento.

É evidente que essa forma de habitar o mundo não é descolada de toda a fluidez e imbricações contemporâneas mencionadas anteriormente. Preferências alimentares demonstram o quanto relações são mais complexas. O apego a uma maneira de estar no mundo revela-se na distinção entre os alimentos preparados localmente, carne de lata, erva crioula, galinha caipira, com as interdições alimentares propostos pelo mercado global via normas sanitárias de produção animal. Mesmo que na “clandestinidade”, continua-se prazerosamente colocando à mesa aquilo que é do “lugar”, e nesse sentido, valorizando “o que é nosso”.

A experiência do Espigão das Antas demonstra diversos elementos em jogo quando consideramos seres engajados na produção da experiência. A tradicionalidade do uso do território não significa a estagnação num passado remoto, capaz de reificar os sujeitos. Povos tradicionais, faxinalenses, acompanham fluxos globais de mercado, de estilos de vida.

Enfim, o propósito desse trabalho foi trazer a dificuldade de conceituar o que é um faxinal e quem são os faxinalenses. A complexidade em definir contempla neste trabalho três pontos. O primeiro versa sobre os limites e impedimentos da classificação. O “camponês” não é aquele restrito ao mundo rural, “tradicional” tampouco deve ser aquele que resiste frente às pressões do capitalismo. A experiência demonstra o quanto as atribuições a cada categoria devem ser amplas se focalizamos a experiência dos sujeitos.

Nesse sentido, abordo o segundo tema. Busquei demonstrar a complexidade em abordar tão distintas realidades sob categorias únicas e sob o risco de definições reificadoras de identidade social para concluir que a experiência identitária é sempre mais complexa do que as delimitações classificatórias podem alcançar. Essa afirmação não quer, no entanto, rechaçar por completo os atos de categorização. Todavia, é manifesto que a posição de identificar e nomear estão sempre impregnados do contexto social e político de onde emergem. Em última instância, identificar é também uma ação imbuída de poder.

E por fim, abordo o tema da tradicionalidade e modernidade através do olhar na ação dos sujeitos. Nesse ponto, retomo a indagação elaborada por Sahlins e descrita na

introdução desse trabalho: sociedades tradicionais estariam fadadas a descaracterização pela aculturação ou renovariam a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas?

Como descrito anteriormente, Sahlins considera a indigenização de determinados povos em situações modernas como forma de acessar determinadas “inovações técnicas, médicas e demais “benefícios” materiais do sistema mundial” (Sahlins, 1997 p.132). A experiência que vivi em campo tentou justamente contrapor uma visão instrumental da identidade quando versou sobre os sentidos e sutilezas da vida em comum.

A pergunta auferida pelo autor perde força quando nos distanciamos de um nível emblemático relacionado à identidade. Não faz sentido indagar se o tradicional está fadado ao fim, ou se englobará o sistema capitalista, se o tradicional remete a uma experiência de aprendizados constantes em um regime de vida partilhado que agencia tanto domínios humanos, como os critérios de englobamento para a *vida em comum*, como os não-humanos ao vivenciar uma relação com o meio que não é apenas funcional. O olhar para os sujeitos no Espigão das Antas demonstrou uma série de afetos e apegos a determinadas maneiras de vida, onde o tradicional e o moderno se entrecruzam, dialogam, criando e re-criando suas formas de vida.

Ao reconhecer tais imperativos, o esforço realizado foi trazer uma possível abordagem que esteja concentrada numa análise mais aberta às dificuldades colocadas em campo. Nesse sentido, quis uma conceituação de território ampla suficiente para abarcar as complexas experiências encontradas. Busquei, entre outras coisas, demonstrar que a tradicionalidade não é apenas o estatuto das coisas palpáveis.

A fim de reforçar a crítica a uma visão monolítica da sociedade e, em específico, de um olhar reificador sob povos tradicionais e campesinato, trago uma contribuição de Fredrik Barth:

