

CONHECIMENTO INDÍGENA EM PERSPECTIVA

O CASO DA AGRICULTURA DOS TERENA



TÉRCIO JACQUES FEHLAUER

APRESENTAÇÃO

Grupos sociais da etnia Terena, em geral, são reconhecidos pela tradição na agricultura. Na aldeia Limão Verde esta tradição agrícola conforma um estilo próprio de agricultura em muito diferente das características de seu entorno. Todavia, a interpretação desta tradição agrícola em termos de um conhecimento sistematizado e intelectual tende a reduzir a importância social e cultural da agricultura Terena para um questionável “conhecimento técnico indígena”. Neste trabalho, à luz da perspectiva teórica proposta por Richards (1995), faz-se uma análise da agricultura Terena do ponto de vista da dimensão prática dos modos de conhecimento agrícola dos Terena como premissa para uma apreensão mais imparcial e realista do que estas pessoas fazem e de como conhecem acerca do trabalho agrícola que realizam. Desta forma, o estudo das formas sociais e produtivas do cotidiano agrícola Terena (roças, hortos domésticos, coleta e feiras) projeta elementos através dos quais busca-se aportar contribuições ao aprimoramento metodológico de pesquisa, extensão rural e de ações de desenvolvimento, condizentes com as contingências humanas, em especial, aquelas inerentes às relações interétnicas.

ÍNDICE

1. INTRODUÇÃO.....	14
2. DOS PROBLEMAS DA “TRANSFERÊNCIA DE CONHECIMENTO” À CRISE DOS SISTEMAS REPRESENTACIONAIS	17
2.1 CONHECIMENTO TÉCNICO INDÍGENA? FUNDAMENTOS DE UMA CRÍTICA	17
2.2 A RELAÇÃO COM O “OUTRO”: PROBLEMAS CULTURAIS	21
2.3 UM CONHECIMENTO SIMBÓLICO (A ORDEM DO IMAGINADO)	28
2.4 UM CONHECIMENTO PRÁTICO (A ORDEM DO VIVIDO).....	34
3. SISTEMA DE CONHECIMENTO INDÍGENA OU PERFORMANCES DA VIDA COTIDIANA?	44
3.1 SISTEMAS DE CONHECIMENTO?	44
3.2 UM CONHECIMENTO PERFORMÁTICO	47
3.3 PERFORMANCE AGRÍCOLA E PERFORMANCE MUSICAL: ANALOGIAS PRÁTICAS. 57	
3.4 CONCLUINDO: COMO A CRÍTICA E A PERSPECTIVA PRÁTICA DA PERFORMANCE PODEM CONTRIBUIR PARA A PESQUISA CIENTÍFICA EM “CONHECIMENTO INDÍGENA”?	63
4. O AGROECOSSISTEMA TERENA COMO UM CONJUNTO DE PERFORMANCES (NO TEMPO E NO ESPAÇO)	69
4.1 ASPECTOS METODOLÓGICOS	69
4.1.1 PESQUISA NA ALDEIA	74
4.2 A ALDEIA LIMÃO VERDE: ASPECTOS SOCIOAMBIENTAIS	77
4.3 Os TERENA DA LIMÃO VERDE: TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS.....	81
4.3.1 A NAÇÃO GUANÁ-TXANÉ: HISTÓRIAS DE AGRICULTURAS E ALIANÇAS ÉTNICAS	83
4.3.2 O POVO TERENA E O CONTATO: MEMÓRIAS E CONFLITOS.....	86
4.3.3 IDENTIDADE E SITUAÇÃO ATUAL: DESTACA-SE A ALDEIA LIMÃO VERDE	90
4.3.4 AS TRANSFORMAÇÕES DA AGRICULTURA	92
4.4 ELEMENTOS DO AMBIENTE AGRÍCOLA TERENA: A ORDEM DAS HABILIDADES CULTURAIS E DAS CAPACIDADES IMPROVISIONAIS AGRÍCOLAS.....	102
4.4.1 As Roças	102
4.4.2 Os “MANGAIS”	116

4.4.3 AS COLETAS	124
4.4.4 AS “FEIRAS”	127
4.5 AGRICULTURA E SOCIALIDADE: OS FATORES PERFORMÁTICOS NA PRÁTICA AGRÍCOLA TERENA.....	132
4.5.1 A SOCIALIDADE DO MUTIRÃO (DAS RELAÇÕES INTERPESSOAIS)	133
4.5.2 A SOCIALIDADE DA APRENDIZAGEM (DAS RELAÇÕES INTERGERACIONAIS)...	138
4.5.3 A SOCIALIDADE MASCULINA E FEMININA (DAS RELAÇÕES INTERGÊNEROS)	142
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
6. REFERÊNCIAS	151
7. ANEXOS	159
7.1 ARTIGO: “PARA UMA ETNOGRAFIA DA SOCIALIDADE TERENA: A CAMINHO DA FEIRA” ...	160

1. INTRODUÇÃO

Esta escrita tem como escopo o esforço de compreensão dos modos de conhecimento acerca da agricultura realizada pelos Terena da aldeia Limão Verde, em Aquidauana, MS¹. A motivação de sua realização decorreu da experiência profissional deste autor, a partir da constatação recorrente dos insucessos ou da parcialidade dos êxitos das ações de desenvolvimento e extensão rural, especialmente no contexto interétnico, bem como a não incomum constatação dos danos causados pela intervenção técnica à dinâmica local do conhecimento “tradicional” e exercício prático de atividades agrícolas locais.

Assim, o texto traz como pressuposto a compreensão dos modos de apreensão e conhecimento Terena da atividade agrícola como princípio para o estabelecimento das bases de uma relação mais estreita e participativa entre os agentes (ocidentais) de desenvolvimento, pesquisadores e extensionistas rurais e os agentes (indígenas) Terena. Neste sentido, realiza-se uma abordagem da vida agrícola Terena da Limão Verde interpretada a partir da perspectiva teórica da performance (Richards, 1995), situando a análise em relação à crítica ao conceito “conhecimento indígena” e dos pressupostos intelectualistas subsumidos a ele (comum nas abordagens convencionais).

Contudo, o contexto de uma abordagem interétnica coloca esta pesquisa de imediato no campo ideológico interétnico e suas vicissitudes e reflexões. Assim, a questão passa a ser a compreensão cultural da atividade agrícola e as implicações (e mal-entendidos) decorrentes das diferentes apreensões dos agentes envolvidos nesta relação, mais especificamente técnicos, pesquisadores, agentes de desenvolvimento e agentes indígenas.

¹ Os Terena compõem agrupamentos sociais da etnia Terena, pertencentes ao tronco lingüístico Aruaque e são remanescentes de populações provenientes das planícies paraguaias (que chegaram ao Brasil no Século XVII). A maior concentração populacional dos Terena está no Estado de Mato Grosso do Sul, onde constituem 10 aldeias e agrupamentos indígenas. Os Terena têm como “marca” identitária sua tradição agrícola e mercantil. Na aldeia Limão Verde, com uma população de 1.456 pessoas em uma área de 4.086 hectares, esta expressão agrícola é bastante notória, favorecida pela proximidade (24 Km) do centro urbano de Aquidauana (localizada a 150 Km a oeste da capital, Campo Grande), onde comercializam a maior parte da produção agrícola da aldeia.

A acepção convencional de análise tenderia a traduzir agricultura Terena nos termos de um “Sistema Técnico Terena” de agricultura. Todavia, a inclusão da perspectiva humanista da diversidade cultural busca revelar os interstícios teóricos e práticos (senão políticos) do que vem a ser uma representação do conhecimento dos “outros”. O objetivo passa então a ser a compreensão dos fundamentos sociais, históricos e culturais para uma aproximação lógica e prática às formas locais de vida e de apreensão de realidade, anterior (na medida do possível) a qualquer julgamento ou categorização esquemática (ou formal) de sua agricultura.

O contexto interétnico de pesquisa vem revelar, a princípio, as múltiplas formas que as diferenças culturais se manifestam, bem como coloca em evidência os riscos de *etnocentrismo* da abordagem científica². Portanto, situar-se com respeito à diferença étnica em relações interétnicas, passa pela compreensão, nem sempre evidente, das múltiplas formas que o etnocentrismo se manifesta na teoria e na prática social, entre elas, a científica.

Neste sentido, no capítulo 2 deste trabalho se busca situar no processo histórico e social, o debate e as transformações dos modos de relacionamento e prática científica interétnica. Neste capítulo, como um preâmbulo aos demais, perpassa uma linha de descrição em que a relação interética pode ser simbolizada pela preponderância no decorrer do tempo de diferentes noções de “cultura”.

No Capítulo 3, ao debate sobre a relação interétnica, em especial à assunção mais adequada do conhecimento dos “outros”, se integra vertentes críticas aos marcos da epistemologia moderna, na medida da exclusividade auferida por esta aos princípios racionalistas (ou teóricos) na conceitualização de “conhecimento”. Deste modo, procura-se elucidar uma perspectiva prática e emocional como básica para a compreensão da natureza do trabalho e do efetivo conhecimento agrícola indígena.

² A palavra “etnocentrismo” se refere a valoração positiva e superior que os integrantes de uma cultura tem sobre suas próprias pautas culturais (Taks & Foladori, 2002)

No Capítulo 4, realiza-se o estudo da agricultura Terena e do conhecimento agrícola dos Terena. Nele, observa-se as características que definem o estilo de agricultura Terena, onde, a guisa da teoria proposta, busca-se apreender elementos dos fatores emocionais e das habilidades práticas pelas quais os Terena fundamentam o cotidiano de suas atividades agrícolas. Em outras palavras, realiza-se a pesquisa propriamente dita sobre os contornos performáticos da vida agrícola da aldeia Limão Verde, nos marcos proposto por Richards (1995), entre outros. Através desta perspectiva, a análise orienta, em suma, não tanto para o “que” (é a agricultura Terena), nem o bastante no “porque” (a agricultura Terena é assim), mas, sobretudo, no “como” (a agricultura acontece como realização Terena). A questão principal de interesse analítico passa a ser a apreensão da experiência prática do cotidiano agrícola dos Terena.

Neste sentido, a metodologia utilizada foi pautada a partir de uma proposta de interdisciplinaridade com a Antropologia, através de sua metodologia clássica de pesquisa social, a “observação participante” (Malinowski, 1978). Assim, a pesquisa compreendeu um período de interação e convivência do pesquisador junto ao grupo social Terena da Limão Verde. Este período, de 02/04/2004 a 30/04/2004, em especial, observou-se a realidade vivida na experiência cotidiana do trabalho agrícola destas pessoas. A razão desta opção está na premissa básica da perspectiva teórica proposta, pela qual qualquer pensamento ou teoria do que os nativos conhecem (do seu “conhecimento”), deve ter, como princípio, o contexto da experiência, a experiência etnográfica de envolvimento prático e dialógico no cotidiano deles.

Nas Considerações Finais (Capítulo 5), busca-se uma síntese que aponte a importância prática da pesquisa para a dinâmica das relações interétnicas, especialmente no contexto da pesquisa, extensão rural e ações de desenvolvimento junto à aldeia Limão Verde. Neste capítulo também são feitas algumas ponderações em relação à perspectiva teórica adotada afim de melhor situá-la no debate mais amplo e que tem como propósito, acima de tudo, uma melhor compreensão da realidade vivida sob o ponto de vista do “outro”.

2. DOS PROBLEMAS DA “TRANSFERÊNCIA DE CONHECIMENTO” À CRISE DOS SISTEMAS REPRESENTACIONAIS

Neste capítulo, como um preâmbulo aos demais, busca-se situar a experiência histórica e social da modernidade e suas vicissitudes em relação ao debate e as transformações dos modos de relacionamento e prática científica interétnica. O que se pretende é um questionamento das pretensões universalistas da análise social e das ações desenvolvimentistas que, por vezes, acobertam pressupostos e preconceitos de um ponto de vista (ocidental), situado histórico e culturalmente e que dificultam a compreensão de outras formas (históricas, sociais, e sobretudo, ontológicas) de vida humana, em especial, do modo como conhecem acerca do que fazem.

2.1 CONHECIMENTO TÉCNICO INDÍGENA? FUNDAMENTOS DE UMA CRÍTICA

Profissionais como antropólogos, sociólogos, agrônomos e pedagogos, entre outros, cuja ação os coloca em relação direta com grupos humanos e com a questão das relações humanas que se estabelecem, ou seja, que trabalham com os fenômenos sociais, pode-se dizer que sempre analisam tais fenômenos e os tornam significativos através de teorias, paradigmas ou ideologias. O problema é que nem sempre estes pressupostos são explícitos ou mesmo reconhecidos de imediato até por aqueles que os exercem. A idéia aqui é buscar compreender os interstícios teóricos e paradigmáticos que fundamentam as discussões sobre o entendimento e usos ocidentais do “conhecimento” indígena, entre eles o agrícola.

Neste sentido, na amplitude das chamadas “grandes teorias” que influenciam, senão determinam a ação social moderna, se encontra um conceito dos mais importantes e constitutivos da ocidentalidade: o conceito de desenvolvimento como um processo racional de controle e prescrição das direções futuras³. Na sua origem, isto significava primeiro e principalmente a

³ Para Lins Ribeiro(1991) o conceito “desenvolvimento” tem sido uma das grandes utopias da modernidade, um princípio totalizante e universalista, ou seja, uma categoria tida neste contexto como universal e inquestionável. As características desta utopia, segundo o autor, “se movimentam

necessidade de centralização do poder social previamente localizado, conduzindo a transformação do controle social para uma base consciente e sistematicamente administrada, cuja atividade e propósitos seriam conduzidos por peritos “experts” treinados adequadamente (Bauman, 1992). Este controle, estreitamente ligado à origem da modernidade, conformou o Estado moderno, organização social cujo pressuposto supra-comunal logicamente suscitava um ideal de universalidade como medida para o aprimoramento da estrutura social. A diversidade social e cultural passou a ser vista como um fenômeno temporário ou provisório no caminho para um “verdadeiro” e “universal” destino da vida humana: o mundo racional e científico da modernidade. Assim, segundo Maybury-Lewis (1999), “nossa teoria e nossa prática têm sido tendenciosas em favor das supostas necessidades do Estado contra as aspirações dos grupos étnicos”.

Em nome da utopia desenvolvimentista, são construídas distinções entre supostos “desenvolvidos” (pessoas, grupos sociais ou nações) em oposição a outros, também supostos, “subdesenvolvidos”. Todavia, a formulação destas distinções está normalmente circunscrita às descrições de “como-o-mundo-é” dos modos de percepção dos grupos dominantes ou mais poderosos.

No “paradigma desenvolvimentista”, o relacionamento do agente desenvolvimentista e daqueles que estão “para ser desenvolvidos” torna-se constituído pelo conhecimento e pelas categorias dos primeiros. Como consequência, os “conhecimentos” das pessoas “a serem desenvolvidas” tendem assim a serem ignorados ou tratados como meros obstáculos para o progresso racional (Hobart, 1995). Esta hegemonia, de certo modo ainda persiste nas atuais práticas de desenvolvimento. Mesmo que não seja declarado explicitamente, prevalecem atitudes em que agentes de desenvolvimento e técnicos “conhecem” algo, enquanto a população “acredita” em algo. Nesta lógica, na ordem para o progresso, segundo Hobart (1995), as pessoas têm primeiro que ser constituídas

em parâmetros próximos, senão idênticos aos do projeto iluminista: manipulação do futuro, solução dos conflitos e correção das deficiências pela implementação de uma solução ótima; apelo à possibilidade de estabelecer uma etapa mais avançada do que a anterior, se determinado *modelo* for estabelecido e seguido; conceber a humanidade como uma só e com o mesmo destino *universal*; (...) manutenção do planejamento como requisito fundamental” (grifos do autor). As implicações desta mentalidade na relação interétnica torna-se, então, objeto de crítica.

como subdesenvolvidas e ignorantes. Ao contrário, sem tal subdesenvolvimento e ignorância, o ocidental não poderia representar a si mesmo como desenvolvido e possuidor de conhecimento⁴. Tais construções têm implicações nas relações de poder, nas quais as pessoas são qualificadas ora como sujeito ora como objeto, agente ou paciente, conforme o tipo de conhecimento que “possuem”.

A distinção entre conhecimento indígena e ciência ocidental pode, portanto, ser analisada em termos de “agência”⁵. Assim, a passagem para um reconhecimento do conhecimento indígena como legítimo pressuporia aos nativos a condição de *agentes potenciais*. Por outro lado, a ciência ocidental clássica tende a representar somente o conhecimento especializado do técnico como *agente*, e as pessoas a serem desenvolvidas como ignorantes, recipientes passivos ou objetos de seu conhecimento.

Sinais de esgotamento do que Souza Santos (1989) denomina “promessas da modernidade” e a flexibilização adaptativa do discurso científico diante das incongruências práticas, ambientais e sociais da ciência clássica fazem emergir e tornarem-se viáveis novas políticas, cuja consequência conforma renovadas teorias. No campo ideológico interétnico, este movimento se traduz na expressão crítica aos pressupostos do desenvolvimento, para conformar o conceito de “etnodesenvolvimento” como via alternativa⁶. No campo disciplinar, emerge o interesse pelas Etnociências, um amplo campo de estudo que enfoca as classificações cognitivas do fenômeno biológico dentro de diferentes culturas. Neste estão incluídas diversas subdisciplinas, tais como etnoecologia,

⁴ O critério do que constitui conhecimento e o que é para ser excluído desta classificação, bem como de quem é designado como “qualificado para saber”, segundo Foucault (1981), envolve “atos de poder”.

⁵ Segundo Overing (1999), o termo “agência” em português é empregado usualmente em um sentido mais restrito que seu equivalente em inglês, o qual possui dupla acepção. “Agency” é tanto “a capacidade, condição ou estado de agir e exercer poder, ação ou atividade” quanto “uma pessoa ou coisa através do qual o poder é exercido ou uma finalidade alcançada. Nesta dupla conotação do termo – ação e instrumentalidade – reside parte de seu valor teórico na perspectiva apontada por Giddens (1979), para qual pensar em agência é pensar, como princípio, na integridade e autonomia do sujeito.

⁶ Segundo o antropólogo mexicano Enrique Valência (*Apud* Bazan, 1997), o “etnodesenvolvimento” deve estar sustentado num sistema de valores, tradições e recursos próprios de uma cultura. Seu objetivo consistiria na potencialização que faz um grupo étnico da sua capacidade para formular, gestionar e constituir seu próprio projeto de desenvolvimento, com base na sua experiência histórica, fazendo uso dos recursos que lhes proporcionam sua cultura e em um marco de ações e organizações definidas por seus valores e aspirações.

etnobiologia, etnobotânica, etnofarmacologia, entre outras. Somado a este, nota-se a emergência de (inter)disciplinas afins, como agroecologia, ecologia humana, entre outras.

Embora os esforços dos estudiosos e pesquisadores em conhecimento indígena para, nos termos de Overing & Passes (2000), “descolonizar” a teoria e a prática interétnica, tanto pela sua ênfase na diversidade como no etnodesenvolvimento e nos direitos indígenas de propriedade intelectual, para Ingold (1994), em alguns casos, aspectos do que denomina “paradigma do conhecimento técnico indígena” devem ser questionados.

Por um lado, a pesquisa em conhecimento indígena vem se mostrando intimamente associada ao desenvolvimento das etnociências, especialmente aquelas cuja teoria e metodologia adotada têm como foco a linguagem (a tradução das estruturas cognitivas e classificatórias do universo natural indígena). Segundo alguns autores (Bloch, 1998, Richards 1995, Ingold, 2000), a ênfase na dimensão lingüística e descritiva limita o entendimento de uma forma de vida cultural, e mesmo a linguagem (ou a via intelectual) não traduz a complexidade da experiência prática, sobretudo por negligenciar o terreno da experiência corporal e a prática dos nativos.

Por outro lado, emerge a crítica aos elementos persistentes do “paradigma desenvolvimentista” na base epistemológica das etnociências ao considerar que nestas, em última instância, as categorias nativas ficam subsumidas às “mais amplas” e reificadas categorias ocidentais (como “ciência”, “natureza”, “adaptação”, entre outras). As etnociências vêm, assim, como princípio epistemológico a fornecer uma via para o estudo do “pensamento científico” em “culturas tradicionais”⁷ (Roué, 2000), o que, nos termos da conhecimento científico ocidental de outras sociedades, é da maior importância. O problema estaria no fato de que algumas destas abordagens teóricas trazem como consequência a

⁷ Em outras palavras, provocando a transposição do pensamento dual e objetivista ocidental ao pensamento e prática do nativo através da intermediação interpretativa do pesquisador, reforçando a lógica ocidental de deduzir tudo a esquemas e normas funcionais pré-existentes e açambarcadoras. O entendimento de uma cultura através de sua dimensão cognitiva tem sido contestado sob o argumento de que representa uma aceção limitada e até utilitária do complexo entendimento do que constitui uma forma social de vida humana (Descola, 1996; Ellen, 1996; Geertz, 1999).

remoção parcial da agência nativa ao facilitar a apropriação do conhecimento indígena por agentes não locais, ou mesmo, desempoderar potencialmente estas pessoas por representar seu conhecimento em vias inacessíveis e incontrolláveis para elas (e, no limite, colocando-as a serviço do “desenvolvimento”).

Neste sentido, questionam-se: quais são as assunções (e teorias implícitas), considerando cognição, aprendizado e conhecimento, que informam o paradigma “conhecimento técnico indígena”? Estas assunções seriam as mais apropriadas para profissionais que trabalham com o conhecimento indígena conceitualizarem e representarem “conhecimento”?

A lógica passa a ser discutir as possibilidades de superação dos preconceitos que influenciam a abordagem ocidental do conhecimento indígena no que diz respeito, especialmente, ao próprio conceito de “conhecimento”. O objetivo passa a ser, sobretudo, livrar-se deste preconceito para que se possa assim permitir e ampliar a comunicação entre cientistas e nativos. Uma comunicação entendida como possível a partir do reconhecimento pleno da agência humana do “outro”, ou seja, quando os nativos (incluindo seu conhecimento) sejam percebidos de “corpo e alma”.

2.2 A RELAÇÃO COM O “OUTRO”: PROBLEMAS “CULTURAIS”

O desafio científico ocidental de conhecer o que seria o “conhecimento” dos “outros” traduz e expõe a trajetória dos conflitos teóricos nos chamados “estudos culturais” e, mais propriamente, na antropologia.