“Talvez nós, como antropólogos, ainda pensemos demasiadamente em termos de estrutura e ordem. E então encontramos todas essas pessoas vivendo juntas. É obvio que elas são diferentes entre si e que têm idéias diferentes, mas o fato de viverem juntas implica a necessidade de se relacionarem. Isso pode ocorrer tanto entre diferentes tradições de conhecimento, como no interior delas próprias. **Espero que esse tipo de análise contribua para explodir as representações mais monolíticas da sociedade, da cultura, da educação e do pensamento, que pressupõe que sempre há um sistema hegemônico realmente importante e que, ao mesmo tempo, ignoram a natureza coletiva de muitas das características da diversidade.** Na verdade, não se trata de uma questão do tipo indivíduo versus sociedade, nem de uma sociedade

monolítica e de pessoas apresentando diversas condutas desviantes. **Percebo um padrão mais complexo, rico e interessante, com muitos tipos de coletividade reproduzindo uma segmentação no que diz respeito tanto ao conhecimento quanto a um vasto campo organizado de vida social em que essas coletividades se deparam em diferentes papéis e compartilham diferentes graus de comunalidade”** (Barth, 2000 p.210-211)

O que está em jogo não é apenas a tradicionalidade como reprodução do modo de vida, e sim como o apego revelado por modo de vida partilhado e atualizado em gosto, afetos e saberes.

Referências

ALMEIDA, Alfredo W. B. **Terras de quilombos, Terras indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas.** Manaus, Ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008 2ª edição

ALMEIDA, Alfredo W. B. **Terras tradicionalmente ocupadas, Processos de Territorialização e Movimentos Sociais.** *Estudos Urbanos e Regionais V.6, n.1/Maio 2004.* 10p.

ANJOS, José Carlos Gomes. Identidade Étnica e Territorialidade In: **São Miguel e Rincão dos Matimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais.** ANJOS, José Carlos Gomes; Silva, Sérgio Batista, Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004 p.63-118.

BATESON, Gregory. Form, substance and difference. In: **Steps to an ecology of mind.** Chicago/London: Ed. The University of Chicago Press, 2000 p. 454-471.

BARTH, Fredrik. A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas. In: **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** LASK, Tomke. Rio de Janeiro, Ed. Contracapa, 2000. p. 107-139

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** LASK, Tomke. Rio de Janeiro, Ed. Contracapa, 2000. p.25-67

BOAS, Franz. 2004. **A Formação da Antropologia Americana, 1883-1911: Antologia Franz Boas.** ORG. STOCKING Jr, George W. Rio de Janeiro: Contraponto / Ed. UFRJ

BOURDIEU, Pierre - **Une Classe Objet.** Actes de La Recherche, 17-18, 1977, p 2-5

BRANDENBURG, Alfio. Colonos: Subserviência e Autonomia. In: **Para pensar outra agricultura.** BRANDENBURG, Alfio; FERREIRA, Angela, Curitiba: Ed. UFPR, 1998. p.71-102

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma.** Petrópolis: Ed. Vozes, 2002 p. 7 – 82.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo.** São Paulo: Ed: Unesp, 2000.

CARVALHO, Horácio M. **Da aventura a esperança**: a experiência auto-gestionária no uso comum da terra. Curitiba, 1984 (mimeo).

CHAYANOV, Alexander. Sobre a teoria dos sistemas economicos não capitalistas. In: **A questão agrária**. GRAZIANO DA SILVA, José; STOLCLE, Verena. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981. 131-163

CHANG, Man Yu. **Sistema faxinal: uma forma de organização camponesa em desagregação no centro-sul do Paraná**. (Boletim Técnico, 22). Londrina: IAPAR, 1988

DESCOLA, Philippe. **Estrutura ou sentimento**: a relação com o animal na Amazônia. In: *Mana* v.4 1998, p.23-45.

DI DEUS, Eduardo. **Antropologia e Ambiente**: Entre transgressões e sínteses. Brasília, 2007 112f. Dissertação (mestrado em Antropologia Social – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília)

DOUGLAS, Mary. Introdução; O sistema destruído e renovado. In: **Pureza e Perigo**. São paulo: Ed. Perspectiva, 1976 p.11-17; 193-215

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro/Brasília: Ed. Zahar, 1986.

DUNN, Elizabeth C. Standards and person-making in east central europe. In: **Global Assemblages. Technology, politics, and ethics as anthropological problems**. ONG, Aihwa; COLLIER, Stephen J. India: Ed. Blackwell Publishing, 2007. p.173-193

FIRTH, Raymond. **Nós, os Tikopias**. São Paulo: Ed.USP, 1998. p.186-207.

FONSCECA, Claudia. **Trabalhadoras sem terra**: um estudo de caso do trabalho feminino no campo. *Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*. Ano VII e VIII, 1979 e 1980.

GODOI, Emília P. **O trabalho da memória**: Cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas: Ed. Unicamp, 1999

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos**: palavras chaves da antropologia transnacional. In: *Mana* v. 3, n. 1, 1997, p. 7-39

HARTUM, Miriam. Parentesco, Casamento e Terra em um Grupo Rural de Negros em Santa Catarina. In: **Negros no Sul do Brasil**: Invisibilidade e territorialidade. Florianópolis, Letras Contemporâneas, 1996. p. 105-130

INGOLD, Tim. **The perception of the environment**: essays in livelihood. London, Routledge, 2000, p. 13-60

INGOLD, Tim. **Becoming persons**: consciousness and sociality in human evolution. In: *Cultural Dynamics*. n. 1, v. 4, 1991, p.355-378.

- JARDIM, Denise Fagundes; PETERS, Roberta. **Os casamentos árabes:** a recriação de tradições entre imigrantes no sul do Brasil. In: *Revista Anos 90*, v. 12, 2005 p. 173-225.
- LEACH, Edmund. Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo. In: **Repensando a Antropologia**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001, 2 ed, p. 191-209.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o cozido**. *Mitológicas 1*. São Paulo: Ed. CosafNaif, 2004. p. 19-52.
- LOPES, José Sérgio Leite. **Sobre os processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas de participação**. *Horizontes Antropológicos*. ano 12, n.25, Porto Alegre, 2006. p.31-64.
- MARQUES, Cláudio. **Levantamento preliminar sobre o sistema faxinal no estado do Paraná** (Relatório Técnico) – Instituto Ambiental do Paraná. Guarapuava, 2004
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: **Sociologia e Antropologia**, São Paulo: Ed. Cosacnaif, 2003. p.425-505.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura – O sitiante brasileiro e o problema do campesinato. In: **O Campesinato Brasileiro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1976, p.7-32.
- PRITCHARD, E.Evans. **Os Nuer**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1993.
- REDFIELD, Robert. **O mundo primitivo e suas transformações**. Rio de Janeiro: USAID, 1964. p.5-78
- SABOURIN, Eric. **Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporâneas**. Aracaju, XI CISO, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63, 2002 p. 237-280.
- SAHLINS, Marshall David. Introdução e Estrutura e história. In: **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1987. p. 7-21 e 172-194
- SAHLINS, Marshall David. **O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica:** por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I e II). In: *Mana*. v.3, 1997 p.41-73; 103-150.
- SHIRAIISHI NETO, Joaquim. Direito dos Povos dos Faxinais. In: **Terra de Faxinais**. Manaus: Ed. Universidade do Estado do Amazonas, UEA, 2009. p. 17-28
- SOUZA, Roberto Martins. Mapeamento Social dos Faxinais no Paraná. In: **Terra de Faxinais**. Manaus: Ed. Universidade do Estado do Amazonas, UEA, 2009. p.29-112
- STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva:** problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia. Campinas: Ed. Unicamp, 2006. p. 19-80.

VELHO, Otávio. O cativo da Besta-Fera. In: **Besta-Fera. Recriação do mundo.** Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995, p. 13-43.

WOLF, Eric. Inventando a sociedade. In: FELDMAN-BIANCO, Bela e LINS RIBEIRO, Gustavo. **Antropologia e poder.** Brasília/Campinas, Ed. UnB/Unicamp, 2003, p. 307-324.

WOLF, Eric. Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa: México e Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas. In: FELDMAN-BIANCO, Bela.; RIBEIRO, Gustavo. **Antropologia e Poder.** Brasília/Campinas: Editora UNB/ Unicamp, 2003, p. 73-91.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. **Herdeiros, parentes e compadres colonos do sul e sitiantes do nordeste.** São Paulo: Hucitec, 1995. p.11-93

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. **Da complementariedade à dependência: a mulher e o ambiente em comunidades “pesqueiras” do nordeste.** *Série Antropologia.* Brasília, 1991.

WOORTMANN, Klaas. **Com Parente Não se Negueia:** O campesinato como Ordem Moral. In: Anuário Antropológico/87. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990. (pp. 11-73)

http://www.ipardes.gov.br/perfil_municipal/MontaPerfil.php?Municipio=83800&btOk=ok acessado em 13.12.2009

http://www.mandirituba.pr.gov.br/a_cidade/ acessado em 28.11.2009

<http://www.taurus.com.br/> acessado em 03.12.09