Do início do século XVIII até onde imperou o pensamento evolucionista (sobretudo no século XIX), os conceitos “cultura” e “conhecimento” eram confundidos em conteúdo e tratados no singular. Havia um entendimento no seio do processo colonial e imperialista de que o incremento de “cultura” e “conhecimento” representava o parâmetro de uma escala universal do progresso. Uma idéia de que as civilizações se desenvolviam através do tempo, na medida

em que a humanidade se tornava mais criativa e mais racional, um tipo de refinamento intelectual progressivo⁸.

A resistência anticolonialista à homogeneização e, por conseguinte, à desconsideração das especificidades de modos de vida, permitiu que grupos sociais que não aceitavam a sujeição imperial trouxessem dificuldades históricas ao ideal universalista do iluminismo (através da conformação de conflitos e insurgências locais). A idéia de cultura no singular passou a contrastar com a idéia da pluralidade das culturas (e de conhecimentos).

Embora um ideal de diversidade cultural sugerisse de imediato uma agenda política anti-colonial (no sentido de rechaçar uma superioridade ocidental inerente), alguns dos seus desdobramentos teóricos e práticos não seguiram nesta direção. Para Rapport & Overing (2000), mesmo insistindo sobre a pluralidade das culturas, algumas escolas antropológicas tendem a ver uma dada cultura no singular formalizada como *sistema*. A transfiguração da acepção de cultura para um sistema distinto e coerente, integrado e sistematicamente harmônico, promoveu, segundo Rapport & Overing (2000), a noção de “autonomia estética da cultura”: a cultura como um sistema compartilhado e estável de conhecimentos, crenças, valores e conjunto de práticas. Assim, estaria preservada a especificidade da cultura, porém uma especificidade que poderia ser explicada objetivamente⁹. A questão central não seria mais sobre a natureza do fenômeno cultural, tornada inacessível pela convicção relativista _ sob o temor do universalismo evolucionista, mas sim, uma permanente tentativa de explicação de uma “realidade” cultural¹⁰.

⁸ Uma acepção de “cultura” que tem como adjetivo “culto” e não “cultural” (Sahlins, 1997). De Certeau (1994 *Apud* Rapport & Overing, 2000) observa que tal modelo que concebe cultura como fator que define característica de seres humanos “cultivados” (outras pessoas têm algo chamado “tradição”), pode ter uma forte agenda política. Na mão de impérios, para o autor, “cultura” tem-se servido, como uma útil ferramenta conceitual, para introduzir normas elitistas onde quer que eles imponham poder.

⁹ Esta posição, por retratar a cultura como uma realidade objetiva (sobre e além da agência individual), traduz aquilo que seria a descoberta para as ciências sociais do seu próprio e distinto objeto: o “fato social”. A objetividade da abordagem metodológica proporcionava, à época, para as ciências sociais, uma adquirida respeitabilidade científica, “vis a vis” às ciências naturais (Rapport & Overing, 2000).

¹⁰ Fabian (1998 *Apud* Rapport & Overing, 2000) refere-se a isto como um “conceito clássico moderno”, uma posição de “realismo ontológico” que é assumido com respeito à cultura, a qual é

A reintrodução do estigma colonialista ocorre, paradoxalmente, pela ênfase no caráter diferenciador e relativista que o conceito “cultura” abduzia (tal como várias “realidades” concretas). O conceito tomado no sentido de “demarcação de diferenças” colocou instituições, conhecimentos, epistemologias, categorizações da natureza, mitologias, sociologias, escatologias, teologias, políticas e economias, através dos quais os povos se organizam, como também os objetos de sua existência, “reduzido a um mero aparato pelo qual as sociedades ou grupos se distinguem uns dos outros” (Sahlins, 1997)¹¹. Assim, a crítica da transformação do conceito de cultura como novo (e pós-evolucionista) fundamento ideológico do colonialismo desenvolveu-se a partir do entendimento de que “cultura” no limite, pela razão de conspirar para a estabilização da diferença, servia para a legitimação das múltiplas desigualdades inerentes ao funcionamento do capitalismo ocidental (Sahlins, 1997).

Para Rapport & Overing (2000), as abordagens liberal e romântica da pluralidade igualitária das culturas, dentro dos parâmetros modernos, têm sido uma possibilidade cada vez mais contestada. A razão disto estaria naquilo que Foucault (1972) denomina de “práticas de separação”, referindo-se às múltiplas formas pelas quais as sociedades objetivam o “outro” e privilegiam a “si”. Rapport & Overing (2000) traduzem a idéia em termos de um conjunto de “agendas ocultas” que influenciam a abordagem científica moderna e ocidental de outras culturas e conhecimentos.

Uma dessas “agendas ocultas” seria, segundo os autores, a agenda do *primitivismo*, através da qual a cultura ocidental tende a ser tomada como referência, sendo todo o resto tomado pelo contraste. Assim, uma “prática de separação” é realizada, com o privilégio epistemológico tendendo sempre a estar do lado ocidental. O conteúdo varia de acordo com o contexto, mas, em cada fórmula de contraste, torna-se comum implicitamente vincular idéias de que eles

entendida como alguma coisa real para ser encontrada fora da mente das pessoas e objetivada na forma de coleções de objetos, símbolos, técnicas, valores, crenças, conhecimentos, práticas e instituições que os indivíduos de uma cultura compartilham. Esta lógica teve seu auge na abordagem funcionalista da cultura (Malinowski, 1978) a qual, segundo Sahlins (1997), se “abandona quase tudo que se sabe sobre um fenômeno em troca da promessa de entendê-lo”.

¹¹ No plano epistemológico, “o contraste como meio de conhecimento muda-se em conhecimento como meio de contraste” (Sahlins, 1997)

(os “outros”) têm uma religião “pobre”, uma política “pobre”, uma economia “pobre” a uma idéia de pensamento “pobre” e, por conseguinte, uma tecnologia “não sofisticada”. Rapport & Overing (2000) descrevem estas idéias com o uso de alusões do tipo: “se nós temos ciência, eles têm magia; ou, nós temos história, eles têm mitos; nós temos cientistas, eles têm xamãs; nós temos filosofias, eles têm crenças; nós temos agricultura de alta tecnologia, eles têm práticas de subsistência”.

A outra “agenda oculta” sugerida por Rapport & Overing (2000) seria a do *exotismo*, em que, à semelhança do *primitivismo*, os outros lugares tendem a ser entendidos no contexto do nosso próprio lugar. Através desta agenda oculta, manifesta-se a tendência científica ocidental de excluir ou ignorar determinado conhecimento de acordo com o seu próprio critério seletivo, no qual especialmente o que é estranhamente diferente, ou exótico, se sobressai (aumentando ainda mais a distância entre cientistas e nativos). Segundo Fabian (1983 *Apud* Rapport & Overing, 2000), torna-se impossível realizar uma *conversação* com o outro, baseada em mutualidade e respeito, através de tal programa de estudo que aprecie a diferença exótica. O exotismo atua (no âmbito político) por reforçar e contribuir para a antipatia do ocidental em direção às outras pessoas do mundo.

Conceitos como os de “conhecimento indígena” e “sistemas de conhecimento indígena” trazem o escopo de uma agenda exotista. Autores como Agrawal (1995) e Antweiler (1997) rejeitam a própria categoria “conhecimento indígena” como representação dualista do conhecimento: de um lado, o conhecimento indígena de caráter “tradicional” e, de outro, o ocidental de caráter “científico”. Isto sugere uma definição de “conhecimento indígena” tomada pelo negativo, ou seja, como *não* pertencente ao conhecimento científico ocidental dominante. Além disso, Agrawal (1995) aponta que o conceito de conhecimento indígena transfigura o que são diferenças de interesse particular, de cunho disciplinar ou ideológico do pesquisador em diferenças no conhecimento nativo. Este autor afirma também que agentes externos – agências governamentais, pesquisadores e ONGs – exploram e apropriam-se da noção de conhecimento indígena para legitimar seus diferentes interesses. Um exemplo disso pode ser

deduzido daqueles que, a partir da aceitação crítica de que muitos fracassos do desenvolvimento são devidos ao privilégio do conhecimento científico (moderno e global) sobre o conhecimento indígena (local e tradicional), ensejam, como corolário, a premissa de que a reversão desse desbalanço (baseado no estudo e utilização do conhecimento indígena) forneceria um recurso e uma saída em direção ao sucesso das estratégias desenvolvimentistas (um tipo de desenvolvimento dito sustentável). Em outras palavras, o interesse acadêmico e ideológico na crítica aos desatinos da modernidade vem a provocar no encontro do “conhecimento indígena” a possibilidade de referência e a promessa de ruptura, “uma ruptura de caráter conceitual, epistemológico, ideológico e social, que deixará para trás as velhas (embora prevalecentes) concepções positivistas da ciência” (Toledo, 1990). Nesta linha, na qual comumente encontramos as novas etnociências (etnoecologia, etnobiologia, etnobotânica, entre outras), embora paradoxal, concorre uma idealização do conhecimento nativo como um novo “*quick fix*” (um tipo de conserto rápido) a ser adicionado ao paradigma científico ocidental.

No entanto, alguns autores (Roué, 2000; Taks & Foladori, 2002) questionam a adequação desta proposta, sob a argumentação do pressuposto utilitarista ensejado por algumas abordagens etnocientíficas (Roué, 2000)¹² ou sob uma alegada (re)formulação ideológica da teoria de Rousseau do “bom selvagem”, que fundamentaria a emergência em nossos dias de um novo mito moderno, o qual Taks & Foladori (2002) denominam “sabedoria ambiental primitiva”¹³.

¹² Nos termos e na indignação de Roué (2000), “é surpreendente que o Ocidente, depois que as ciências e as técnicas ocidentais se impuseram por toda parte, sem nenhum questionamento, tenham *repentinamente* renegado o evolucionismo ingênuo que os faziam classificar os saberes dos outros na categoria de “ultrapassados”. Tal mudança dever-se-ia menos a uma *grandeza de espírito* do que a uma *questão de interesse*”.

¹³ Segundo Taks & Foladori (2002), o mito da “sabedoria ambiental primitiva” tem várias causas. Primeiro, devido a uma falsa identificação de práticas econômicas e rituais de baixo impacto ambiental (entre alguns grupos de caçadores e coletores ou cultivadores de roça), com um conhecimento ambiental do tipo correspondente aos modelos teóricos da ciência ecológica. Para o autor, trata-se de um argumento infundado para justificar as modernas propostas conservacionistas de gestão ambiental e suas prerrogativas de poder. Segundo, a crítica do industrialismo como a causa última da crise ambiental trouxe a necessidade de uma alternativa que conjugue a satisfação das necessidades sociais básicas sem complexos sistemas tecnológicos, sem usar fontes energéticas não renováveis, ou seja, um apelo às sociedades “primitivas”. Por último, o mito perpetua-se pela apropriação dos próprios nativos da imagem de

Parte do problema das distorções e apropriações interessadas do conhecimento dos outros deveu-se a uma consequência da fase positivista da ciência antropológica, em que a ênfase objetiva no projeto comparativo e na diferença entre as culturas trouxe o foco na chamada *cultura material*, uma contemplação de objetos, conhecimentos, crenças e valores assim reificados e homogeneizados no todo sistêmico definido pelo método antropológico. Assim, a vida das pessoas é reduzida a uma estrutura abstrata e “objetiva” criada pelo perito etnógrafo, e as pessoas que nela vivem ficam silenciadas (Rapport & Overing, 2000). Anne Salmond (1995 *Apud* Rapport & Overing, 2000) sugere que neste ato de silenciar os outros, o “outro etnográfico” torna-se tal qual um objeto, um recurso para seu interesse. Agrega-se a isto o fato de que objetos têm propriedades negativas no pensamento ocidental, pois eles não podem falar, pensar ou conhecer. Em suas descrições e suas avaliações, os etnógrafos têm, nos termos de Rapport & Overing (2000), “produzido ‘outros’ como ‘curiosidades exóticas’ para o consumo europeu”.

Segundo Rapport & Overing (2000), parte do problema tem sido metodológico, pois etnógrafos têm usado como categorias analíticas, quase automaticamente, conceitos como ciência, religião, economia, política, parentesco e sociedade. Tais classificações ocidentais, “como altamente relevante para nossa própria e altamente compartimentalizada existência e história, têm provado ser uma ferramenta muito desajeitada para entender as perspectivas de outras pessoas”. Portanto, isto significa que o vocabulário que alguns cientistas sociais e antropólogos têm usado para a análise, seus próprios termos de definição vêm tornado-se, no fim, “um padrão universal não somente de julgamento [moral e conceitual], mas de descrição também. Isto coloca o outro numa verdadeira situação de dupla amarração” (Idem).

“amigos da terra” como ferramenta política de resistência étnica e de obtenção de recursos de fontes financiadoras ambientalistas. No entanto, ante a irreflexão, o autor enfatiza o caráter ambíguo da prática social humana, nem sempre numa relação “harmoniosa com a natureza”. A idealização do conhecimento indígena sugere um tipo de preconceito “positivo” (que nem por isso deixa de ser preconceito) ou o que Roué (2000) denomina de “etnocentrismo às avessas”: seria juntar-se ao modismo de uma apologia populista do “conhecimento tradicional” que compromete a plena compreensão humana da vida do nativo, além dos julgamentos de valor a eles impostos.

Em suma, a abordagem científico-objetivista da cultura tem como “agenda oculta” a remoção da capacidade de agência das pessoas, facilitando a apropriação de seus conhecimentos por agentes não-locais. Por exemplo, Antweiler (1997) relaciona todos os recursos que podem ser extraídos de agricultores tradicionais (“princípios, tecnologias, sistemas de cultivo, estratégias, informações sob condições e oportunidades locais”) e afirma que “agricultores tradicionais têm desenvolvido *pacotes de práticas* para as condições específicas das regiões tropicais, terras áridas, relevos íngremes, áreas pantanosas e outras terras marginais. Estes integram plantas silvestres úteis dentro dos seus regimes de gestão produtiva”. Desta forma, ao mostrar estes sistemas como “pacotes de práticas”, toda agência, criatividade e potencial dinâmico ficam drenados, reduzindo o conhecimento local a um tipo de matéria manipulável e transferível.

Análises deste tipo, muito comuns à abordagem das etnociências, conduzem a uma conclusão que sugere a existência de um corpo de conhecimento independente do contexto do qual emerge. Nesta linha, Pálsson (1999) afirma que “o conhecimento indígena é algumas vezes mostrado como um commodity de mercado, uma coisa do tipo “capital cultural”¹⁴. O foco central do interesse ocidental pelo conhecimento indígena, nesta perspectiva, parece ser o de documentar e registrar sistemas indígenas para que estes se tornem sistematicamente depositados, armazenados e disponíveis aos agentes de desenvolvimento, de modo semelhante ao conhecimento produzido por universidades e institutos de pesquisa convencionais. Vemos assim as teorias

¹⁴ Darrell A Posey, um dos mais ilustres representantes das novas etnociências, em especial da etnobiologia, em uma descrição de princípios teóricos e práticos da disciplina (Posey, 1987), deixa sugerir esta mesma conclusão. Nas palavras do autor, “os povos indígenas, *mais que quaisquer outros*, possuem informações acuradas sobre a diversidade biológica e as potencialidades delas, resultantes para a captação de recursos naturais”. Após a apresentação de um conjunto de exemplos do complexo conhecimento etnobiológico dos índios e do resultado de uma coleta de plantas conhecidas e úteis nos sistemas terapêuticos nativos, o autor conclui que “o valor dos estudos iniciais sobre o conhecimento indígena e popular a respeito de produtos coletados provém de suas possíveis *aplicações* no campo da farmacologia e indústria. Na verdade, o conhecimento indígena de plantas silvestres já deu *contribuições* ponderáveis à farmacologia moderna” (*Idem*-grifo meu). Descola (1998), no entanto, não questiona a possibilidade de exploração de um conhecimento, citando o uso mundial da língua inglesa como exemplo. O que se questiona, conforme este autor, são as implicações políticas e culturais da transformação conceitual (e ideológica) do conhecimento em mercadoria, independente do contexto social.

acadêmicas perfazerem, no registro da superestrutura, o mesmo tipo de dominação que o ocidente há muito impusera no plano da prática econômica e política.

Neste sentido, como consequência mais evidente do contexto do (des)conhecimento da natureza contextual da prática humana está a dificuldade para a realização de um entendimento significativo do conhecimento dos outros, no sentido de comunicar com eles e fazer conexões com seus modos de pensar, viver e agir (Sillitoe, 1998). Ao operar uma *descontextualização* do conhecimento nativo, toda subjetividade fica dele abolida, e os discursos e dados são analisados como exteriores aos atores que os produziram (Cardoso, 1986). Uma grande distância hierárquica revela-se entre as partes (cientista e nativo), na medida em que o analista científico é aquele que, neste ponto de vista, tem a prerrogativa de *poder* para ver as coisas “como elas são”, pressupondo um “ponto de vista” absoluto e universal sobre o mundo.

2.3 UM CONHECIMENTO SIMBÓLICO (A ORDEM DO IMAGINADO)

Em contraposição, na medida em que avançou nas ciências humanas em geral, a perspectiva do objeto ocorreu dialeticamente, o recrudescimento e emergência de uma perspectiva do sujeito ou um movimento do *objetivismo universalista* ao *subjetivismo relativizante*. O princípio denominado de *relativismo cultural* adquire influência e peso no pensamento cultural do século XX. Segundo Milton (1996), em primeiro lugar, o relativismo cultural tem significado que as culturas só podem ser compreendidas devidamente “desde dentro”, ou seja, que uma cultura não pode ser compreendida adequadamente a partir de idéias importadas de outra cultura distinta. Em segundo lugar, o relativismo cultural veio dizer que todas as culturas oferecem interpretações igualmente válidas de realidade, ou seja, que todas são igualmente ajustadas à “verdade” (pois têm sua própria “verdade”).

A idéia da diversidade de realidades culturais foi reforçada pelo conceito de que os modos de ver o mundo são construções sociais. Nesta visão, cada

cultura consiste em um sistema compartilhado de *representações mentais*, em que a cultura não é precisamente compartilhada, senão *intersubjetivamente* compartilhada (Rapport & Overing, 2000). Assim, a cultura passa a ser vista e descrita como uma estrutura conceitual específica, que elabora representações da realidade com o propósito de orientar e dirigir a ação. Tais representações são organizadas em sistemas, cada qual com sua lógica própria (Idem). Nesta perspectiva, quando alguém fala, é o espírito humano da cultura que fala por ele.

Tudo (conhecimentos, objetos, instituições, crenças, entre outras) se torna relativo à cultura do *significado* culturalmente construído. Geertz (1989) traduz seu conceito de cultura a partir da idéia weberiana de cultura como “teia de significados” ou, em outras palavras, “estruturas de significado socialmente estabelecidas”. Desta forma, todo conhecimento de uma dada cultura estaria circunscrito ao significado contextual de seu exercício. Qualquer interpretação de dados obtidos no trabalho de campo deve levar em conta que os fatos não são um tipo de “coisas em si mesmas” e que dados, nesta concepção, são um epifenômeno das circunstâncias de aquisição e seus esquemas de representação (Bellah, 1979). Assim, na lógica relativista a que está subsumida, toda transposição de conhecimento torna-se algo perigoso, sob o risco de etnocentrismo.

A descrição de cultura e seus corolários (conhecimentos, práticas, instituições etc.), a partir desta visão, não mais poderia ser realizada a partir dos aportes da lingüística, numa lógica dedutiva de esquemas cognitivos nativos, mas tão somente da teoria literária. Um entendimento de que a possibilidade científica de conhecimento e descrição do mundo nativo não é direta (objetiva), mas necessariamente mediatizada pela percepção, por um senso artístico (subjetivo) que dá forma e sentido a uma cultura, ao unir os fios de significado de um determinado contexto cultural. Em outras palavras, a conformação de um processo que Geertz (1999) denominou de “entendimento do entendimento”, no qual o etnógrafo, como diz Geertz (1989), “olha por sobre os ombros do nativo” (e nele se orienta). Este senso artístico permite que o etnógrafo efetue uma tradução

de sua experiência a campo, na forma de um texto (o texto etnográfico). A cultura é transformada em texto (ao menos a sua possibilidade de apreensão).

Segundo Kuper (2002), para os simbolistas, “embora a cultura pudesse ser interpretada, ela não poderia ser explicada”. A condição científica do trabalho etnográfico estaria na natureza não positivista da pesquisa antropológica, admitindo a subjetividade como conhecimento, porque, em seu objetivo, “não acredita mais na “verdade objetiva”, mas em “insights” no comportamento em si, tanto quanto nos outros: uma qualidade de profundo entendimento”(Rapport & Overing, 2000). Não haveria propriamente acumulação de conhecimento, mas aprofundamento da compreensão do conhecimento (na profundidade de seus significados socialmente circunscritos)¹⁵.

A guinada antropológica, a partir da década de 60, para uma perspectiva radicalmente contextual e relativista teve grande importância no que seria um contraponto aos preceitos iluministas e universalistas. Muito embora os avanços da contextualização do conhecimento e do reconhecimento da formulação humana por detrás de seus “artefatos”, alguns problemas teóricos não livram a abordagem simbólica da cultura de uma crítica aguda, pondo inclusive sob suspeição a profundidade e autenticidade do seu estatuto anti-iluminista.

Um primeiro problema (a) diz respeito ao *status* ontológico, auferido à cultura um tipo de estrutura simbólica supranatural que informaria a ação. Para Geertz (1964) cultura consiste na “imposição de um esquema arbitrário de significado simbólico por sobre a realidade”. A cultura daria propósito para o sistema social e uma garantia de seu equilíbrio.

Há ainda a pressuposição de que as pessoas vivem num mundo de símbolos, onde “os atores são dirigidos e a história é moldada (talvez inconscientemente) pelas idéias” (Kuper, 2002). Ao “traçar a curva do discurso

¹⁵ A descrição sempre provisória de uma cultura não seria tanto por ser relativa, mas principalmente pelo caráter *relacional* que se estabelece na construção do conhecimento etnográfico. À teoria Etnográfica se integra à idéia que o observador é inevitavelmente e inexoravelmente uma parte do que ele observa, tanto que o pesquisador confronta sua “realidade” (seu texto) como aprendido através de seu particular prisma de percepção, e o que ele ganha como resultado são artefatos de seu próprio processo de observação (Rapport & Overing, 2000). Por isso, Kuper (2002) assevera: “cultura pode ser um texto, mas é um texto fabricado, uma ficção escrita pelo etnógrafo”.

social” (Geertz,1989), o etnógrafo estaria desvendando a estrutura ideacional que orienta a ação e o pensamento nativo. Desta forma, a abordagem essencialista da cultura tira o foco da agência nativa, submetendo-o à reprodução de esquemas simbólicos *ad infinitum*.

Uma perspectiva consensual, tradicional e ahistórica assenta-se. Assim, um comportamento nativo que se manifeste fora das valorações do sistema cultural torna-se anormal, desviante, disfuncional, com a implicação de julgamento como tendo direção acultural ou até anticultural. Segundo Rapport & Overing (2000), “levou algum tempo para este poderoso conceito de cultura “legal e ordeiro” fosse seriamente questionado”.

Portanto, junto à cultura com *status* ontológico e supranatural subjaz, uma tendência de *homogeneização* do conhecimento nativo nos contornos de suas estruturas de significado projetadas socialmente. Em contraposição a esta tendência, Kessing (1987) sugere que “esta visão de cultura, como fenômeno coletivo de símbolos e significados, como públicos e compartilhados, necessita ser qualificada por uma visão de conhecimento como *distribuído* e *controlado*” (grifo do autor). E continua:

“ (...) culturas como textos são diferentemente lidas, diferentemente construídas por homens e mulheres, jovens e velhos, especialistas e não-especialistas, mesmo nas menos complexas sociedades. Uma antropologia que reifica as criações coletivas dentro de textos e que objetiva seus significados, desvirtua ou mesmo mistifica as *dinâmicas dos conhecimentos* e de seus usos”.

Um segundo problema (**b**) remete à perpetuação das diferenças de poder na relação pesquisador-nativo. Embora seja reconhecido o caráter relacional de toda etnografia e os limites sempre pessoais e contextuais de uma interpretação, esta depende da intermediação e da capacidade de percepção e elaboração imaginativa do pesquisador na leitura do texto cultural e da escrita de sua tradução interpretativa. O etnógrafo passa a ser o porta-voz dos nativos, passa a dominar a relação que leva ao conhecimento. A cultura, como cadeias de significação que o

etnógrafo desvenda, é tida como inconsciente para os nativos e tornada uma transcendência açambarcante ao sujeito (dominando-o). A condição de sujeito pensante, analista e criativo é evocada no papel do pesquisador.

Segundo Bloch (1998), o etnógrafo, ao separar o processo epistemológico em dois momentos, o da observação participativa (trabalho a campo propriamente dito) e o da interpretação escrita, reforça sua crença epistemológica de um conhecimento subsumido à sua representação mental. Em outras palavras, a ênfase nas descrições lingüísticas ou representações, conformando modelos ou sistemas abstratos (que podem ser descritos textualmente), transforma a prática do pesquisador de uma relação aberta (no trabalho de campo) para uma relação fechada (a construção do texto interpretativo), mentalista e intuitiva.

Esta lógica, tal como um efeito colateral, recoloca as diferenças de poder entre pesquisador e nativo na medida em que sua consolidação concorre para institucionalizar o trabalho etnográfico. Desta forma, ao se levar em conta a impossibilidade da verdade objetiva, uma determinada interpretação não é exatamente melhor que outra, o que leva a crer que o escrito etnográfico - “deve ser apreciado pragmaticamente: não pelo seu valor de ‘verdade absoluta’, mas pelo tipo de trabalho que a escrita realiza, no caso o *empoderamento* produzido como efeito de uma construção particular de uma ‘*escrita verdadeira*’” (Livingston 1995 Apud Rapport & Overing, 2000).

Um terceiro problema (c) diz respeito à retomada ao ponto da apreensão transcendental dos simbolistas à noção de representação como possibilidade de tradução da cultura em textos descritivos. Em outras palavras, esta abordagem, na medida em que entende cultura como um corpo de significados (ou representações mentais) a serem interpretados pelo etnógrafo e traduzidos na forma de textos, postula uma ordem direta de correspondência da cultura com a própria literatura¹⁶.

Segundo Csordas (1999), a abordagem textual tem se tornado uma “metáfora faminta”, “engolindo” tudo da cultura e tornando possível ou mesmo

¹⁶ Desta forma, pode-se dizer, são extensivos os postulados de que a cultura é redutível ao texto e de que a ação (a prática ou a experiência) se reduz ao pensamento (identificado à linguagem).

convencendo da visão de que não há nada fora do texto. A força deste movimento textualista baseado em representações mentais, segundo o autor, atravessou a teoria antropológica das décadas de 70 e 80, a qual tem como consequência principal a provocação do “expurgo da noção de ‘experiência’ da teoria sobre cultura”. Nele se consagra o postulado hierárquico entre teoria e prática, em que esta somente acontece a partir de um pensamento (uma teoria) que a informe e permita a ação, “reduzindo a experiência à linguagem, ao discurso ou à representação” (Idem)¹⁷.

Neste sentido, muitos etnógrafos tendem a crer que, ao descrever ou etnografar, estão tendo “confirmações lingüísticas” daquilo que ouviram de seus informantes, e o descrito parece-lhes plausível com as deduções que obtiveram no trabalho de campo. Todavia, segundo Bloch (1998) “o conhecimento foi estabelecido anteriormente a estas confirmações lingüísticas”, na experiência prática vivida durante o trabalho de campo. E conclui que o processo de colocar conhecimento dentro de palavras, isto é, verbalizar requer uma transformação da natureza do conhecimento. Assim, as palavras teriam “somente uma relação distante para o conhecimento ao qual se referem” (Idem).

Todavia, cabe ressaltar que, segundo Ingold (2000), foi devido à adesão a uma teoria puramente lógica do conhecimento que se permitiu a existência da antropologia como disciplina acadêmica ocidental, na medida em que assim pressupõe sua coerência ao discurso ocidental, “um discurso fundado por sobre um clamor de supremacia da razão humana”. No entanto, uma heterodoxa ênfase

¹⁷ Bloch (1998) oferece um exemplo interessante de como pode se revelar incongruente (na prática) o modelo simbolista de conhecimento baseado em representações mentais. Ele pergunta como um camponês da ilha de Madagascar, caminhando na floresta, pode reconhecer *instantaneamente* uma parte da floresta que está adequada para fazer uma agricultura de coivara (“*swidden*”). Assim, a eficácia da escolha nativa poderia indicar que o camponês é portador de um complexo modelo ou esquema de uma adequada “*swidden*” e que leva em consideração dados de vegetação, topografia, solos, hidrologia, sucessão vegetal, entre outros. No entanto, “se nós pensarmos, nestes termos, sobre o que o camponês tem feito ou no que tem acontecido em sua mente, cognição e comportamento parecem muito complicados, senão hercúleos” (Idem). E o autor argumenta: “se nós tentarmos explicar em termos de um modelo compatível à linguagem ou como um modelo lógico-sentencial, de ambas as formas não podemos dar conta da rapidez e eficiência com as quais o camponês desempenha o que realiza”. Tal observação faz concordar com Keller & Keller (1996), compreendendo *conhecimento* como “organizado para fazer em vez de abstraído dentro de diversas disposições formais de bases puramente lógicas ou tipológicas”. O que leva a conclusão de que, “enquanto o fenômeno lingüístico é parte da cultura, a maior parte da cultura é *não-lingüística*” (Bloch, 1998).

contextual (no trabalho de campo) e de enfoque em tipos de conhecimento e habilidades geradas no envolvimento prático das pessoas em seus ambientes cotidianos proporcionou uma base paradoxal à disciplina (e uma tensão), na medida em que mantinha inquestionada (e reificada em textos) *a fundação intelectual da organização do conhecimento* - como é o caso do conhecimento simbólico.

2.4 UM CONHECIMENTO PRÁTICO (A ORDEM DO VIVIDO)

Os sinais de que as raízes etnocêntricas eram maiores do que se imaginava ressurgem quando alguns antropólogos, exacerbados na tensão entre explicar e compreender, saem em defesa de um conhecimento prático. Segundo Jackson (1989), “uma defesa contra um inquietante conhecimento acadêmico, cujos dados, dos quais seu discurso depende, são extraídos preponderantemente de populações agrárias _ para quem conhecimento é nada senão *prático*”. A formulação de uma “teoria da prática” condizente com a necessidade prática de entendimento e comunicação com os “outros” passa a ocupar lugar central no “jogo”.

O pressuposto básico para uma teoria autêntica da prática, iluminado pelos princípios da tradição fenomenológica da filosofia (Heidegger, Scheler, Certeau e, sobretudo, Merleau-Ponty), passa a ser a não-redução da experiência à linguagem¹⁸ ou a recolocação da experiência no debate epistemológico. Por esta razão, a fenomenologia e a antropologia fenomenológica que emerge têm sido tratadas como as “ciências do princípio”, uma vez que têm insistido que o ponto de partida de toda análise filosófica, histórica e cultural deve ser o modo como nós estamos no mundo e o percebemos” (Idem).

As idéias do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty têm proporcionado uma influência capital para a conformação destes novos entendimentos acerca da condição humana, da percepção e da prática. Para Merleau-Ponty (1980), percepção é uma básica experiência corporal, cujo corpo não é um mero objeto,

¹⁸ A linguagem percebida do ponto de vista de um “mecanismo de opressão para tornar a experiência dizível” (Csordas, 1999).

mas também um sujeito¹⁹. Deste modo, entende-se que o corpo vivido é a própria maneira em que nos instalamos no mundo, uma vez que a consciência ou “self” não seria distinta na origem das relações as quais participa. Há então uma mudança de perspectiva, na qual o papel da consciência é relativizado para outorgar à relação corpo sensível-mundo sensível o poder doador de significados. O corpo, para os fenomenologistas, vem apresentar assim aquilo que sempre foi considerado no pensamento ocidental como o apanágio da consciência: a reflexividade (Chauí, 1980)²⁰.

O foco da análise social deixa de ser, nos termos de Kant (1980), um ser abstrato e transcendental, um cânone humano do conhecimento que dá sentido ao mundo, para redescobrir, nos termos de Heidegger (1991), um ser-*no*-mundo. Corpo e mundo passam a ser vistos como um “campo de presença” onde emergem todas as relações da vida perceptiva e do mundo sensível (Chauí, 1980). Em suma, a perspectiva fenomenológica vem oferecer um entendimento propício para um deslocamento do sujeito cartesiano e, com ele, da série de oposições dualistas (tais como sujeito-objeto, mente-corpo, forma-conteúdo, assim por diante), que inclui o dualismo original entre natureza e cultura.

No entanto, convém ressaltar, de maneira geral, que há uma dificuldade intrínseca ou ontológica de entendimento, pelo pensamento ocidental, dos princípios fenomenológicos do conhecimento. O aporte da antropologia para este entendimento mostra-se fundamental, pois, segundo Latour (1994), a disciplina tem se configurado em uma espécie de “rachadura” da lógica ocidental, na medida em que na experiência histórica da teoria e da prática disciplinar tem estudado outras sociedades, outros pensamentos e outros conhecimentos. Se para compreender as outras pessoas “os antropólogos são obrigados a refletir sobre os seus próprios pontos de vista, tanto quanto sobre aqueles deles divergentes”, esta

¹⁹ A recolocação da questão da experiência na reflexão filosófica da prática vem significar, sobretudo, que “a vida representativa da consciência não é primeira, nem única, isto é, não é fundante nem definidora do que sejam a consciência e o mundo” (Chauí, 1980). Em Merleau-Ponty (1980), o filósofo indaga qual a relação entre a consciência perceptiva e a consciência representativa, e se a segunda não tende a anular a primeira.

²⁰ O corpo proporciona a garantia de um ponto de vista, definindo posição.

abordagem oferece, no mínimo, “um meio valioso de entendimento comparativo” (Overing, 1999).

Tim Ingold, eminente antropólogo inglês, no esforço de elucidar princípios epistemológicos não dualistas, em seu ensaio “*Caçar e pescar como meio de perceber o ambiente*” (Ingold, 1994) traz para a comparação etnográfica a perspectiva prática das sociedades de caçadores e coletores. Segundo o autor:

“caçadores e coletores, como regra, não abordam seu ambiente como um tipo de ‘mundo externo da natureza’ que tem que ser *conhecido* conceitualmente e apropriado simbolicamente dentro dos termos de um ‘design’ cultural imposto, como uma precondição para a ação efetiva. (...) De fato a separação entre mente e natureza [ou corpo] não tem lugar em seus pensamentos e práticas”.

Todavia, surge a questão: como podemos compreender teoricamente a “vida” e o conhecimento destas pessoas (aparentemente tão diferentes da “vida” e do conhecimento do homem ocidental)? Para esta compreensão, o autor propõe uma distinção a partir da analogia dos termos *construir* (“build”) e *habitar* (“dwell”). Se na história das idéias ocidentais a ênfase identitária da humanidade converge para a conformação de uma ontologia da consciência ou do sujeito transcendental (Kant, 1980; Husserl, 1980), do esclarecimento (Adorno & Horkheimer, 1985) e da *construção* (Berger & Luckmann, 1966), Ingold (1994, 1996, 2000), a partir das experiências etnográficas com povos caçadores e coletores, sugere uma reversão na ordem de primazia de uma ontologia ocidental da construção (“build”) para uma ontologia nativa, que o autor categoriza como “ontologia do habitar” (“dwelling”).

O exemplo dos caçadores e coletores permite compreender a condição humana como “seres imersos desde o início, como outras criaturas, em um engajamento ativo, prático e perceptual com os constituintes do mundo onde se mora” (Ingold, 1994). Esta “ontologia do habitar”, conforme o autor, fornece um modelo em geral melhor para se pensar a natureza da existência humana do que a ontologia ocidental, “a qual parte do princípio da mente destacada do mundo

para construir um mundo intencional na consciência- anterior a qualquer tentativa de engajamento”.

Para Ingold (1994):

“O contraste não é entre alternativas visões de mundo, mas sobretudo entre dois modos de aprendizagem, onde somente um deles (o ocidental) pode ser caracterizado como a construção de uma visão, tal qual um processo de representação mental. Para o outro modo, aprender o mundo não é questão de construção, mas de engajamento, não de construir (“build”), mas de habitar (“dwell”), não de fazer uma visão de mundo, mas de propiciar uma visão no mundo” (grifo do autor).

O choque etnográfico que se efetua ou o estranhamento ante às diferentes formas de manifestação da vida humana permite expressar aquilo que parece ser o valor maior da ciência antropológica, como foi dito (a partir de Overing, 1999), o de refletir sobre os seus próprios pontos de vista, sobretudo desvelando preconceitos que prejudicam a comunicação e o entendimento entre os povos. Neste caso, a assunção de uma “ontologia do habitar” coloca em questão pressupostos tidos como evidentes no pensamento ocidental, dos quais a perspectiva de desengajamento de um sujeito que pensa contemplando o mundo e impondo suas construções conceituais parece muito familiar²¹.

No entanto, ao fazer uma inversão de perspectiva, recolocando a lógica construcionista sob a perspectiva do “habitar”, pode-se ver que, a despeito da sua identificação compulsiva da condição humana com a construção mental de representações, a realidade vivida por um cidadão no dia-a-dia na cidade ou no campo comprova, no seu próprio contexto, uma lacuna no entendimento ocidental. Para Ingold (1994), “um cidadão urbano sente as ruas e sua casa não por causa de sua ocupação com um ambiente construído, mas, sobretudo, porque elas são as ruas de seus vizinhos, através das quais ele está acostumado a caminhar ou dirigir em sua vida diária, experimentando faces, sinais e sons familiares para ele”.

²¹ Segundo Bourdieu (1989) o que aparece como propriedade universal da experiência humana é justamente, a saber, “o fato de que o mundo familiar tende a ser *taken for granted*, percebido como evidente”.

Nos termos de Whitehead (1938 *Apud* Ingold, 1996), “desde o momento do nascimento, nós estamos imersos na ação, e somente assim podemos ter um adequado guia para o pensamento”. Esta assunção orienta a tese fenomenológica de Ingold (1994), em que “*construir* está encompassado à *habitar*, em vez de vice versa”. Em outras palavras, longe de habitar dentro de um mundo construído, nós construímos dentro de um mundo habitado em que cada ato de construção é mais um momento dentro do processo contínuo de habitar (*Idem*).

Na prática, isto significa dizer que toda nova idéia ou pensamento, longe de ser algo construído por uma mente destacada do mundo, está indissociavelmente relacionado às experiências vividas por uma pessoa, as quais estão “impressas” no mundo em que esta pessoa vive e sente. As novas idéias surgem a partir desta base, de um conhecimento que está tanto no mundo como nela (e não só na cabeça), já que a pessoa e o mundo não têm uma absoluta separação, uma vez que, nesta perspectiva, as pessoas confundem-se com as relações que constituem e que, portanto, as constituem.

Todavia é importante ressaltar que estas declarações trazem implicitamente uma acepção do conceito “mundo” bastante diferente daquela acepção definida pelo conceito “natureza”. Na perspectiva ontológica do habitar, “o mundo vem a ser como nós agimos nele” (Ingold, 1996). Não é o dado mundo da natureza nem um mundo construído da cultura, mas, conforme o autor, um *ambiente*. A distinção entre ambiente e o mundo físico da natureza pode ser descrita a partir do fato de que o conceito “natureza” só pode ser apreendido por um destacado e indiferente observador, conformando o que o autor denomina de “realidade *de*”. Por outro lado, o conceito “ambiente”, por contraste, orienta para uma “realidade *para*” – e de um mundo real constituído na relação e no engajamento (*Idem*)²². Em outras palavras, não é a situação que define o situado

²² A nova conceitualização de ambiente (Bertuol, 2002; Piazeria, 2001), liberta dos grilhões naturalistas, vem possibilitar o retorno de perspectivas universalistas (e, portanto, acessíveis à ciência) na medida em que recupera similaridades básicas dos modos pelos quais as pessoas experimentam seu ambiente. Todavia, a distinção habitualmente feita entre ambiente natural e artificial tem afetado sobremaneira a percepção ocidental do mundo. Uma pessoa moderna, em sua casa, compreende viver em um ambiente construído e que está cercado de artefatos, e os artefatos – tal como é definido na tradição do pensamento ocidental – é uma porção do mundo físico modificada através da imposição de um *design* cultural (Ingold, 1996). Esta definição de

(como ensejado pela idéia de cultura com estatuto ontológico e mental ou pela noção de determinismo ambiental ou geográfico), mas ele a define, definindo o que conta como situação. Uma situação é uma ação, ela é um *situar* (Viveiros de Castro, 1999). A definição do situado, ou melhor, de sua identidade, se dá, portanto, por engajamento, adquirindo um ponto de vista no mundo a partir da posição em que ele se coloca no mundo (um *situar*)²³.

Desta forma, o que entra em questão é o próprio conceito de percepção (o modo do conhecimento). Segundo Ingold (1996), a orientação cognitiva que instaura o dualismo no pensamento ocidental persuade a retirar o ser humano da matriz relacional e mundana de sua existência somente para poder reintroduzir este mundo dentro de sua cabeça. Assim, para os cognitivistas, o corpo humano, imerso no seu entorno físico é, sobretudo, um registro passivo para o estímulo sensorial ao qual está sendo continuamente bombardeado. Daí o entendimento clássico de percepção como atividade mental de incorporação de dados sensoriais dentro de estruturas de construção conceitual (*Idem*).

artefato, no entanto, “somente faz senso para nós que pensamos o mundo como externo, uma realidade física que podemos modificar, transformar e controlar” (*Idem*). Um senso que se modifica totalmente ao compreendê-los como o mundo, ou porção dele, se torna “ambiente” (em nova acepção) para as pessoas. Quando alguém, exemplifica Ingold (1996), move-se em sua casa, em uma loja ou rua da cidade, está, através da incorporação dos padrões das atividades práticas diárias, tornando estas relações em componentes de um experienciado “ambiente”. Neste senso, estas características do ambiente ficam impressas nas próprias pessoas, justamente em suas atividades, inscritas elas mesmas nos objetos de seu entorno. Não há completa separação entre pessoas e ambiente e, portanto, nestes termos, emerge insatisfatória a suposta distinção entre algo natural e algo artificial (*Idem*). No entanto, isto não quer dizer que não exista algo com que se possa (ou que os nativos podem) identificar como natureza. A questão é registrar que a ontologia dualista ocidental, baseada na oposição radical entre cultura e natureza, é apenas um caso-limite desta distinção (e que se transformou em ideologia para todos os aspectos da vida social).

²³ O foco e o valor na contingência ensinam, o que Merleau-Ponty (1980) denomina “*ontologia selvagem*” ou pré-reflexiva, a procura do ser indiviso, latente, transcendente e anterior a todas as separações e fixações que o pensamento filosófico e científico lhe impõem”. A descoberta do ser selvagem é “a descoberta do ‘*ser de abismo*’ que não pode ficar encerrado em pretensos *sistemas conceituais* que aspiram fechar as relações num círculo determinado de pressupostos e absolutos, mas que se ultrapassa e se manifesta numa modificação infinitamente aberta e nova” (Chauí, 1980). Na ontologia do mundo selvagem, compreende-se que “este mundo barroco não é uma concessão do espírito à natureza, pois, se em toda parte o sentido está figurado, em toda parte se trata de sentido. A renovação do mundo é também renovação do espírito, redescoberta do espírito bruto que não está aprisionado por nenhuma cultura e ao qual se pede que crie novamente a cultura” (Merleau-Ponty, 1980). A formulação da “ontologia do habitar” por Ingold (1996), portanto, demonstra a sua forte herança merleau-pontyana, na medida em que esta vem a se configurar em uma tradução particular da “ontologia selvagem” de Ponty (1980), sob a luz das experiências etnográficas do antropólogo.

A fenomenologia veio contrapor estas teorias cognitivas, rejeitando a distinção cartesiana entre *sensação* e *intelecção* (Ingold, 1996). Neste sentido, percepção, para os fenomenologistas, envolve a pessoa inteira (corpo e mente), percebendo o mundo através do movimento nele e explorando suas possibilidades. A prática, portanto, adquire propriedades antes não consideradas pela filosofia e pela ciência ocidental. Desta forma, novos conhecimentos viriam de atos criativos de descobertas, em vez de imaginados; vêm mais de uma dedicação para as contingências do ambiente (em seu sentido pleno), do que por reagrupamento num quadro ao longo de linhas conceituais²⁴.

Neste sentido, por contraste, projetam-se diferentes paradigmas epistemológicos. O ato de conhecer não mais é tratado como uma questão de adquirir um esquema através de uma construção mental do ambiente (modelo clássico dualista), mas, sobretudo, “no adquirir de habilidades [“*skills*”] para um direto engajamento perceptual com seus constituintes, humanos e não humanos, animados ou inanimados” (Ingold, 1994)²⁵

A perspectiva fenomenológica da “ontologia do habitar” de Ingold (1994,1996) pretende promover a imparcialidade na compreensão de noções, como conhecimento, aprendizado e cognição, desvelando os preconceitos dualistas da prática intelectual acadêmica. Como foi visto no exemplo do cidadão urbano de Ingold (1994), o conhecimento do mundo é adquirido principalmente pela incorporação de um padrão de atividades cotidianas, e não tanto por formulações teóricas construcionistas - esta perspectiva pode ser aplicada a qualquer realidade humana, do homem rural à academia²⁶. Todavia, como atesta

²⁴ Para Overing (2000), a idéia de corpos situados (contingentes) e socializados vem se expandindo na antropologia (Heelas, 1986; Lutz, 1988; Myers, 1979 e Rosaldo, 1984 *Apud* Overing 2000). A introdução na teoria antropológica da perspectiva relacional vem enfatizar a “corporalidade das emoções” (Overing, 2000), perfazendo uma oportunidade para sanar uma grande lacuna do entendimento ocidental, qual seja, a do pouco conhecimento do lugar da criação (e da emoção) na vida cotidiana.

²⁵ Alguns autores (Richards, 1995; Ellen, 1996) afirmam rechaçar o postulado construcionista por aversão à arrogância implícita na idéia de que “pessoas se fazem a si próprias”, veiculada por Berger e Luckmann (1966).

²⁶ Embora pareça paradoxal, mesmo aos intelectuais, esta perspectiva fenomenológica pode ser aplicada, uma vez que a incorporação e assunção de uma perspectiva teórica ocorre em um processo histórico de experiências do intelectual com idéias, as quais se conformam na dinâmica das relações que o intelectual realiza no mundo, na constituição pessoal do seu lugar no mundo.

Ingold (1996), humanos são indubitavelmente capazes de adotar uma postura contemplativa (imaginativa e construcionista) de tempos em tempos, porém “nem mesmo um monge ou um filósofo pode viver permanentemente nesta postura”. Embora paradoxal, isto não significa que a condição distintiva da humanidade não possa estar identificada à sua capacidade de construir mundos, diferindo de outras espécies animais. A questão colocada pelos fenomenólogos é de que tal imaginação não é necessariamente um “*prelúdio*” para nosso contato com a realidade, mas tão somente um “*epílogo*” opcional (Ingold, 1996). Para o autor, “nós não temos que pensar o mundo em ordem para viver nele, mas nós havemos de viver no mundo em ordem para pensá-lo”. Surge a questão: *mas o que isto significa na prática?*

Para Richards (2001), a não apreensão de uma perspectiva ontológica engajada no mundo vem implicando sinais de implausibilidade do esquema teórico ocidental, inadequado para compreender a prática humana e causado por uma confusão básica entre “*intenção* e *resultado*”. Em um exemplo clássico, Bourdieu (1977), estudando os agricultores da etnia Berber da África meridional, mostra que o calendário agrícola destes povos não é, como se poderia pensar, um tipo de molde sazonal que guiaria a decisão do que fazer na agricultura, mas, sobretudo, um produto do *processo de fazer decisões*. O que quer dizer que, se pesquisadores abordassem estes agricultores para uma participação em um tipo de “dia de campo” e apresentassem em uma lousa o que entendem ser o calendário agrícola Berber, estariam fazendo uma grande confusão, uma vez que,

Só a partir deste lugar, resultado da experiência integral desta pessoa nas impressões e sensações de sua trajetória existencial, social e acadêmica é que ela se condiciona a elaborar propósitos criativos e de aprofundamento no seu mundo (que se torna real, como ambiente vivido e pensado). Neste sentido, Richards (1996) apresenta as conclusões de um interessante estudo etnográfico que realizou em uma instituição de pesquisa agrícola, no qual contesta a perspectiva construcionista de que pesquisadores em melhoramento de plantas são “engenheiros” (construtores) de plantas. Em síntese, para o autor, estudiosos e analistas do fenômeno da Revolução Verde e suas vertentes acadêmicas tendem a superestimar a extensão pela qual o ambiente humano (comportamental, material-cultural e geográfico) pode ser ‘engenheirado’, como distinto de ‘moldado’. Nesta última perspectiva, como crítica, o trabalho de melhoristas de plantas realiza-se vivendo e moldando germoplasmas “o melhor que podem” (*Idem*), nos termos de Ingold (1994), “habitando” com eles e guiado pela sua experiência geral, intuição e “feeling” de melhorista na relação prática com plantas. Assim, vaticina Richards (1996), “melhoramento de plantas vem a ser uma percepção inteligente de princípios evolucionários, não um braço biológico da indústria da construção cultural”.

segundo o autor, estas pessoas vêem o calendário como resultado do que fazem (e não como seu guia).

Em suma, para aprender adequadamente um conhecimento indígena, como no exemplo da sazonalidade agrícola dos Berber, não podemos, de partida (como na abordagem convencional), realizar uma separação radical entre estrutura e ação para poder imputar precedência da primeira sobre a segunda, mas compreender que este conhecimento emerge por engajamento no mundo e como *resultado* deste, traduzido no aprimoramento da habilidade prática do viver. Portanto, implausível nos termos de uma “independência epistêmica” intelectual, uma mera *intenção* (Richards, 1995).

Em suma, a perspectiva fenomenológica trouxe para a descrição etnográfica objetivos não centrados na extração de conhecimento para ser apropriado em benefício de nossa cultura (algo delicado do ponto de vista ético), mas sobretudo, centrados na geração de meios para compreender um conhecimento indissociável das relações que o constitui, portanto atreladas ao mundo que forma (ambiente) através da experiência e da prática criativa do cotidiano.

Desta forma, a dificuldade da descrição etnográfica e científica do conhecimento (individual ou social) de pessoas passa a ser reduzida devido à complexidade da análise que envolve um conjunto de aspectos subjetivos e sensoriais (cheiro, gosto etc.) da prática social ou por julgamento de uma inerente falta de competência de realizá-la, mas, sobretudo, em relação às diferenças de assunção sobre *a natureza do conhecimento que se estuda*. A inconsistência por não captar o não-lingüístico na descrição da cultura e do conhecimento nativo não se deve então tanto pela deficiência da lingüística ou pela teoria literária em operar com sensações (coisa que uma poética se aproximaria), mas principalmente pela razão de a prática destas experiências não ser operada em sua totalidade a partir do nível lingüístico (racional ou imaginativo) da existência.

A interpretação textual da prática sugere uma relação de motivação e causalidade de uma representação apriorística (como sugerem os paradigmas cartesianos e simbolistas) e que usualmente, como foi visto, não existe à parte da

inscrição corporal (engajamento) do agente no mundo. Em outras palavras, mesmo se uma sensibilidade literária, artística e científica açambarcasse o sentido e o contexto total da prática, esta tradução não corresponderia ao senso vivido pela pessoa que praticou a ação, implicando, no mínimo, um mal-entendido (falha de comunicação)²⁷.

A teoria fenomenológica vem transformar os estudos de cultura, a etnografia e o trabalho com o “conhecimento” indígena como esforços de situar uma sensibilidade cultural à pesquisa, modificando radicalmente os termos do objetivo destes esforços, deixando de ser o de realizar uma representação da realidade para o de promover uma *evocação da realidade*, justamente para que se alcancem as condições para uma relação comunicativa e dialógica efetivas entre pesquisador e indígenas (Csordas, 1999). Segundo Jackson (1989), o desafio é “fazer nosso discurso consoante com as práticas e interesses das pessoas que estudamos”²⁸. Desta forma, objetiva-se estabelecer novas bases para um verdadeiro (porém sempre provisório) conhecimento.

²⁷ Segundo Jackson (1989), o cientista social, “que procura reduzir a práxis cultural para os termos do discurso verbal, corre o risco de falsificar ambos”.

²⁸ Um desafio que implica superar o dualismo metodológico básico em ciências sociais, entre abordagens explicativas e abordagens compreensivas, em que uma ciência positivista tem privilegiado o primeiro dos pares opostos. O predomínio das abordagens explicativas gerou problemas e insatisfação de uma perspectiva científica limitada, justamente porque, nos termos de Maturana (1997), “sempre que alguém tem um princípio explicativo, inventa um mecanismo para esconder aquilo que pretende explicar”, ou seja, se exercita e reforça uma base não compreensiva. O objetivo de uma ciência social renovada seria a formulação das bases científicas para uma *explicação compreensiva* da realidade, integrando uma perspectiva fenomenológica e existencial nas análises e estudos realizados.

3. SISTEMA DE CONHECIMENTO INDÍGENA OU PERFORMANCES DA PRÁTICA COTIDIANA?

Neste capítulo, para além da crítica do processo de privilégio racionalista no pensamento e da prática ocidental e de suas implicações nas relações interétnicas, se propõe, para o entendimento dos modos de conhecimento indígena, a perspectiva da “Teoria da Performance”, de Richards (1995). Nela, integra-se às bases fenomenológicas da análise social do conhecimento, uma proposição prática de uma metáfora particular: a música. O objetivo é, através do auxílio da metáfora musical, perceber a agricultura também, e sobretudo, como expressão de uma performance social. A relevância disto no contexto das relações interétnicas diz respeito à consideração da dimensão performática do conhecimento como princípio para a interação, comunicação e participação interétnica. Desta forma, compreender a agricultura como performance sugere um complemento essencial para a pesquisa agrícola aplicada, a fim de contribuir para a superação dos excessos da abstração teórica, da matriz racionalista convencional de análise.

3.1 SISTEMAS DE CONHECIMENTO?

O antropólogo Paul Richards, da Universidade de Wageningen (Holanda), tem realizado uma trajetória acadêmica, crítica aos postulados racionalistas e formalistas dos estudos do conhecimento indígena e local especialmente os relacionados às implicações decorrentes das ações de pesquisa e desenvolvimento agrícola em populações nativas. Ao esclarecer as deficiências da perspectiva convencional de pesquisa sobre conhecimento local, Richards (1985,1995,1996), quer se livrar dos seus dualismos, enfocando as capacidades corporais na “performance” de habilidades e nas *capacidades improvisacionais* humanas na vida agrícola.

Paul Richards, em um sugestivo artigo intitulado “cultivo: conhecimento ou performance” (Richards, 1995), argumenta que as pesquisas sobre conhecimento local ou indígena, em geral, estão divididas entre, de um lado, agentes de “mentalidade tecnológica” (na ordem do determinismo tecnológico), de outro, por “antropólogos românticos” (determinismo cultural)²⁹. Enquanto os primeiros de certo modo tendem a ver o conhecimento local no limite, como obsoleto e que necessita ser substituído ou aprimorado, os últimos, como já foi visto, estão inclinados a celebrar a diversidade implícita na distinção entre conhecimento ocidental e indígena ou “tradicional”. Para Richards (1995), ambos são responsáveis por imputar o conhecimento local agrícola dentro de um processo de “intelectualismo camponês”, categorizando-o necessariamente dentro de uma suposta “sabedoria agroecológica”³⁰. Do entendimento deste ser raramente o caso, é que o autor alerta para o risco de etnocentrismo nas pesquisas convencionais. O autor lamenta o fato de que o que tem sido apresentado em descrições antropológicas como “sistema de conhecimento agrícola indígena” não é freqüentemente nada disso, mas normalmente “o produto de um conjunto de *capacidades improvisacionais* exigidas para diante pelas necessidades do momento” (Richards, 1995). Todavia, de fato tal senso é difícil de ser apreciado por um observador ou um *outsider*, mas é freqüentemente óbvio (e, portanto, dificilmente vale a pena declarar) para aquele que o realiza- o *performer* (*Idem*). Isto conduziria, segundo o autor, aos pesquisadores *outsider* à “falácia de uma ‘mal-colocada abstração’: o fazer de mistérios intelectuais à parte das situações e atividades, cujas implicações práticas são óbvias a todos, menos ao observador”.

Todavia, *por que deveria isto ser um problema?* Primeiramente, argumenta Richards (1995), a prevalência da “mal-colocada abstração” na descrição de conhecimento indígena ou local resulta numa sobre-interpretação destes conhecimentos que, como consequência, “tendem a obscurecer

²⁹ Esta polaridade vem refletir o dualismo- adequabilidade técnica *versus* expressividade social- muito comum nas abordagens sobre conhecimento indígena (Richards, 1995), especialmente no âmbito das etnociências.

³⁰ Em outro lugar (Richards, 1985), o autor vincula esta “tendência intelectualizante” do pesquisador ocidental à relativa “facilidade” que estudantes e pesquisadores têm em “traduzir” os conhecimentos indígenas dentro de termos de textos científicos.

importantes, embora raros, casos de genuíno ‘conhecimento local’. Em segundo lugar, a prevalência da “mal-colocada abstração” tende, sobretudo, a atrapalhar o entendimento das “capacidades improvisacionais humanas” (Richards, 1995). Porém, há de se convir que tal lógica de “mal-colocada abstração” surge coerente aos pressupostos ocidentais, uma vez que os termos vagos que melhor situam um senso prático não contemplam (ou convêm) aos princípios formalistas pelo qual se organizam os entendimentos ocidentais de mundo. Estes termos vagos, esclarecendo, de praxe na linguagem do senso comum em expressões do tipo, por exemplo, ter um ‘ouvido’ musical, um ‘talento’ para a diplomacia, um ‘jeito’ para a lavoura, um ‘senso’ de situação, entre outras, não deixam bem claro como estas coisas ocorrem (Richards, 1995). Estas expressões usuais que invocam habilidades da prática cotidiana (“*skills*”) são, no contexto do projeto acadêmico da modernidade ocidental, portanto, convenientemente definidas (e mais facilmente compreendidas), como pressupostos “sistemas de conhecimento” (*Idem*).

Neste sentido e concordando com Richards (1995), a superação destes problemas e do risco de etnocentrismo que cerca as abordagens de pesquisa de maneira geral (em especial no estudo do conhecimento de populações indígenas) exige uma rotação das perspectivas teóricas e epistemológicas destas pesquisas. A necessidade de etnografias mais precisas do que o autor denomina “habilidades performáticas” das pessoas e grupos sociais surge como antídoto para os problemas ensejados pelo conceito de “sistemas de conhecimento” (Richards, 1995).

O “alinhamento” do autor às premissas fenomenológicas se deve à mesma assunção de humanidade baseada no engajamento relacional no mundo. No entanto, Richards (1995) prefere aprofundar-se em uma perspectiva prática de uma antropologia aplicada, transcendendo à perspectiva filosófica para descobrir implicações práticas de uma nova teoria da prática, na qual conhecimento local é compreendido, na maioria das vezes como “conhecimento performático” em vez do tão aclamado “conhecimento técnico indígena” (Howes e Chambers, 1979 *Apud* Richards, 1995). Desta forma, segundo interpretação de Ellen (1996), Richards admite concordância com a premissa ingoldiana de uma “ontologia do

habitar” (em oposição à perspectiva construcionista), porém prefere o uso da metáfora ativa de *performance*, incorporando ao entendimento uma dimensão expressiva (artística e moral) da ação prática, considerada um tanto encoberta no senso relativamente sedentário de “habitar”³¹.

3.2 UM CONHECIMENTO PERFORMÁTICO

A insistência nas idéias de Ingold (1994), de que conhecer ou aprender depende de um engajamento perceptual no mundo visa apresentar um conceito de conhecimento pelo qual este deixa de ser percebido como resultado de um processo de *enculturação* (ou inculcação cultural), mas de *habilitação* prática. Para adotar uma feliz frase da psicologia ecológica de Gibson (1979), “aprender é uma *educação da atenção*”. Da mesma forma, o objetivo principal do processo de conhecimento não seria mais a construção de um corpo de dados sensoriais, mas a constituição de um *sistema perceptual* para se viver no mundo. Isto explicaria as deduções de Ingold (1994) sobre os povos caçadores e coletores. Para este autor, um caçador quanto mais habilitado para caçar, quanto mais conhecedor se torna do ofício da caça, devido à longa experiência e aprimoramento de um afiado sistema perceptual, o mundo lhe aparece com grande *riqueza e profundidade*. A

³¹ Convém ressaltar o fato de que Richards (1995) utiliza e vincula a teoria fenomenológica ao amplo debate sobre o conceito de *performance*, que se enraíza nos recentes delineamentos de uma antropologia pós-moderna, o qual guarda correspondência a indagações que caracterizam várias disciplinas na atualidade, tais como literatura, arte, lingüística, psicologia, história, entre outras. Os chamados “estudos de performance” adquiriram expressão na antropologia a partir dos trabalhos de Turner (1974, 1987) sobre os princípios dramáticos da vida social, apresentando-a como fluxo de conflitos, disputas, imprevistos e transformação. Desta maneira, reforça-se uma perspectiva crítica, por dentro das ciências humanas, e que contestaria o conceito tradicional de cultura até então predominantemente pensado como normativa e homogênea, como um conjunto de hábitos, valores e normas fixas (Langdon, 1996). Nesta perspectiva, a cultura passa a ser vista como emergente, estando seu enfoque no ator social como agente experiente, interpretativo e criativo. Em suma, “a perspectiva performática” incorpora ao conceito “experiência” aspectos de cognição, afeto e volição e um sentido fenomenológico da corporalidade das emoções e do pensamento que, para além de adjetivos estáticos e da razão pura (uma “cultura”), vêm conformar formas de vidas humanas expressivas sob cada modo circunstanciado de “ser-no-mundo”. Richards (1995), no entanto, admite um diferencial de sua abordagem àquela dos “estudos de performance” preconizados por Turner (1974, 1987), entre outros. A principal preocupação do autor é deslocada do “drama social” para chamar a atenção para as habilidades performáticas subsumidas às capacidades improvisacionais na arena tecnológica, especialmente aplicada ao caso da agricultura nativa. Ao enfatizar a dimensão humana do trabalho agrícola, o autor coloca os aspectos intelectuais deste trabalho num plano subalterno à potência (ou valor) revelada(o) na ação criativa e na realização de modos pessoais (ou sociais) de inscrição prática no mundo.

experiência, para o caçador, como para qualquer ser humano, conforma a permanente transformação relacional do “ser-no-mundo”.

No entanto, diferentes apreensões do que vem a ser “experiência” se apresentam. Nesta perspectiva o foco não é propriamente na experiência como conteúdo (ou conceito) mas nas implicações possíveis do senso produzido por ela (impresso no mundo) diante de novas relações e permanentes transformações do mundo. A ênfase é na transformação, na reconformação permanente de um “ser-de abismo” (Merleau-Ponty,1980) a descobrir e recriar sua existência a cada momento, com consistência, atenção, habilidade, eficácia e beleza. Em outras palavras, a preocupação não é tanto em termos de reconstituir as lições do passado pela memória, mas e principalmente, de confrontar o mundo com a leveza e espontaneidade das experiências já incorporadas à ordem do mundo (na paisagem), como um ser que não separa ação e sensibilidade. Assim, os esforços concentram-se no fazer (na capacidade de dar forma às relações), captando o senso transformado que emerge da experiência, o qual sustenta e proporciona elemento ao porvir.

Por outro lado, a ciência ocidental tem como tendência interpretar experiência em direção ao que Richards (1985) denomina “abordagens ‘formuláicas’”, transformando-a em conteúdo vernacular de conceitos e normas. Para Richards (1985), esta transformação vem ocorrer em virtude de uma dependência ontológica do projeto científico positivista com a literatura, vinculado ao histórico de dominação dos povos de “cultura” escrita³².

No entanto, não se trata de contrapor concepções indígenas e ocidentais, redescobrimo um tipo de dualismo etnocêntrico e preconceituoso, mas de estender a “teoria da performance” como um princípio compreensivo da prática humana em qualquer sociedade, na medida em que vem deslocar o foco da análise, de uma perspectiva normativa ou prescritiva para redescobri-lo na

³² No caso agrícola, segundo o autor, uma das origens deste problema de abordagem está na ênfase ‘bíbica’ da maior parte da educação agrícola convencional, tendo como agravante o fato que “os exames ou provas acadêmicas normalmente tendem a testar a maestria do aluno em habilidades (“*skills*”) ‘formuláicas’ em vez de em inventividade ou na capacidade para resolver problemas” (Richards, 1985).

capacidade de agência, de criação e recriação da prática social humana (a partir da perspectiva do cotidiano).

Richards (1995) busca um exemplo em Michael Watts (no livro *Violência Silenciosa*, de 1983) para clarificar o que entende por “conhecimento performático” como contraponto de “conhecimento técnico indígena”. Watts (1983 *Apud* Richards, 1995) discute o meios pelos quais agricultores de um vilarejo de Katsina (região norte nigeriana) conseguem compensar os efeitos da escassez de chuvas. Segundo o autor, estes agricultores fazem uma série de ajustes em seus procedimentos para uma situação de seca. Se a chuva vem tardia ou pára inexplicavelmente, o primeiro plantio de sorgo pode falhar. Assim, a área é replantada várias vezes para possibilitar maior garantia de segurança na germinação, ou até o agricultor não ter mais qualquer semente para plantar. Em cada replantio, um diferente *mix* de sementes pode ser experimentado para melhor ajustamento dos recursos disponíveis em relação às diferentes circunstâncias (Watts *Apud* Richards, 1995).

Pesquisadores (Sinclair & Walker, 1999; Toledo, 1992), notadamente aqueles envolvidos em identificar, explicar e promover os termos dos “Sistemas de Conhecimentos Indígenas”, demonstram uma apreensão bastante particular de casos deste tipo. Em especial, os pesquisadores em *Farming Systems* (Scoones, I. & Thompson, J., 1994; Pinheiro, S. L.G., 2000) imaginam estar, neste ponto, em uma base bem familiar. Nos termos de Richards (1995), “eles tendem a tratar cada um desses padrões de plantios resultantes como um *design* predeterminado”. Com efeito, segundo o autor, é como se cada agricultor tivesse dito ‘este ano, para minimizar os riscos da seca eu plantarei mais sorgo, mais milho e mais mandioca’. Porém, assevera Richards (1995) “isto é confundir intenção e resultado, entender mal o que tem acontecido. O consórcio de plantios – a demonstração de um *mix* de cultivos no mesmo campo – não é um design, mas um resultado. É uma *performance* concluída”.

Na condição de performance o evento só pode ser interpretado ou compreendido a partir da reconstrução da sequência de evento no tempo e no espaço, pois cada consórcio é um registro histórico do que tem acontecido a um

determinado agricultor em um pedaço específico de terra, em um específico ano (Richards, 1995). O que quer dizer, afirma o autor, que isto “não é resultado de um prévio corpo (*corpus*) de ‘conhecimento técnico indígena’, no qual agricultores figurariam como variações de uma teoria local da complementaridade ecológica entre espécies vegetais”. Nesta perspectiva, um pesquisador convencional em consórcio de plantas, ao estudar o caso dos agricultores de Katsina descrito por Watts (1983 Apud Richards, 1995), estaria olhando a questão de modo, no mínimo, distorcida. Para Richards (1995), eles olhariam para “a *lógica combinatória* no consórcio de plantas que, na realidade do agricultor Katsiniano, é um *ajustamento seqüencial* para condições imprevisíveis”. Assim, conclui o autor “para melhor pensar consórcio de plantas neste contexto, precisamos distinguir *plano de performance*”³³.

Na figura 1 pode-se perceber um exemplo prático de como algumas teorias do conhecimento indígena, por não reconhecer a perspectiva performática, manifestam uma assunção deste conhecimento essencialmente como plano, no caso ilustrado, bastante questionável de um agricultor trabalhando e “aplicando” um tipo de “conhecimento ecológico nativo” (Toledo, 1990).

³³ Richards (1995) ressalta que, justamente, é no fazer a distinção entre *plano* e *performance* que o pesquisador convencional em agricultura tem maior dificuldade, uma vez que a pesquisa convencional cronicamente não tem mostrado competência no reconhecimento e abordagem da perspectiva performática na agricultura. Segundo o autor, estas dificuldades teriam razões, sobretudo, metodológicas, pois os experimentos de pesquisa científica agrícola convencional “são conduzidos sob controle experimental, no qual a realidade de tempo e espaço fica ‘congelada’ para permitir replicação e comparação”, fazendo com que possam ser “descritos como ‘fora do tempo’ e ‘fora do espaço’”. Por contraste, a perspectiva performática “somente se torna aparente no tempo e no espaço- quando, de fato, o cultivo é uma *performance*, não um ensaio” (Richards, 1995)

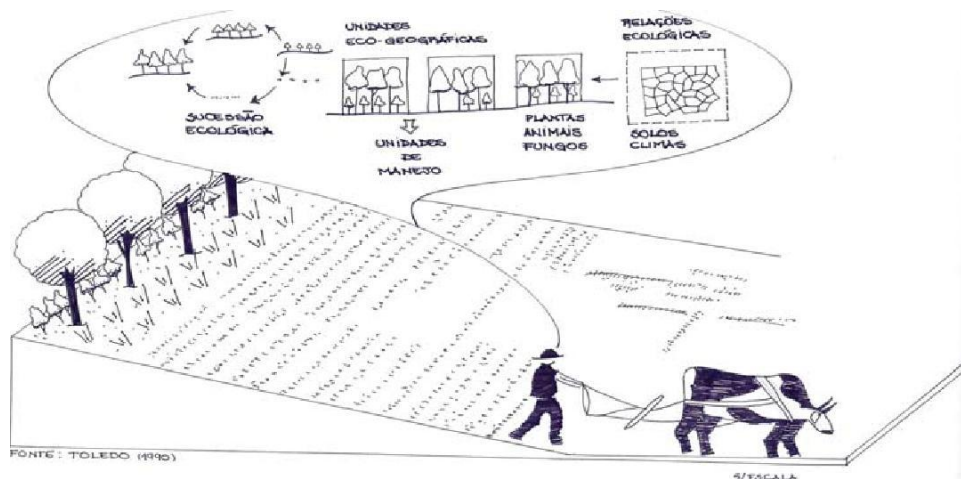


Figura 1- Agricultor “aplicando” conhecimento enquanto trabalha

A perspectiva performática, portanto, permite compreender o conhecimento não mais como produto da especulação humana de como o mundo é ou deve vir a ser (um plano) operado por uma mente separada do corpo, que pensa o mundo independentemente do corpo que vive e experimenta o mundo. O conhecimento passa a ser compreendido como resultado da *experiência* realizada por um ser indivisível (de corpo e mente) na dinâmica dos movimentos que realiza no mundo (por isso, a importância tanto do “tempo” como do “espaço”). A *experiência*, como categoria, vem se configurar, de acordo com Dilthey (*Apud* Turner 1987), em “um multifacetado sistema [o sistema perceptual], dependente da interação e interpretação de cognição, afeto e volição”.

Embora o acesso a um conhecimento performático evoque a ação e o engajamento prático do pesquisador na ação cotidiana do nativo, alguns autores (Overing 2000; Moore, 1999; Csordas, 1999; Passes 2000; Mason 2000; Riviére 2000) permitem um reencontro com a abordagem explicativa a partir da transformação de seus princípios com a incorporação da emoção e do sensível na análise científica, livrando a possibilidade explicativa do preconceito imposto no ocidente ao pensamento em geral, “baseado no princípio kantiano de que o

pensamento somente se desenvolve livrando-se dos grilhões de suas próprias condições subjetivas” (Douglas, 1976)³⁴.

Desta forma, ao incorporar as emoções no entendimento da prática agrícola e social em geral, estamos deslocando ou desmistificando os paradigmas preponderantes que modelam explicações científicas racionalistas e utilitaristas, dos quais se destaca o *paradigma da escassez* (Viveiros de Castro, 1999)³⁵.

Neste ponto, a antropologia tem sido considerada a disciplina que pode aportar o espaço para novas e pertinentes reflexões pós-racionalistas (Latour, 1994). O estudo do modo de vida de outros grupos sociais tem permitido a descoberta de formas de como não ocidentais podem oferecer ou proporcionar modelos alternativos para o entendimento.

Joanna Overing e Alan Passes, no livro *Antropologia do Amor e do Ódio* (Overing & Passes, 2000), apresentam as sociedades ameríndias amazônicas como possibilidade crítica crucial ao enfrentamento das chamadas “grandes narrativas” do pensamento moderno. Estas sociedades têm proporcionado, como fonte de maior estranhamento ao pesquisador ocidental, o fato de que na vida social ameríndia se observa, conforme Clastres (1988), uma inexorável rejeição do “sociológico” (como definido pela teoria ocidental) para demonstrar um desejo, acima de tudo, por “um alto grau de conforto emocional na vida diária” (Overing & Passes, 2000). Uma característica distintiva destes povos, segundo os autores, é a de “*conjugar pensamento e vida sensual*”.

³⁴ A redescoberta da explicação também se torna possível devido à afirmação fundamental da fenomenologia de que a vida é constituída no engajamento e que, portanto, o ambiente é constituído na vida, não no pensamento. A possibilidade de pensar surge espontânea, uma vez que se vê livre de uma carga ontológica, pois nesta perspectiva “só podemos pensar no mundo porque vivemos nele” (Ingold, 1994). Isto quer dizer, qualquer pensamento ou teoria do que os nativos conhecem deve ter, como princípio, o contexto da experiência, notadamente a experiência etnográfica de convivência prática e dialógica com eles.

³⁵ O paradigma da escassez está orientado por um pressuposto ocidental pelo qual a ação humana dependeria, acima de tudo, de uma “metafísica naturalista da escassez”, de escopo materialista e utilitarista (Viveiros de Castro, 1999). Segundo Sahlin (1996 *Apud* Viveiro de Castro, 1999) a escassez define o que vem a ser um tema-chave da cosmologia ocidental, “com profundas raízes religiosas”. A abordagem analítica que não reconhece estes pressupostos como base ideológica da perspectiva ocidental, tende a reproduzir uma sorte de teorias funcionalistas que, no limite, parece colocar o nativo a pensar ‘com a cabeça do cientista’.

O engajamento do pesquisador no pensamento e na prática moral ameríndia pode permitir a superação do dualismo da teoria social do ocidente e, conforme argumentam Overing & Passes (2000), de um inerente preconceito de sua teoria política, social e moral, a qual separa um dominante “domínio do público” (o espaço “frio” e racional das relações sociais, o qual é normativado através de contratos e leis) do contingente “domínio do doméstico” (o espaço “quente” e afetivo dos relacionamentos pessoais e familiares centrados nas práticas, cuidado e convívio cotidiano)³⁶.

Neste ponto, por razões meramente analíticas, pode-se incorporar na discussão uma distinção bastante corrente nos estudos comparativos de sociedades ameríndias, entre sociedades cujas preponderâncias seriam contrastadas entre “sistema moral centrado na *virtude*” e “sistema moral centrado no *direito*”. Assim, segundo os autores, a partir do estudo etnográfico dos povos ameríndios da Amazônia, emerge, em especial, “uma ‘ética centrada na virtude’, primeiramente centrada na qualidade da ‘boa vida’, a qual é engendrada através de práticas artísticas e expressivas e em habilidades (*skills*) práticas pelas quais se interagem pessoalmente e intimamente na vida cotidiana”. Em outras palavras, para estas pessoas a vida social é marcada mais pela ênfase sobre o informal e o íntimo, do que sobre a regra e a obediência.

Por outro lado, argumentam Overing & Passes (2000), grande parte da teoria social moderna (incluindo a da antropologia) é derivada, predominantemente de “um mesmo modelo racionalista, formalista [tecnicista] e jurídico originada de uma visão de sociedade ‘centrada no direito’”

A incorporação da emoção e do sensível ao entendimento da prática social nativa, expressa como virtude, habilidade e prazer (no que se faz), vai

³⁶ A antropóloga Marilyn Strathern (Strathern, 1996) observa que as idéias ocidentais de ordem social, a força coletiva da sociedade centralizada no estatuto do Estado moderno, vêm a coincidir com o poderoso domínio público de matiz masculina, tal como um domínio familiar de um “associal” (e amoral, nesta lógica) espaço doméstico que é relegado às mulheres, e suas atividades, baseadas “biologicamente” (como o cuidado com crianças). A superação da separação dualista entre *domínio público* de *domínio doméstico* suscita, portanto, um esforço de “feminilização” da teoria social e do entendimento das práticas sociais. Segundo a autora, um esforço que a compreensão da filosofia social ameríndia pode em muito contribuir.

conformar o que Richards (1995) denomina “*fatores performáticos*” da prática social. O autor, baseado em sua etnografia da etnia Mende de Serra Leoa (África) constata a importância dos *fatores performáticos* na agricultura Mende (baseada no cultivo de arroz de várzea), inclusive do ponto de vista da produção. Nesta região as intervenções das agências de desenvolvimento estão estruturadas para encorajar agricultores ao cultivo de variedades melhoradas através do melhoramento genético de arroz, mas, nos termos do autor, “estes esforços têm tido bastante insucessos”. A produtividade de variedades melhoradas, observa Richards (1995), raramente ultrapassa em mais de 10 a 20 por cento em relação às variedades locais. Por outro lado, o autor constata que o principal fator que determina o sucesso (ou fracasso) agrícola destas pessoas é o acesso tempestivo ou oportuno ao trabalho, especialmente na habilidade (“*skills*”) de grupos de trabalhos cooperativos durante a etapa do plantio. A tempestividade (“*timing*”) é um fator importante porque nesta região há uma “janela” limitada de oportunidade para o plantio no momento mais promissor para a cultura (*Idem*).

O agricultor Mende, para assegurar o serviço tempestivo de grupos de trabalho, argumenta o autor, tem que desenvolver uma gama de habilidades (“*skills*”) sociais e demonstrar sensibilidade e perspicácia, por exemplo, para oferecer comidas do agrado das pessoas, bem como emolumentos, tais como álcool e cigarros (entre outros) que julgar pertinentes e que venham a aprimorar sua habilidade comunicativa e social para a formação destes grupos cooperativos.

Desta forma, o que se pode concluir deste exemplo é que estas habilidades sociais performáticas vêm estruturar a produção da agricultura Mende dentro de uma base experiencial, que inclui cognição, sentimento e senso prático. O que quer dizer que, se o pesquisador (ou o agente de desenvolvimento) não reconhecer o lugar destes *fatores performáticos* na agricultura Mende, quando da tentativa de se fazer entender com estas pessoas, no mínimo, estará sendo anacrônico (ou inconsistente). A razão disto estaria no fato de que, para estas pessoas (bem como, em diferentes medidas, para todos os seres humanos), a agricultura se define performaticamente dentro de um campo social mais amplo ao qual não produz nenhum sentido ao dissociá-la.

Neste sentido, como afirma Richards (1995), “agricultura como uma performance é parte de uma mais ampla performance da vida social”. Um exemplo excepcional disto é oferecido pelo agrônomo e antropólogo belga P. de Schlippe, que, numa abordagem pioneira, realizou um estudo sobre a performance na agricultura africana, especialmente entre os Azande do sul do Sudão (de Schlippe, 1956). Neste estudo, de Schlippe mostrou aspectos acerca da vida agrícola totalmente estranhos à pesquisa agrônômica da época, enfatizando o contexto dos tipos de riscos que a abordagem científica convencional engendrava para a performance agrícola. De Schlippe buscou compreender um tipo de “feitiço” que os agricultores Azande preparavam, uma mistura de ervas que escondiam em segredo e que tinha como objetivo afastar o risco do ataque de ladrões. Um procedimento, a princípio, de pouca respeitabilidade científica, mas que, segundo o autor, conformava uma teoria indígena como um tipo de “psicoterapia” ou um “estímulo confidencial”, considerada por estas pessoas como um conhecimento novo e útil, “senão como algo humorístico e leve que contribui para a prática cotidiana, diminuindo a ansiedade e a tensão nervosa”.

Neste caso, o risco da abordagem convencional da questão é de alimentar o preconceito (marcando as relações sociais) através da convicção, as vezes implícita, de que estas pessoas estão equivocadas ao não se basearem nos princípios racionalistas ocidentais de causa e efeito³⁷.

Uma extensa literatura antropológica sobre etnologia ameríndia têm concordado (Overing & Passes, 2000; Overing, 1999, Passes, 2000, Viveiros de

³⁷ Durkheim (1961 *Apud* Douglas, 1966) havia chegado à semelhante conclusão em relação as cerimônias de chuva realizadas pelos Dinkas (etnia que habita o sul do Sudão) na aridez da primavera. O observador ocidental menos criterioso pode (facilmente) interpretar que estes nativos acreditam no efeito destas cerimônias para “fazer chover” pelo motivo dissimulado que elas são realizadas próximas da época normal do reinício natural das chuvas ou então por defenderem uma teoria primitivista mágica de que os rituais criam e controlam a experiência- modificando a natureza (*Idem*). Todavia, segundo o autor, para uma correta apreciação do espírito no qual os Dinkas realizam suas cerimônias, é importante constatar que os Dinkas sabem bem que as estações das chuvas esta chegando quando da realização do ritual. Suas ações, no entanto, buscam conjugar o ritmo natural em termos morais “e não meramente tenta coagi-lo em conformidade com os desejos humanos”. O objetivo do ritual, mais precisamente, seria afirmar o presente como princípio da criação e recriação do que está por vir, um esforço performático de atenção e concentração para as práticas vindouras. O ritual, no caso, visa à transformação da pessoa, não da “natureza” (Douglas, 1966).

Castro *et al*, 1993; entre outros), a partir das evidências etnográficas do discurso social ameríndio, com a tese de que estas pessoas não somente consideram que as capacidades cognitivas e afetivas são a um só tempo encorpadas (“*embodied*”) na integridade (corpo e mente) do sujeito, mas também que, para eles, “a aptidão para viver uma existência moral ou social exige que não haja a separação absoluta entre sentimento e pensamento, corpo e mente” (Overing & Passes, 2000).

Passes (2000) demonstra esta apreensão ao estudar a dimensão oral e de socialidade (convivial e afetiva) do trabalho dos ameríndios amazônicos, da etnia Pa’ikwené com o cultivo e com transformação da mandioca (*Manihot sculenta* Crantz). Para estes povos, um princípio de sua produção “econômica” parece ser o de que o trabalho deve ser uma atividade grupal e, como tal agradável, realizador e recreacional (*Idem*). O que quer dizer que, para eles, nos termos do autor, “a socialidade é um componente vital do processo produtivo”. Assim, segundo o autor, “‘trabalho’ e ‘vida social’ não são considerados como modos mutuamente exclusivos e distintos de comportamento, como freqüentemente parece ser para nós (ocidentais). (...) Para os Pa’ikwené a própria sociedade vai sendo produzida ao mesmo tempo e performaticamente, *no e através do* processo de trabalho”. Em outras palavras, o trabalho agrícola dos Pa’ikwené não está num compartimento social, mas é constitutivo da sociedade Pa’ikwené.

Passes (2000), ao reconhecer a perspectiva performática do trabalho dos Pa’ikwené com a mandioca, busca interpretar e compreender melhor as “razões” da resiliência das formas “tradicionais” de produção e processamento da mandioca frente às possibilidades de mudança (a partir da intensificação nas últimas décadas das interações com a sociedade tecnológica envolvente). Segundo o autor, o modo Pa’ikwené de trabalho com a mandioca permanece e se transforma positivamente por estar investido de um poder “simbólico” e emocional, tanto ou maior do que material. Nele, argumenta o autor, ‘fala’ e ‘trabalho’ são aspectos integrais e gerativos de um preciso estado de convivialidade e socialidade geral expressada [performaticamente] através do processo de trabalho tanto de cultivo como de processamento da mandioca”. Em outras palavras, “para

eles, trabalho é como um jogo, como uma *performance*, aparentemente ao acaso, mas de fato, *uma bem integrada coreografia*” (Passes, 2000. Grifo meu). Em suma, segundo a descrição e a interpretação do autor, para os Pa’ikwené o trabalho mostra-se frutífero tanto emocionalmente e socialmente como materialmente, na produção física de mandioca. Por isso, sua importância cultural e de resiliência aos (estritos) apelos racionalistas do mercado e da tecnologia.

3.3 PERFORMANCE AGRÍCOLA E PERFORMANCE MUSICAL: ANALOGIAS PRÁTICAS

A perspectiva teórica da performance vem a constituir novos olhares sobre as práticas sociais. Desta forma, surge a questão: como se pode entender os problemas e a realidade da pesquisa agrícola e da prática dos agentes técnicos de desenvolvimento a partir da perceptiva crítica da teoria da performance? Richards (1995), traduzindo este esforço de entendimento, propõe uma analogia básica entre *performance agrícola* e *performance musical*. Segundo o autor, a performance musical oferece potencialmente um ponto de partida neste esforço compreensivo, não somente “por causa do papel integral que a performance agrícola representa em muitas sociedades”, mas também por provocar e permitir “algumas analogias interessantes sobre observação, análise e performance”.

Neste sentido, Richards (1995) sugere “um paralelo entre a análise de um crítico musical em um concerto de música ocidental e a de pesquisadores agrícolas”. Desta comparação, entretanto, emerge de partida um diferencial e um estranhamento fundamental, qual seja, “artistas de concerto (músicos) são, no mínimo, de igual poder e padrão social do que os analistas musicais” (*Idem*). Assim, argumenta o autor:

“a conexão entre ‘pesquisa’ e ‘performance’ [neste caso], está normalmente aberta à negociação entre iguais: alguns *performers* [aqueles que realizam a performance] consideram as análises úteis e interessantes; outros são abertamente céticos em relação às possibilidades da musicologia contribuir para o sucesso como *performers*. Os céticos são responsáveis pela tensão subsumida à questão de que não precisa necessariamente entender da física do violino (por exemplo) para tocar bem o instrumento” (Richards, 1995).

Já, no caso dos pesquisadores agrícolas (em especial os da agricultura familiar, camponesa ou indígena), segundo o autor, “os *performers* [os agricultores] são todos de baixo *status* e de pouca influência social”. O que significa que alguns deles podem também ser céticos sobre o potencial de ajuda da pesquisa, mas normalmente “têm pouco escopo para vociferar tal ceticismo”, pois “pesquisadores agrícolas são indivíduos poderosos, que através das confidências que fazem aos agricultores de que, se ouvissem seus conselhos, poderiam desempenhar melhor seu ofício, torna-se difícil questionar (Richards, 1995). Em suma, fica estabelecida uma discrepância de poder entre pesquisadores agrícolas e agricultores, que vai, sobremaneira, implicar em problemas de comunicação entre as partes (fonte de preconceitos, dissimulações, mistérios, insatisfações, entre outras), afetando o resultado da relação e, possivelmente, a própria performance. Por outro lado, argumenta Richards (1995), a abordagem “analítica” dos musicólogos tenderia a ser mais circunspecta e menos convicta de que seus *insights* são relevantes para a solução dos problemas da performance.

Robert Chambers (Chambers, 1983) tem dirigido também uma atenção especial para a questão das discrepâncias de poder entre agricultores e pesquisadores (ou extensionistas rurais), realizando, na ordem prática, uma série de proposições no sentido de uma inversão consciente deste estado, a partir de indicativos metodológicos no sentido de que o pesquisador busque assumir o “ponto de vista” do agricultor, incluindo uma grande ênfase na experimentação dentro da propriedade familiar (“*on farm*”) e a realização participativa de experiências com os agricultores.

Apesar de não discordar dos méritos de uma teoria de participação e de contextualização da pesquisa agrícola, Richards (1995) questiona os limites desta abordagem, argumentando que um tipo de reversão de papéis e de experimentação em ‘tempo real’, embora úteis, “não são por si só suficientes”. Neste sentido, um programa de pesquisa e de “extensão” rural precisaria, segundo as idéias do autor, além do tempo real, auferir também uma assunção de um tipo de “espaço real”, o que não se limita ao espaço físico (como uma abordagem

positivista ou naturalística poderia sugerir), mas também no espaço cosmológico e cultural que constitui o “ambiente” vivido (em seu sentido pleno). Em outras palavras, para o autor, um programa de pesquisa necessita capturar o *senso* do modo pelo qual as atividades agrícolas estão embebidas no contexto social, com sua própria lógica cultural.

Neste ponto, no reconhecimento de que se está tratando de um sistema perceptual culturalmente expressivo, enfim, de que a análise se encontra sob os auspícios de uma performance, é que coloca o musicólogo em um campo de questionamentos que lhe parece familiar, ou seja, para o contexto artístico musical, a perspectiva performática mostra-se implícita ou tomada como inerente. Por sua vez, na pesquisa agrícola e na lógica das intervenções técnicas da agricultura sustentam-se pressupostos construcionistas, cujo diferencial com o caso do concerto musical poderia ser melhor expressado através do contraste de influências de diferentes postulados ontológicos, como foi visto a partir de Ingold (1994), entre “ontologia da construção” e “ontologia da habitação”, esta traduzida por Richards (1995) como “ontologia da performance”.

A música, como expressão, aparece, na perspectiva da performance, como o contraponto metafórico à metáfora lingüística do discurso (ou texto) pelo qual as interpretações construcionistas do conhecimento são compreendidas. A música, como metáfora viva da “ontologia da performance”, permite uma analogia precisa da performance agrícola humana justamente porque projeta no campo prático da pesquisa agrícola os princípios ontológicos que possibilitam o aprofundamento da compreensão da agricultura como performance.

No entanto, isto não impede que a música possa ser interpretada dentro de uma perspectiva construcionista. A questão é que, dada à percepção do músico e o inegável exercício de criatividade na produção e reprodução musical, esta perspectiva isolada parece um tanto implausível (ou limitada). Por exemplo, a aplicação de uma abordagem meramente construcionista para a música implica em vê-la exclusivamente como um esquema, um plano, no caso, uma partitura. De fato, argumenta Richards (1996), o músico estuda as notas e as pratica para

minimizar os erros. Ele planeja na cabeça e na prática como reproduzir a melodia em entradas disciplinadas e precisas.

Todavia, a música torna-se realidade de fato na performance do concerto musical. Neste, muito do que era plano se esvai (*Idem*). Nos termos do autor, “em face da realidade da audiência, das contingências de um instrumento temperamental, [da interação comunicativa com outros músicos] ou de alguma incerteza acústica no ambiente, o plano de antes, de repente, manifesta-se de modo diferente”. Conforme Richards (1996), um bom músico necessita de habilidades (“*skills*”) adicionais do tipo: como dominar os nervos, como evitar o pânico, como acobertar erros, entre outros. Ninguém, mesmo talentoso, toca perfeitamente todo o tempo. A capacidade de improvisação e de manter-se “funcionando” (evitando uma completa disrupção) são sempre importantes habilidades musicais (tanto na criação como na reprodução da música), portanto difícil de definir ou ensinar (*Idem*)³⁸.

No entanto, pode-se questionar: isto não seria periférico ou complementar ao mais importante, o plano (a partitura)? A resposta, segundo a teoria fenomenologista da performance, é *não*, uma vez que surge bastante implausível uma compreensão de música como uma mera “decodificação” de partituras, assim como a da vida social como uma revelação de símbolos previamente e culturalmente construídos. Se a vida fosse principalmente uma reprodução mecânica de um condicionamento inicial, genético ou cultural, conforme a perspectiva construcionista define, *como o mundo poderia ser um lugar surpreendente e interessante?* O mesmo paralelo crítico pode ser feito com a música. Por esta razão, “Nietzsche pensava a música tal qual uma comovente expressão de vida a qual nos ajuda a nos reconciliarmos com a ausência de teleologia” (Richards, 1996). Nas palavras do autor,

³⁸ A perspectiva performática vem, portanto, a representar um esforço teórico crítico da modernidade que, pode-se dizer, é derivado, segundo Ellen (1996) “do temor de que o entusiasmo na filosofia da autoconstrução humana nos faça falhar no entendimento justamente de *improvisação*”.

“...o propósito de um pedaço de música não é chegar ao fim! A vida se movimenta a partir de onde nós próprios nos encontramos, de onde aprendemos o compasso. (..) Para muitas pessoas , talvez na maioria do tempo, ‘decodificar’ planos é uma fonte de idéias implausível e de pouca utilidade para saberem para aonde devem mover-se em seguida, e de como podem fazer tais movimentos (uma dificuldade semelhante a de tentar fornecer um livro-texto que ensina como andar de bicicleta ou empinar uma pipa, por exemplo)”.

Segundo Ellen (1996), o mesmo se pode dizer da vida social, em especial da vida social cotidiana e real, passando a ser vista, portanto, sempre como provisória e contingente (relacional e agentiva). A vida social vem a ser um tipo de “*work-in-progress*”³⁹, nunca completada e, portanto, em última instância, não construída” (*Idem*). Por outro lado, o enfoque no esquema cultural, como um tipo de “partitura” para a ação, coloca em relevo algo do qual, como passado que é, não poderia mais ser assim, pois não passa de uma conquista do indivíduo ou grupo social, já inscrito pela experiência no seu próprio corpo e potencial, um enfoque cuja implicação, como já foi dito, promove no cerne da epistemologia construcionista a confusão básica entre “intenção” e “resultado”.

Neste sentido, a apreensão de cultura e de conhecimento social como performáticos vem a deslocar o foco da regularidade para a *improvisação*⁴⁰. Segundo Richards (1996), a ênfase na música sugere um olhar mais apurado para os erros e para os imponderáveis do devir (em todas as dimensões da vida social). Os erros e imponderáveis, tal como no exemplo das contingências da experiência musical na execução de um concerto, estão no centro da performance, em momentos dos quais todo músico reconhece e procura ganhar a habilidade

³⁹ Expressão inglesa, mal traduzida ao português como “trabalho em andamento”.

⁴⁰ Pode-se observar então uma nova apreensão do que vem a ser “cultura”, deslocada de sua noção clássica como um esquema social prévio, abstrato e mental, que informa a ação do sujeito para “cultura como o próprio processo criativo através do qual as pessoas continuamente incorporam e transformam novos e estranhos elementos” (Overing, 2000). Segundo Taks & Foladori (2002) cultura passa a ser “um processo e não um produto”, ou seja, torna-se sinônimo de *performance cultural*.

emocional e prática para *dar conta* deles, mesmo quando a performance está errada ou tomou um rumo novo⁴¹.

A ênfase a partir da perspectiva da performance na capacidade de improvisação do agente no mundo permite reconhecer pressupostos interpretativos (preconceitos) do pesquisador agrícola em campo que influi, muitas vezes inconscientemente, na natureza da relação que o mesmo vai estabelecer com o grupo social a ser estudado. Segundo Richards (1995), “*outsiders* tendem a subvalorizar a capacidade dos agricultores resistirem às dificuldades, bem como de tratarem o modo pelo qual eles tentam supera-las, como estratégias de “conseguir a qualquer jeito” (“*muddling through*”) e não como a realização de habilidades (“*skills*”) performáticas”. Este tipo de abordagem sobre o que os outros fazem conforma um julgamento da ação pela negativa (do tipo: fazem assim porque *não* têm as condições para fazer diferente, porque *falta* algo, por *não* saberem, assim por diante) bastante limitada (e arrogante) para compreender a motivação prática dos outros.

Outro reflexo da teoria construcionista arraigada na abordagem convencional da pesquisa agrícola e extensão rural diz respeito à tendência de seus objetivos estarem restritos a um pressuposto de perfeição técnica como condição básica para o bom desempenho agrícola. A analogia ao campo musical favorece, neste ponto em especial, uma importante alusão. A perfeição técnica, argumenta Richards (1995), “não é garantia que a performance será bem sucedida em comover a imaginação de uma audiência. Ao contrário, performances tecnicamente imperfeitas são às vezes grandes performances” (*Idem*). O objetivo oculto, às vezes, está na aquisição de habilidades de transformação, potencial de inovação e de modificação sistemática de planos frente aos infortúnios ou no surgimento de novas possibilidades (técnicas, afetivas, ideacionais, entre outras).

⁴¹ Do mesmo modo como ocorre na vida social cotidiana, na qual a performance se expressa transformativamente na dinâmica de novas e surpreendentes relações, na superação dos erros e na improvisação diante do imponderável. Assim se compreende que é na instabilidade e na contingencialidade do momento que a ação se realiza, como um misto de desejo, cognição e intuição (corpo e mente), proporcionando a aventura real de todo agente no mundo (através da criação e recriação de habilidades (*skills*) performáticas da experiência prática).

Por fim, faz-se necessário reafirmar que a abordagem da teoria da performance aplicada à agricultura, assim como na música, não significa que esta (como aquela) não possam também conformar também um genuíno conhecimento intelectual. O que a partitura representa na música, na agricultura pode ser representado por um tipo de “tradição” intelectual ou um esquema técnico específico que o agricultor adota e confia. O que passa a ser importante na análise é a compreensão do lugar deste tipo de conhecimento no contexto da experiência prática cotidiana. A ênfase então passa a ser em “técnicas” não meramente intelectuais, mas inscritas na experiência prática que o agente (agricultor ou músico), de corpo e mente indissociados, traduz no senso e na ação prática que realiza, mesmo que algumas delas possam depender, como no exemplo dos Azande (de Schilippe, 1956), de “artifícios” rituais de um tipo de “auto-ajuda” ou de conselhos de psicólogos (Richards, 1995).

3.4 CONCLUINDO: COMO A CRÍTICA E A PERSPECTIVA PRÁTICA DA PERFORMANCE PODEM CONTRIBUIR PARA A PESQUISA CIENTÍFICA EM “CONHECIMENTO INDÍGENA”?

Trata-se de uma grande polaridade anunciada. Os atuais protagonistas de um “antropologia fenomenológica” (especialmente Ingold, 1994, 1996, 2000; Richards, 1985, 1995, 1996, 2000; Ellen, 1996; Passes, 2000, Jackson, 1989) vêm conduzindo o que vem a ser um contraponto as bases ontológicas do projeto científico positivista, através de questionamentos sistemáticos das origens e da “natureza” do conhecimento humano. Neste sentido, preconizam uma via alternativa da ciência a partir da demonstração crítica de que a maioria das atuais pesquisas com “conhecimento indígena” são portadoras de um paradigma intelectualista que resulta na representação do conhecimento nativo como “conhecimento técnico indígena”. Este tipo de conhecimento, segundo esta perspectiva, são abstratos demais e promotores de uma idéia de “independência epistêmica” do conhecimento, o qual tem gerado estranheza e um fundamental sentido contra-sensual para as pessoas e grupos sociais que estão sendo estudados.

Porém, para além da crítica, são propositores de um programa teórico e metodológico para a pesquisa científica em conhecimento indígena enfocando as dimensões práticas e performativas do conhecimento, a partir da ênfase nas experiências corporais sensíveis e na expansão metodológica da “observação participante” (colocando em evidência o potencial interdisciplinar da antropologia para a pesquisa social em geral). Ocorre, neste ponto, um deslocamento dos objetivos da pesquisa científica de um questionável conhecimento “puro” para buscar subsumi-lo de modo mais consoante com os entendimentos locais (para assim incrementar o potencial de valor e uso da agência científica).

Overing (2000) traduz esta nova perspectiva para a pesquisa científica nos termos de “descolonizar os sujeitos humanos que estudamos”⁴². Uma “descolonização” indígena orienta, sobretudo, a permiti-los e a compreendê-los na sua condição íntegra de *agência* (uma autonomia). No processo de estender a capacidade de agência aos nativos, entretanto, o pesquisador perde uma presumida prerrogativa de estar lidando com uma realidade social, uma vez que, como afirma Bourdieu (1989), “a ‘realidade social’ de que falam os objetivistas também é objeto de percepção”.

Por outro lado, Giddens (1979) interpreta a contingência relacional que constitui a pesquisa científica clássica, para quem da agência, através da confluência de “poder” e “estrutura”. O *poder* do cientista se estabelece na herança, mesmo que residual, do evolucionismo hierárquico das bases culturais do ocidente, onde a própria instituição científica é dada na estrutura social como uma das macroestruturas da ordem estatal. A *estrutura*, tomada então pela convicção de sua “objetividade sem sujeito”, fica persuadida a ser verdade através do exercício daquilo que Bourdieu (1989) designa de “efeito de teoria” (segundo o autor, *Theorien*, em grego quer dizer “ver”), ou seja, a capacidade de “impor uma visão das divisões”. Desta forma, o que Ison (2002- comunicação verbal)

⁴² A autora argumenta que, historicamente as intervenções científicas e desenvolvimentistas tem provocado danos sistemáticos à perspectiva dos “outros”, através de uma arrogante proclamação de inteligência para si expressada na aplicação aos “outros” de um “supremo” esquema mental ocidental. O resultado desta perspectiva colonialista manifesta-se na forma, em efeito, de um “monólogo ocidental” em que o outro é visto como o mesmo.

considera o grande problema da humanidade, “séculos e séculos de teorização opressora”, pode ser interpretado como pura coação estrutural, uma visão clássica ocidental de “raiz imperialista” (Overing, 2000) de que a estrutura precede a ação⁴³.

Neste sentido, Giddens (1979) coloca o problema da lógica científica ocidental, justamente na ênfase hierárquica dada por esta ao poder e à estrutura, negligenciando a agência humana. Esta tendência manifesta-se no escopo clássico (histórico, sociológico ou econômico) da análise e da interpretação de um evento ou condição social, normalmente concentrado às estruturas macroscópicas na qual tempo e agência são negligenciadas, excluídas ou consideradas irrelevantes na ordem de uma dinâmica histórica, guiada pela grande “mão oculta” do mercado ou do grande indivíduo estatal (Richards, 1995).

A contrapartida fenomenológica ocorre através da perspectiva da performance, o foco no agente social e em como os agentes alcançam seus resultados. Nesta perspectiva, embora não se discorde que poder e estrutura têm grande influência no que pode ser realizado, a ênfase é dada no fato de que ação, em efeito, não ocorre de modo algum sem os agentes, pois são eles que efetivamente agem. A vida social, vista na perspectiva de uma hábil performance de agentes sociais da vida real cotidiana, ou seja, a partir de uma visão que permite compreender que a vida social não é simplesmente corrigida por observadores externos ou cientistas. Segundo Richards (1995), “os *outsiders* podem ser capazes de reconstruir metas, introduzir conceitos, *mas não são eles que fazem a ação*” (grifo meu). Tanto os *outsiders* não fazem como não podem informar (nem traduzir) plenamente esta ação, pois, segundo a perspectiva fenomenológica, muito do que constitui a ação, como foi visto, não tem afinidade à linguagem, pois são constituintes da percepção experiencial, inscritas não só na mente, mas também nos corpos dos próprios agentes que realizam a performance social.

⁴³ Observam-se neste ponto as origens filosóficas e conceituais da idéia de “independência epistêmica” do conhecimento, tornada assim a condição necessária para que possa ser *estrutura*.

Deste modo, e a partir destas observações, o debate entre os pólos positivista e fenomenologista tem como tendência ser suplantado pelo compromisso consciente da pesquisa científica “descolonialista”, que não se sustenta em planos para uma arrogante e impositiva engenharia social, mas, sobretudo, no aprofundamento compreensivo do mundo da performance, nas formas de garantir e de aprimorar a capacidade performática que dados agentes e grupos realizam em circunstâncias (normalmente) bem difíceis (Richards, 1995).

Neste ponto, surge a questão: como pensar o papel do pesquisador agrícola ou agente de desenvolvimento diante da percepção de agricultores indígenas como agentes performáticos? Uma resposta, um tanto óbvia, sugere que estes agentes externos na ação (seja de pesquisa ou desenvolvimento) promovam importantes implicações práticas para as próprias pessoas que estudam ajudando-as a realizar melhor sua performance agrícola e social. No entanto, no estágio em que se encontra esta relação, conforme Overing (2000), uma primeira aproximação com a experiência analítica na perspectiva agentiva da performance poderia ser pautada no reconhecimento ético dos danos comuns da intervenção técnica convencional para a vida performática dos agricultores (para que, de fato, se possa ser mais “cuidadoso” nas relações humanas que se estabelecem). Nos termos da metáfora musical, isto significa apreender os riscos de como o “ritmo” da prática e da intervenção técnico-científica pode alterar ou provocar “ruídos” na performance “melódica” que os nativos conformam nas suas experiências e práticas agrícolas⁴⁴.

A tendência do contexto de pesquisa na centralização dos recursos, a preferência por explicações universais e a crença na ciência como o “*cutting edge*” da transformação tecnológica têm trazido problema para o contexto da agricultura indígena (Richards, 1985). O pressuposto científico de estar tratando de uma realidade agrícola absoluta mostra-se incompatível com a assunção, muito comum

⁴⁴ Estas implicações à performance nativa, por exemplo, podem ser deduzidas do fato, constatado por Richards (1985), de que a inventividade e adaptação ecológica da agricultura indígena demonstram ser, na maioria das vezes, “mais vigorosas aonde agências externas têm interferido menos”.

para o caso de agricultores familiares ou indígenas, da agricultura percebida indissociavelmente do campo mais geral da performance social. Segundo Richards (1995), “pequenos agricultores têm pouco escopo para isolar seus cultivos de outros aspectos da existência”. Tratar de fato agricultura como um componente dentro do amplo campo da ação social, argumenta o autor, “é levar a sério que esta vem a ser uma performance de *experts* agentes, e que, como tal, não é corrigível por *outsiders*”.

A perspectiva performática coloca o pesquisador nos auspícios de uma teoria da prática onde, sobretudo, se busca a evocação da ordem prática para superar a primazia teórica⁴⁵. Uma interessante possibilidade metodológica com experiência científica compatível aos princípios fenomenológicos da agricultura como performance diz respeito aos métodos etnográficos, notadamente a “observação participante” (Malinowski, 1978), especialmente por seu caráter experimental e de convívio em colaboração informal e implícita com o grupo social que estuda (sentindo e vivendo, de certa forma, as performances expressivas que realizam). A observação participante, como princípio da ação científica mostra-se empática ao senso de que primeiro e, acima de tudo, a ação de pesquisa deve se constituir “em um meio de adquirir habilidades práticas e sociais sem qualquer assunção a priori sobre sua significância, causa ou função” (Jackson, 1989). Desta forma, antropólogos e pesquisadores em geral que buscam abdicar do hábito ocidental de uso de modelos lineares de comunicação (baseado exclusivamente na linguagem e apreensão intelectual da realidade) para compreender o tempo e o espaço da corporalidade e da práxis devem contemplar mais amplamente o método da intensiva observação participante, segundo Jackson (1989), “uma estratégia metodológica, sem motivo ulterior ou particular aspiração literária, de se colocar no lugar de outras pessoas: *habitando seu mundo*”.

⁴⁵ A consciência dos riscos práticos da abstração teórica, segundo Overing (1999), começa por “reconhecer que os construtos teóricos ocidentais, são, em certa medida, *locais* e, portanto, certamente relevante no ocidente. Derivados da experiência e história ocidental são apenas parcialmente ou muito pouco aplicáveis às histórias e experiências de outros povos”.

A análise performática do social projeta, no entanto, uma perspectiva renovada para a experiência etnográfica de observação participante, pois dispensa a necessidade de confirmação lingüística da experiência de campo (na forma de representações descritivas), para focar a experiência na forma de modo de conhecimento por excelência. Assim, o resultado do conhecimento adquirido pelo pesquisador pode melhor ser explicitado, como já foi dito, não no explicar a realidade, mas no evocá-la. Para Richards (1995), o desafio passa a ser o de demonstrar (mais do que traduzir) “a necessidade, acima de tudo, de assegurar o senso de visão e propósito através dos quais, grupos sociais retêm sua capacidade para agir de maneira criativa e coesiva”. Esta percepção de objetivos do conhecimento científico sugere, sobretudo, a transformação da prática de pesquisa em “conhecimento indígena”, especialmente no hábito de subsumi-los (e enquadrá-los) à teorias ocidentais implícitas. Para este esforço, Wagner (1991 *Apud* Overing, 2000) sugere que pesquisadores performáticos devem tornar-se um pouco como “poetas do ‘aqui e agora’”, do cotidiano, do imprevisível e do improvisional, permitindo surpreender-se na medida em que, progressivamente se liberta do ceticismo frio e asséptico do cientista “modelo cartesiano”. Neste sentido, o que se quer apreender na pesquisa é o *conhecimento das tradições performáticas indígenas* ou do *conhecimento performático* que realizam, em vez do abstrato (e suposto) “conhecimento técnico indígena”. O que define o projeto, argumenta Moore (1999), é a situacionalidade (da performance), não mais a essencialidade (da estrutura).

Neste sentido, a procura por uma “teoria da prática” que seja adequada à performance agrícola indígena passa a ser um complemento essencial para uma pesquisa agrícola aplicada. Para Overing & Passes (2000), o que sustenta este propósito prático é o desejo e o entendimento da importância de interagir e conversar com pessoas indígenas, “e não pairar sobre eles como um analista neutro”.

4. O AGROECOSSISTEMA TERENA COMO UM CONJUNTO DE PERFORMANCES (NO TEMPO E NO ESPAÇO)

Este capítulo tem como objetivo a realização de uma abordagem da realidade da agricultura Terena da aldeia Limão Verde de Aquidauana (Mato Grosso do Sul) analisada a partir da perspectiva teórica da performance (Richards, 1995). Nesta abordagem serão considerados os aspectos metodológicos acerca da concepção contextual de pesquisa e também a trajetória histórica deste grupo social indígena. No final espera-se estabelecer um referencial alternativo para a compreensão da agricultura Terena e da ação agrícola dos Terena.

4.1 ASPECTOS METODOLÓGICOS

A implementação metodológica de uma pesquisa sobre a dimensão performática das práticas agrícolas indígenas exige um esforço de relativização dos dados estruturais para enfocar a capacidade de agência ou de performance dos atores sociais. Embora paradoxal, estes dados não são dispensados, pois os mesmos provêm bases analíticas e elementos importantes à ampliação dos horizontes para além daqueles que trabalham com “comunidade”, ou seja, deve cumprir um requisito literário para seus objetivos científicos mais gerais (no contexto de um trabalho acadêmico).

A “desnaturalização” (no sentido de superar uma transcendente objetividade) da *estrutura* ocorre como resultado da própria perspectiva epistemológica emanada da teoria, no modo de perceber o contexto que estuda. O que passa a interessar na definição prática da pesquisa é a forma de interpretar estes “dados” no contexto das relações que se estabelece com os seus “sujeitos”, através de um particular percepção da natureza do conhecimento que, de certa forma, se almeja apreender. A questão é afirmar, como pressuposto para uma perspectiva teórica fenomenológica, que o que se considera como “dado”, na realidade, sempre constitui uma perspectiva relacional e sua apropriação

descritiva ocorre como possibilidade meramente analítica e referencial, que deve ser relativizada na ordem prática e contextual. A estrutura tomada, portanto dependente do contexto e deslocada do centro da pesquisa para que possa se tratar com maior atenção às ações através das quais as estruturas sociais são criadas e entendidas.

No entanto, neste ponto, o conceito “contexto” merece ser apreciado. Na medida que o conhecimento almejado pela pesquisa deve emergir da interação social possível entre pesquisador e indígenas, o contexto não pode ser simplesmente (como na sua acepção convencional) a soma total dos elementos presentes no tempo que emerge. Assim, contextos não são dados, a priori, antes de uma relação ou evento iniciar. Contextos são posições interpretativas que os participantes constituem e estabelecem no curso de uma interação (Briggs, 1986). Neste sentido, percebe-se que os chamados “dados” não são compatíveis ao sentido pleno do uso “contextual” da pesquisa.

A entrevista, por exemplo, como instrumento metodológico importante de conhecimento, sugere, portanto, uma problematização. Na acepção convencional, as respostas dos entrevistados tendem a ser transformadas em “dados”, obscurecendo o problema da natureza contextual e dialógica de todo discurso (incluindo a própria entrevista). A expressão prática deste problema ocorre no sentido de que tanto perguntas como respostas de uma entrevista estão mediadas por um sentido de dizer ao “outro”, portanto, deslocadas de seu contexto relacional e espontâneo, e que, além de se transformar em um tipo de “contexto de constrangimento” tende a cristalizar ideologias e posições diacríticas de interesses de cada parte. Em outras palavras, a entrevista por configurar normalmente um momento especial, destacado do fluxo das conversações familiares e informais do cotidiano, provoca inexoravelmente uma mudança de padrões comunicativos familiares para modos mais formais, alterando a maneira com que os participantes interagem (Briggs, 1996). O problema, no ponto de vista dos princípios da pesquisa sobre conhecimento performático, ocorre porque este formalismo

concorre de modo oposto a sua *criatividade*, no fluxo normal da performance cotidiana⁴⁶.

Tais contingências suscitam a crítica do potencial da entrevista (ao menos na concepção convencional) como metodologia de trabalho de campo, sugerindo sua relativização (e apreciação sob outros termos).

Desta forma, com o objetivo de priorizar a participação e o convívio como base para a observação do cotidiano da agricultura Terena de modo mais próximo à sua normalidade, à abordagem feita se abdicou do uso de recursos usuais para registrar o discurso nativo, como aparelho gravador e, bem como, do registro escrito dos dizeres nativos na frente das pessoas e concomitante ao processo conversacional. Partiu-se do princípio de que estes procedimentos de registros comprometem à normalidade do fluxo conversacional e da espontaneidade da ação e comportamento. Em contrapartida, cabe ressaltar, há uma redução substancial das oportunidades de “colher” depoimentos nativos na forma de expressões “literais”. Os depoimentos registrados nesta pesquisa ficam restritos assim às afirmações que sintetizam a apreensão dos Terena ao temas tratados e registradas na memória do pesquisador, tomados como limite para a ênfase na observação da ação e da performance agrícola nativa.

Na perspectiva crítica da performance, a análise suplanta o que é dito na linguagem falada para focar também o modo de performance. A ênfase, para além da entrevista, está na observação das performances comunicativas de um contexto de uma conversação local, no sentido de perceber como seus

⁴⁶ O contraponto à performance deve-se também à razão de que as questões da entrevista não significam as mesmas coisas entre diferentes “comunidades de fala” (do entrevistador e do entrevistado), mesmo se “precisamente” traduzido (Briggs, 1996). Acrescenta-se ainda o fato da entrevista normalmente veicular interesses de conhecimento e de curiosidades do universo do pesquisador e de, convenientemente a este, tender à reprodução de suas próprias normas comunicativas (e pressupostos ontológicos) a seus consultantes, perfazendo normalmente uma condição que Briggs (1996) denomina de *hegemonia comunicativa*. As implicações desta podem ser compreendidas tanto no âmbito comunicacional (mal-entendidos) como no âmbito político (iniquidades), pois, nos termos do autor, “a hegemonia comunicativa constitui uma forma sutil e persistente de *colonialismo científico*”.

participantes expressam e fornecem cada qual um conjunto de sinais, tal como elementos situacionais, relevante para o entendimento do que se diz (em um sentido mais amplo). Neste sentido, o estudo estende-se aos aspectos expressivos, gestuais, emotivos e volitivos de uma conversação, assim como na consideração da prosódia e da “etnopoética” nativa (Teldock, 1983). A conversação (e de certa forma a entrevista), portanto, concebida numa visão de um processo comunicativo auspicioso e situado no contexto performático mais amplo da ação social na qual é revelado.

Neste sentido, na perspectiva de promover condições de coviviabilidade do pesquisador com os grupos sociais os quais estuda, fundamental para assunção da dimensão performática da vida social (expressadas nas mais diversas formas de ação social, e entre elas, a agricultura), que a antropologia, como foi dito, pode contribuir no sentido do reconhecimento das contingências de um encontro interétnico, interexperiencial ou interagetivo.

A pertinência da metodologia antropológica da “observação participante” a coloca como condição precípua para uma perspectiva relacional e contextual de pesquisa. A “observação participante”, embora largamente debatida e aprimorada no curso das transformações e das diversidades que a disciplina enseja, mantém intactos os princípios de interação social preconizados por Malinowski (1979 [1920]). No contexto da perspectiva contextual e relativizante, básica para uma efetiva observação participante, subjaz uma postura em certa medida refratária a especulação sobre a forma de “sistemas conceituais” nativos, sob o risco de incorrer em “riscos de etnocentrismo” através de julgamentos precipitados. Segundo Geertz (1989) no estudo cultural ou na etnografia há uma:

“necessidade de a teoria conservar -se mais próxima do terreno do que parece ser o caso em ciências capazes de se abandonarem a uma abstração imaginativa. Somente pequenos vôos de raciocínio tendem a ser efetivos em antropologia; vôos mais longos tendem a se perder em sonhos lógicos, em embrutecimentos acadêmicos com simetria formal”.

Assim, a etnografia da performance cultural, através da observação participante, vêm a reafirmar com veemência estes postulados de primazia prática sobre a teoria. A teoria cultural compreendida no contexto de uma tendência a “prender” as pessoas e os grupos sociais dentro de “esquemas conceituais”. Pelo contrário, argumenta Richards (1995), “uma performance flexível exige opções para manter-se aberta”.

Neste sentido pode-se interpretar que a observação participante, por sua ênfase nos cuidados frente aos “riscos etnocêntricos”, na prudência interética e, sobretudo, na tolerância apresenta as bases metodológicas fundamentais para a compreensão de que conhecimento cultural dos “outros” remete, sobretudo, à aprendizagem científica das *habilidades performáticas* das práticas sociais. Segundo Bloch (1998) a sua importância deve-se, principalmente, ao fato que a observação participante

“...nos faz aprender os procedimentos pelos quais as pessoas aprendem, bem como permite confirmar, pela observação, se estamos aprendendo adequadamente e melhorando nossa capacidade de dar conta, no campo em que as tarefas diárias são realizadas, *tão rápido quanto nossos informantes*”.

Desta forma, a ênfase na expressão criativa e prática (da abordagem na performance social), por ocasião do surgimento de um determinado problema, orienta a um tipo de *subespecificação* deste problema, ou então, no mínimo, reservar alguns aspectos de seu caso para ser compreendido “no dia em que as coisas mudam” (Richards, 1995). Em outras palavras, em vez de sucumbir ao esforço de identificar problemas e arregimentar os instrumentos técnicos disponíveis para a sua solução *exógena*, o que se quer é apreender as bases humanas de criatividade e habilidades para a solução *endógena* destes problemas. Tal postura sugere a supressão, ao menos como caráter hegemônico, da lógica intervencionista dos sistemas técnicos ou de diagnóstico (ou julgamento) de um conhecimento de *experts*, normalmente alheios ao contexto performático da vida social onde um problema pode representar, nos termos de Viveiros de Castro

(1999) “uma contingência histórica entre inúmeras que as pessoas já passaram e que, certamente, ainda passarão”⁴⁷.

4.1.1 PESQUISA NA ALDEIA

Era sabido que a metodologia de pesquisa dependia de uma base relacional desde o início, ou seja, caso não fosse estabelecida de partida as condições mínimas de aceitação pela “comunidade” a pesquisa estaria comprometida.

A proposta de discussão sobre a realização da pesquisa foi feita diretamente para o cacique da aldeia Limão Verde, Sr. Josué Martins. Este marcou a data em que fosse possível a presença das demais “autoridades” da aldeia, quais sejam, além do cacique, o chefe de posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Presidente da Associação dos Amigos da Aldeia Limão Verde. Na reunião estes manifestaram a preocupação e os cuidados no que diz respeito aos critérios do grupo para a permissão de pesquisas acadêmicas na área. Alegaram que, mesmo com aprovação da Funai pelo atendimento aos critérios da instituição, não significa necessariamente o interesse e admissão do pesquisador pela comunidade. A razão principal aludida para a necessidade de uma avaliação interna para permissão de pesquisa foi, segundo eles, o pouco “retorno” das pesquisas acadêmicas até então realizadas na comunidade.

No entanto, em momento algum foram fechadas as possibilidades de diálogo, apenas a “negociação” teve que de certa forma adaptar-se ao “ritmo” e o “compasso” da tomada de decisões do grupo. Neste processo o que parecia estar em jogo era a avaliação, pelas lideranças, dos riscos “políticos” desta admissão para a base de confiança dos demais “patrícios” no trabalho de “liderança” Terena.

⁴⁷ É sempre importante registrar que isto não significa, como se diz, lançá-los a própria sorte. No permitir-se a sensatez do reconhecimento experiencial destas pessoas e da capacidade improvisional que constituem na realização prática cotidiana pode-se, pelo contrário, permitir ao pesquisador as premissas comunicativas básicas para uma interlocução viável e concreta com os nativos, inclusive possibilitando o constituição de relações positivas para a própria ação destes agentes sociais.

O ritmo e o compasso pareciam estabelecer os parâmetros “performáticos” para um processo de confiança entre as partes e de definição das bases normativas para o trabalho de pesquisa afim de que este fosse considerada pertinente e segura. Neste sentido, a proposta de uma pesquisa pautada na observação não ostensiva e na convivência cotidiana, sem maiores intervenções, parece ter contribuído positivamente à sua permissão. Todavia, o propósito de conhecer os modos práticos da agricultura Terena foi, paradoxalmente, considerado abstrato demais frente às demandas concretas da comunidade, especialmente se considerada a tensão daqueles que defendem um recrudescimento das posições grupais, portanto que pautam por normas de uma política de relacionamento mais pragmáticas com a sociedade envolvente.

Alguns aspectos, neste ponto-de-vista, foram fundamentais para a decisão favorável à realização da pesquisa. Em primeiro lugar através dos compromissos estabelecidos de retorno e discussão dos resultados da pesquisa, segundo exigência e restrição local, aos acadêmicos de origem Terena e lideranças da comunidade. Em segundo lugar, à impressão positiva da proposta da pesquisa ser realizada com a presença cotidiana não só do pesquisador na comunidade, mas de sua família (esposa e filho), concordando com a idéia de uma base dialógica e relacional mais ampla (e menos ostensiva) para a pesquisa.

O trabalho de campo propriamente dito teve início na manhã do dia 02/04/2004 e estendeu-se até a tarde do dia 30/04/2004. Levando em conta que pelo Censo IBGE (2000) a população da Limão Verde é de 1.456 habitantes e, segundo informação verbal do cacique Josué Martins, esta população define 265 áreas de roça (unidades de produção). A amostragem de trabalho foi de 28 unidades de produção. Todavia, esta especificação representava uma delimitação apenas parcial, pois as observações pressupunham em geral acompanhar as dinâmicas locais e gerais de relacionamento e trabalho.

Assim, foi estabelecido uma base temática referencial, uma espécie de “ajuda-memória” (questões orientadoras arroladas em anexo) para chamar a atenção do pesquisador para alguns aspectos passíveis de serem observados, embora não necessariamente em uma linha pré-estabelecida, afim de preservar, em primeiro plano, o fundamento da observação e da dialogicidade. A preocupação de garantir um caráter fluído às questões pré-concebidas deve-se à inerente contradição e contraprodução destas ao esforço de assumir, nos marcos teóricos de Briggs (1996), uma perspectiva o mais efetivamente contextual.

Cabe ressaltar, no entanto, os limites de uma apreensão da performance social dos Terena da aldeia Limão Verde em relativamente curto período de convívio e observação. O que quer dizer que o que está proposto nesta pesquisa não é a realização de uma etnografia Terena, mas uma introdução à performance agrícola dos Terena a partir de uma perspectiva metodológica etnográfica. Em outras palavras, o que se buscou, a guisa da teoria da agricultura como performance social, conforme Richards (1995), foi realizar uma apreensão introdutória da prática agrícola Terena nos contornos mais gerais de sua performance, especialmente se considerado o limite temporal deste trabalho.

Neste sentido, dado a necessidade de organizar conceitualmente os “dados”, a abordagem teórica da pesquisa teve como enfoque (e limite) os conceitos de “*capacidades improvisacionais*” e “*fatores performáticos*”, segundo proposto por Richards (1995).

Através da perspectiva conceitual de “*fatores performáticos*” se procurou perceber elementos da constituição social e emocional associadas as práticas agrícolas e seus processos de transformação histórica.

Através da perspectiva das “*capacidades improvisacionais*” se procurou uma interpretação, a partir da percepção das experiências agrícolas locais como

performances sociais, de expressas e específicas habilidades para a criativa solução dos problemas cotidianos e contextuais associados às relações que os Terena, como cultura “viva”, permanentemente (re)constituem.

4.2 A ALDEIA LIMÃO VERDE: ASPECTOS SOCIOAMBIENTAIS

A aldeia Limão Verde contempla uma área de 4.086 hectares, localizada a nordeste da sede urbana municipal do município de Aquidauana, Estado de Mato Grosso do Sul (distante a 150 Km da Capital- por via rodoviária).

As figuras 02 e 03 apresentam a localização da aldeia Limão verde, respectivamente, em relação as divisões político-administrativas do Estado de Mato Grosso do Sul (MS) e em relação as demais aldeias e reservas indígenas da etnia Terena e das diversas etnias que habitam o território de MS.

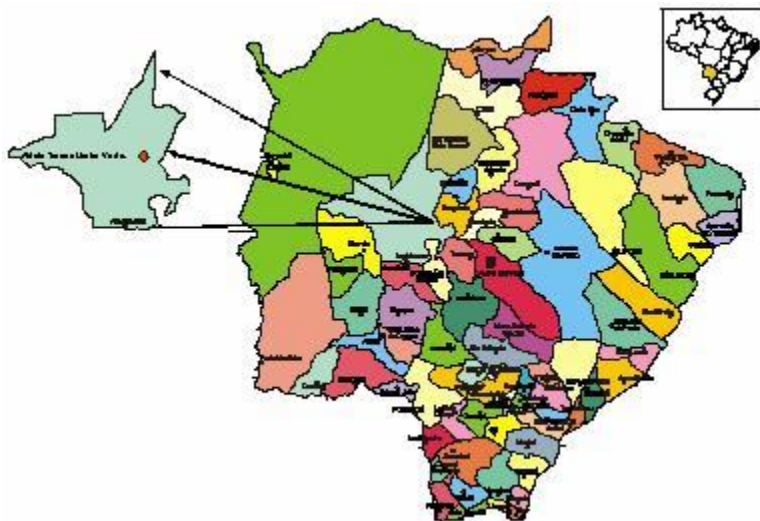


Figura 2 – Município de Aquidauana- localização da Aldeia Terena Limão Verde.

Na Limão Verde, segundo o censo do IBGE (2000), vivem 1.456 pessoas, representando aproximadamente 8,8% dos indígenas da etnia Terena que

habitam o Estado de Mato Grosso do Sul, os quais, segundo pode-se constatar na Tabela 01, somam 16.465 pessoas⁴⁸.

Tabela 01- Aldeias Terena em Mato Grosso do Sul

n.	Município	Área indígena	População	Área (ha)
01	Anastácio	Aldeinha	236	5
02	Aquidauana	Limão Verde	1.456	4.086
03	Aquidauana	Taunay e Ipegue	4.601	6.461
04	Dois irmãos do Buriti/ Sidrolândia*	Buriti	1.783	2.090
05	Dourados**	Dourados	2.104	3.539
06	Miranda	Cachoeirinha	2.612	2.568
07	Miranda	Lalima	1.137	3.000
08	Miranda	Pilad Rebuá	1.391	208
09	Nioaque	Nioaque	1.076	3.029
10	Rochedo***	Água Limpa	69	-
	Total		16.465	

⁴⁸ Além do Mato Grosso do Sul, também há registro de aldeias Terena no Estado de São Paulo (Aldeia Icatu e Aldeia Aribá).

Fonte: Resina (2003)

* Parte da Área Indígena pertence ao Município de Dois Irmãos do Buriti e parte à Sidrolândia. **Na Área Indígena de Dourados convivem ainda as etnias Guarani e Kaiowá.

*** Esta Área Indígena encontra-se em processo de identificação oficial.

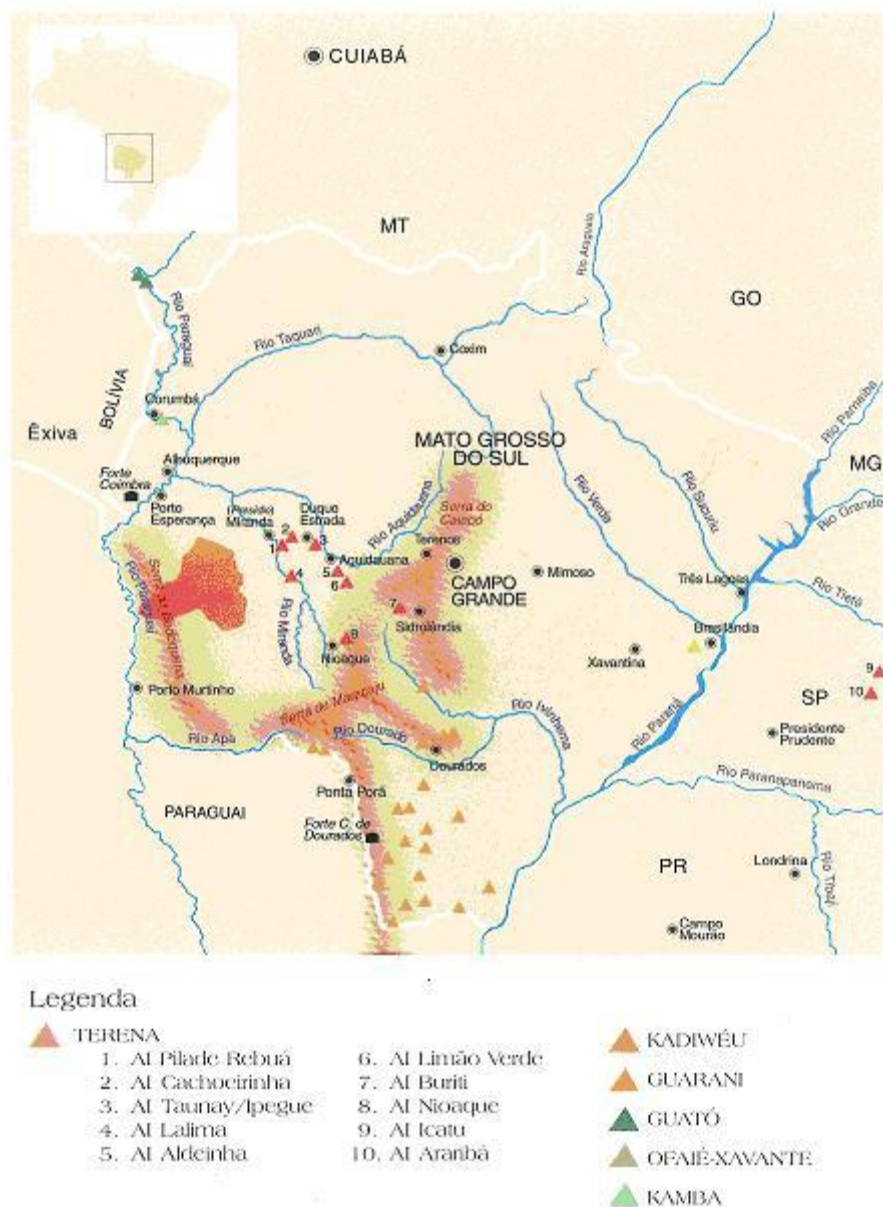


Figura 3- Distribuição geográfica das Aldeias Terena em relação às demais etnias.

FONTE: Bittencourt & Ladeira (2000).

O Tipo de solo predominante no território da aldeia Limão Verde é o Argissolo Vermelho-amarelo (antigo Podzólico Vermelho-amarelo). O clima é Úmido a Semi-Úmido com precipitações pluviométricas oscilando entre 1.500 a 1.750 mm. Há um déficit hídrico médio de 400 mm ao ano, concentrado em 5 meses (Estado de Mato Grosso do Sul, 1990).

A paisagem natural da aldeia Limão Verde é constituída por *campos de vazante*, *matas* e *cerrado*. Um dos fatores condicionantes da fisionomia da vegetação natural da aldeia é o da dinâmica de acumulação de água no solo. O excesso de água no solo propicia a formação de uma vegetação de fisionomia campestre (campos de vazante), enquanto as áreas que acumulam menos água propiciam a formação de uma mata. As áreas onde não ocorre acúmulo de água são características de cerrado. Dentro desta dinâmica, pode-se dizer que uma área hoje com mata pode ter sido uma vazante, provavelmente em decorrência da acumulação de solo oriunda do cerrado.

Desta forma, a mata (*Hoí* em Terena), formada a partir de áreas de vazante, cujas características primordiais ensejam plantas adaptadas ao lençol superficial originárias de uma estrutura onde o dossel superior (estrato arbóreo mais alto da vegetação) é formado (levando em conta plantas de interesse econômico e social Terena) pela ximbua (*Enterolobium sp.*), o angico (*Anadenantera sp.*), os ipês (*Tabebuia sp.*), entre outras. Em um segundo estrato encontram-se guatambu (*Aspidosperma sp.*), cedro (*Cedrella sp.*), cajá (*Spondias sp.*). No estrato mais baixo encontra-se com abundância o bacuri (*Attalea phalerata*) que recobre quase toda a área não ocupada por árvores. Há ainda uma profusão de plantas rasteiras, muitas delas utilizadas pelos Terena para fins medicinais. Normalmente, devido aos solos mais férteis, as áreas escolhidas pelos Terena para fazer as “roças” são concentradas em terras de matas.

No cerrado (*Meeu* em Terena) encontram-se árvores de grande porte como o pequi (*Cariocar brasiliensis*), o jatobá (*Himeneia sp.*), a aroeira

(*Miracrodruon urundeva*) e a palmeira buriti (*Mauritia sp*) e plantas de menor porte como o timbó (*Megonia sp*) e um emaranhado de cipós onde predomina uma espécie de valor medicinal reconhecido, o cipó mil-homens (*Aristolochia sp*). Ocorrem também plantas frutíferas silvestres como o araçá (*Psidium sp*) e a guavira (*Campomanesia sp*) muito importantes para os Terena.

4.3 OS TERENA DA LIMÃO VERDE: TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS

Os estudos “clássicos” dos *Terena*, Altenfelder Silva (1949) e Cardoso de Oliveira (1968) remetem claramente às características sócio-culturais que engloba esta etnia, a partir de um evento que faz parte da história política nacional – a Guerra do Paraguai (1865-1870) – que vem marcar profundamente as transformações no *ethos* deste povo⁴⁹.

A fim de visualizar didaticamente cinco séculos de história *Terena* e destacar a constituição e situação atual da *Terra Indígena Limão Verde* adotar-se-á três momentos que podem ser percorridos numa espécie de linha do tempo (Figura 4).

⁴⁹ A Guerra do Paraguai (1865-1870) envolveu além do Brasil e do Paraguai, os países Argentina e Uruguai. Envolveu também os escravos de origem africanos e vários povos indígenas que habitavam a região próxima ao Rio Paraguai, inclusive os Terena e seus aliados Guaicuru.

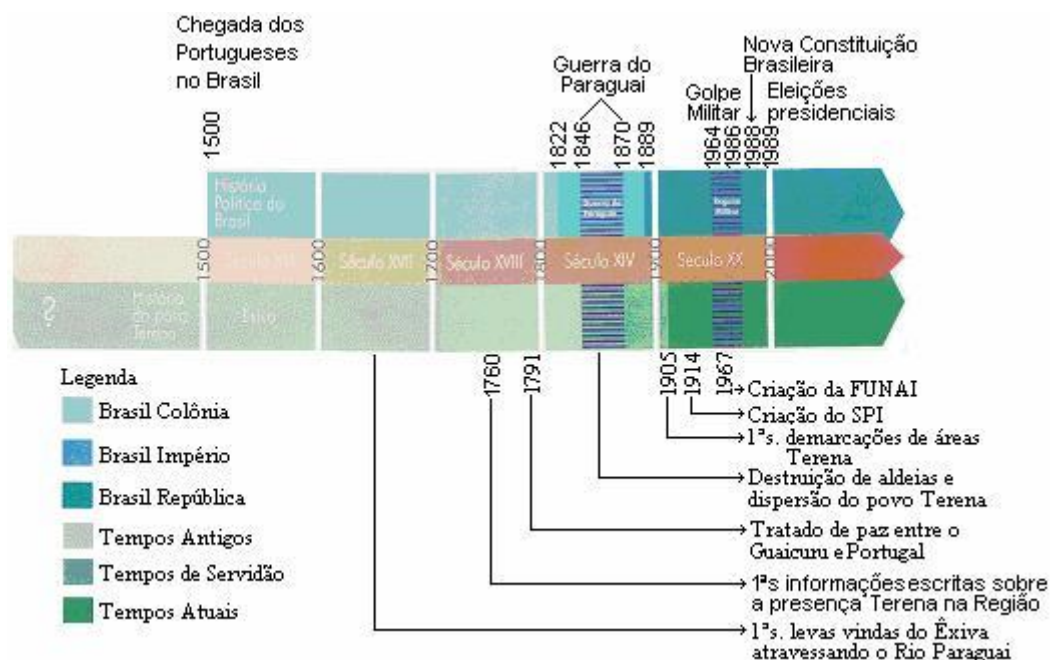


Figura 4: Linha do tempo da história nacional e Terena.

Fonte: Bittencourt & Ladeira, 2000.

O primeiro período (a) desde o século XVI ou seja de os primeiros contatos com o colonizador até o início do século XVIII, quando os pesquisadores ou cronistas tratam dos *Guaná-Txané* como um todo (povos de onde os Terena foram emanados ou originados); o segundo momento (b) ou século XVIII e XIX, quando os *Guaná* vieram para o Brasil e mais especificamente para o Pantanal Matogrossense⁵⁰ (os *Terena* chamam este momento de *saída do Êxiva* - região mítica de origem), é o momento em que ocorre a Guerra do Paraguai (1865-1870), alterando radicalmente as condições de vida indígena, período em que aparece pela primeira vez distinguidos os *Terena* nos relatos e em que se funda a aldeia Limão Verde; e o tempo derradeiro (c) compreendido desde o Pós-guerra do Paraguai passando pela instalação das reservas até os dias atuais quando há uma maior proximidade com a população branca ou com os *purutuyé* na língua *Terena*.

⁵⁰ O Pantanal Mato-grossense ou simplesmente Pantanal é a porção brasileira do *Chaco* e divide-se entre os Estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. O *Chaco* estende-se por setecentos mil quilômetros quadrados, abrangendo a Bolívia, Argentina, Paraguai e Brasil e é caracterizado por uma estação seca bem acentuada contrastando com a presença de lagos e pântanos de uma região alagadiça.

4.3.1- A NAÇÃO GUANÁ-TXANÉ: HISTÓRIAS DE AGRICULTURAS E ALIANÇAS ÉTNICAS

Descendentes da tradição cultural e lingüística *Aruaque* (tronco lingüístico que o idioma Guaná-Txané é tributário), os *Guaná-Txané* se distinguem entre si pelos subgrupos *Terena* (*Etelenoé*), *Echoaladi*, *Quiniquinau* (*Equiniquinau*) e *Laiana*⁵¹.

Numa síntese do que escreveram os cronistas do século XVI os principais atributos sociais dos *Guaná-Txané* ou simplesmente *Guaná* que ocupavam a Bacia do Paraguai encontram-se no cultivo de roças, no trabalho com cerâmica, e na formação de grandes aldeias onde se integravam pessoas etnicamente diferentes com status de *Chané-má* ou “gente aparentada”. Possuíam uma organização social dividida em duas metades endogâmicas. Na tradição cultural *Aruaque* a agricultura desempenha um papel principal na economia de subsistência. Segundo Azanha (2002), na sociedade tradicional a agricultura *Guaná-Txané* era admirada pela sua sofisticação, com a utilização até mesmo de uma espécie de arado (*warere-apêti*). Os demais atributos que se pode referir a este povo são: a abertura para o exterior, a estrutura social fortemente patrilinear e o “expansionismo”⁵².

De acordo com Susnik (1978) os *Guaná-Txané* são identificados no primeiro contato com os conquistadores, no auge das expedições *transchaquenhas* (século XVI)⁵³. Destes relatos alguns falam sobre as relações interétnicas onde por um lado numa espécie de simbiose, os *Guaná-Txané* trocavam visitas e prestavam tributos em colheitas e serviços aos *Mbayá-Guaycuru*.

⁵¹ Estes quatro subgrupos *Guaná* mencionados foram os que atravessaram o Rio Paraguai, passando para as suas margens orientais, outros subgrupos *Chané* ou *Txané* ocupou o oeste, ao longo dos Andes (Cardoso de Oliveira, 1976).

⁵² “Expansionismo” no sentido de “a tendência inerente a cultura *aruaque*, de se aperfeiçoar cada vez mais, por meio de empréstimo de culturas estranhas superiores a sua” (Schimdt, apud Azanha 2002).

⁵³ O termo “*transchaquenhas*” ou “*chaquenhas*” deste texto referem-se ao *Chaco*.

As relações destes povos indígenas com os membros das expedições foram caracteristicamente pacíficas, pois por muitas vezes seguiram viagem com os exploradores, prestando serviço como guias e fornecendo alimentos provenientes de suas aldeias em troca de implementos agrícolas e prata⁵⁴.

A conquista do *Chaco* prossegue pelo século XVII e as tentativas de povoação da região pelos europeus depreenderam batalhas com várias tribos (como exemplo as batalha com os *Paiaguá*) detonando um processo de movimentação dos povos indígenas e conduzindo a um decréscimo e até mesmo ao extermínio de muitas tribos *chaquenas*.

Numa outra visão da história, o domínio dos Aruaque sobre os diversos povos indígenas do *Chaco* deveu-se ao fato daqueles serem predominantemente agricultores, distintamente dos outros povos que se caracterizavam como caçadores e coletores. Sobre a base econômica agrícola organizaram socialmente sob grupos locais mais populosos e sobretudo expansionistas (Azanha, 2002). Embora estivesse configurado o cenário de conquistas, a migração dos *Guaná* (para as margens orientais do Rio Paraguai) nas duas últimas décadas do século XVIII deveu-se primordialmente à troca de serviços com os *Mbayá-Guaicuru* e segundo Azanha (2002) a dependência observada pelos cronistas era na verdade mútua (roça *versus* proteção guerreira) e gerou um particular sistema social na América do Sul.

Como expôs Cardoso de Oliveira (1968), os Aruaque mantiveram no novo território a forma tradicional de organização em metades e estratos sociais endógamos (procriação somente entre seus pares de estrato social), suas roças e

⁵⁴ “Em todos os lugares em que a literatura menciona a relação das tribos aruaques com os invasores europeus é frisada sua relação amistosa para com eles... e o motivo dessa harmonia com os invasores europeus está intimamente ligada aos motivos da expansão da cultura Aruaque. A fundação e manutenção da posição dominante perante outras tribos de modo algum podem ser tão bem alcançada como meio das vantagens oriundas de relações amigáveis com culturas mais elevadas. Característica é a maneira pela qual os Aruaque procuram se prevalecer de sua boa relação com os europeus em detrimento de outras tribos que visam subjugar” (Schmidt, apud Azanha 2002).

também a aliança com os *Mbayá-Guaycuru*. Esta relação intertribal perdurou por aproximadamente três séculos e forneceu aos *Guaná* a segurança que lhes permitiu o crescimento demográfico além do conhecimento em trabalhos de metal, mas sobretudo incorporar as noções de pastoreio.

A partir da segunda metade do século XVIII (entre 1760 e 1767), os grupos *Guaná* atravessaram o Rio Paraguai em ondas migratórias sucessivas (Cardoso de Oliveira, 1976). Os *Terena* (cerca de três mil índios) instalaram-se na região do Rio Miranda (MS) em fins do século XVIII e desde essa época mantinham contato mesmo que esporádicos apenas com missionários católicos. Nesta época a região era parcamente habitada por bandeirantes que buscavam metais preciosos.

Os espanhóis tinham sido os primeiros a chegar (queriam instalar fazendas de gado para efetivar a posse na região), depois vieram os portugueses (para garantir o domínio da região) que construíram vilas, trouxeram machados e facões (para plantar), introduziram igualmente alguns alimentos (cana-de-açúcar, manga e café) e seus animais (vacas, carneiros, cabritos, cachorros, galinhas e cavalos) (Bittencourt & Ladeira, 2000).

Os relatos dos cronistas da época referem às relações entre os brancos (*purutuyé*) e os sub-grupos *Guaná* como sendo pacífica e baseada na reciprocidade e respeito mútuos substituindo gradualmente a antiga aliança com os *Mbaya –Guaycuru*⁵⁵. Um dos fatores de fixação é a nova relação com os *purutuyé* (grupos de brasileiros) onde os *Guaná* tinham o papel de fornecer produtos alimentícios e alguns bens manufaturados como algodão, palhas e couro em troca conseguiam ferramentas e gado sem ter de ceder suas mulheres como ocorria na aliança *Mbayá- Guaycurú*. A escolha do local para o estabelecimento

⁵⁵ Em 1791 foi assinado um tratado entre os Guaicuru e a coroa portuguesa transformando-os em súditos da rainha de Portugal ao mesmo tempo em que estes asseguravam a proteção para a coroa, depois deste tratado a aliança com os *Guaná* começou a se enfraquecer e se ampliou o contato com a sociedade nacional, principalmente depois da independência do Brasil em 1822.

da aldeia *Guaná* levou em conta entre outras coisas as limitações e barreiras político-geográficas assim como a disponibilidade das matas com solos propícios para a formação de roças e áreas de caça, coleta e pesca.

Outro evento significativo para as populações indígenas foi o decreto ou a “Lei de Terras” de 1850 que determinou que as terras poderiam ser compradas e vendidas sem a aprovação do governo e não mais doadas às pessoas de confiança, esta mudança de valores tinha como finalidade forçar a colonização de mais terras, mas na prática acarretou a incorporação das terras dos índios ao rol de terras devolutas (que não possuem registro de propriedade) e o governo do Império criou neste mesmo momento no Brasil duas categorias de índios: “*índio bravo* (“selvagem”) ou *índio manso* (“civilizado”). De acordo com isso reconhecia-se as terras dos que ainda estavam dispostos a lutar ou expropriava-se a quem não mais as defendia.

Logo após veio a Guerra do Paraguai (1865-1870) envolvendo diretamente os *Terena* recrutados para lutar juntamente com os soldados brasileiros, e mais uma vez foi asseverada a dispersão de sua população: consumada a invasão da região pelos paraguaios praticamente todas as aldeias foram abandonadas.

4.3.2 O POVO TERENA E O CONTATO: MEMÓRIA E CONFLITOS

A fixação da população nacional na região centro-oeste se intensificou apenas depois do término da Guerra do Paraguai em 1870. A desmobilização das tropas produziu uma população itinerante que com o tempo se estabeleceu na região e intensificou o contato com os *Terena*. Ao aumentar substancialmente o número de fazendas de gado da região foram sendo nelas absorvidas a *força-de-trabalho* indígena. Na realidade os índios tornaram-se trabalhadores cativos destas propriedades desde que suas comunidades foram desagregadas e desorganizadas, quando não totalmente destruídas! Os poucos “índios livres” se mantiveram em pequenos núcleos nas redondezas das fazendas formadas.

Este período de constituição da nova sociedade regional é conhecido pelos *Terena* contemporâneos como o *tempo da servidão*: cambiaram-se as relações de bens e produtos pela *mão-de-obra* semi-escravizada e perderam (os índios) suas *bases territoriais tradicionais*. Com o apoio do Império deu-se o início da reorganização territorial na zona de conflito priorizando-se a terra para os novos ocupantes. O significado social e cultural da dispersão das aldeias *Terena* durante a guerra foi assim resumido por Azanha (2002):

“Antes do conflito, a sociedade *Terena* estava estruturada em estratos sociais hierarquizados e organizada espacialmente em aldeias redondas, habitadas por uma população numerosa; essa população produzia excedentes que por sua vez fundamentava uma relação de troca com uma rarefeita população neobrasileira. Este padrão socialmente sofisticado, se comparado ao conjunto das sociedades indígenas sul-americanas, só poderia vingar se assentado em uma base territorial ampla”.

Anteriormente, havia uma sociedade *tradicional* que foi sendo recomposta em meio a ajustes sociais e culturais. Cardoso de Oliveira (1968), registra que o fato de serem vistos como “bugres” pelos neo-brasileiros, marca a profunda ruptura entre estas duas sociedades étnicas que outrora baseavam suas relações em trocas harmônicas e dependências recíprocas.

O Século XX entrou com o governo republicano (desde 1889) protagonizando várias frentes de trabalho para o sul do Estado de Mato Grosso (atual Mato Grosso do Sul) que por sua vez incorporaram maciçamente os *Terena* em suas jornadas: a Comissão Rondon (1904), liderada pelo Marechal Cândido Rondon, que percorreu a região construindo as linhas telegráficas encontrou os pequenos núcleos de *Terena*, que empregaram-se igualmente na construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB-1914). Outros ainda permaneceram naquela época, como cativos nas estâncias ou como peões “livres”, embora estivessem presos por dívidas nos armazéns das fazendas⁵⁶. Os que não optaram

⁵⁶ Nas palavras de Rondon, no tempo de servidão “os *Terena* são comumente explorados pelos fazendeiros. É difícil encontrar um camarada *Terena* que não deva ao seu patrão os cabelos da cabeça...Nenhum “camarada de conta” poderá deixar o seu patrão sem que o novo senhor se

pelas Reservas foram sobretudo trabalhar nas cidades a elas adjacentes ou mesmo em Campo Grande (hoje capital).

As primeiras Reservas Indígenas que abrigam os *Terena* constam de 1904-1905, como consequência imediata das ações engendradas pelo Marechal Cândido Rondon. Afinal completam-se os distintos *modus vivendis* que por ora conformam e caracterizam os *Terena*: a *situação de reserva*, a *situação de fazenda* e/ou a *situação de cidade*⁵⁷. Contudo é necessário mencionar que em quaisquer das possibilidades, grande parte da população continuou (e continua) interagindo e mantendo contato entre si.

O *Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais* (SPI-LTN) de 1910 - criado pelo governo republicano e dirigido primeiramente por Rondon – visava implementar uma política para resolver os problemas (cada vez mais notórios) com os índios. Pensava-se em novas formas de relação que abrangesse na totalidade os diferentes grupos indígenas. A questão maior na época era estabelecer o direito dos índios ao seu território, decidindo-se pelas “reservas indígenas”, devidamente delimitadas e controladas por funcionários do governo e com lotes de terras sempre inferiores aos territórios anteriormente ocupados, pois segundo Rondon, “pacificados” não precisavam mais “correr de um lado para o outro” e educados saíam da condição de “índio bravo” para a de “trabalhadores nacionais” e para tanto deveriam ser “protegidos” e “assistidos” em suas doenças.

responsabilize. E, se tem ousadia de fugir, corre quase sempre o perigo de sofrer vexames, pancadas e não raras vezes a morte, em tudo figurando a polícia como co-participante em tais atentados” (Azanha, 2002).

⁵⁷ Nas três formas de acomodação podemos identificar que a *situação de reserva* (residência nas aldeias) propiciou minimamente o exercício da agricultura tradicional permitindo a subsistência “autônoma” através do trabalho em terras próprias; na *situação de fazenda* se passou de agricultor familiar para peão assalariado na lavoura ou na lida de gado; e na *situação de cidade* onde se transformam em empregados urbanos.

A demarcação de algumas áreas naquele momento possibilitou uma certa reestruturação da vida comunitária com o retorno de muitas famílias que estavam vivendo nas fazendas, marcando o final do *tempo de servidão* nas fazendas.

Tendo, portanto, Rondon como intermediário, alguns grupos *Terena* tiveram suas terras demarcadas, mas “a forma de organização do território, a organização do espaço das moradias, das plantações, das cerimônias e demais atividades não foi respeitada pelos administradores do SPI” (Bittencourt & Ladeira, 2000). Em pouco tempo, o “encarregado do posto” (leia-se branco) passou a interferir em praticamente todos os aspectos da vida *Terena*. Esta interferência, no âmbito da agricultura *Terena*, ocorreu de forma a conformar uma permanente coação para o abandono das práticas tradicionais (tidas como arcaicas pelos interventores).

No período da ditadura militar (1964-1985) encerram-se as atividades do SPI (com denúncias de corrupção e venda de terras), dando lugar à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967. Neste momento, dada a procura por trabalhadores para usinas de cana-de-açúcar, os chefes de posto passaram a cobrar uma taxa por cada índio contratado (o dinheiro era usado para a manutenção dos postos). Este tipo de empreitada temporal de trabalhadores indígenas é até hoje conhecido regionalmente como “*changa*”⁵⁸. A estrutura de poder iniciada pelo SPI e reproduzida posteriormente pela FUNAI reforça sobremaneira o papel das aldeias como celeiro de mão-de-obra para o mercado externo.

⁵⁸ Nos anos 80 o aumento da procura em “escala” da *mão-de-obra* para as usinas de cana concedeu ao “chefe do posto” a prerrogativa de cobrar uma taxa aos chamados “gatos” ou intermediários, por índio contratado. Este é um dos principais papéis desempenhado pelo núcleo de poder na reserva: além da cobrança, indicavam do mesmo modo os “cabeçantes”, encarregado das “turmas”, que tinha que ser necessariamente alfabetizados (eram os responsáveis pela distribuição de tarefas e de trazer dividendos políticos para o seu padrinho) mas sobretudo, tudo se dava dentro das relações de parentela. Hoje a “*changa*” se reveste como válvula de escape para a superpopulação nas aldeias, sobretudo para os jovens.

O Estado de Mato Grosso do Sul abriga a segunda maior população indígena do país, presença que se faz sentir para além de seu papel na economia regional mas sobretudo contribuindo com a história e a identidade do Estado. As mudanças decorrentes da colonização acarretaram mudanças significativas no sistema social indígena, estimulando alguns arranjos organizatórios capazes de manter uma coesão tribal constantemente ameaçada. A presença marcante dos *Terena* perpassa toda a história e o cotidiano sul-mato-grossense, vivendo atualmente em aldeias espalhadas nos municípios de Miranda, Aquidauana, Dourados, Sidrolândia, Dois Irmãos do Buriti e Nioaque.

4.3.3 IDENTIDADE E SITUAÇÃO ATUAL: DESTACA-SE A ALDEIA LIMÃO VERDE

A chegada dos primeiros índios na região do Limão Verde não possui registros detalhados ou uma data exata. Sabe-se, no entanto, que durante a Guerra do Paraguai (1865-1870), em busca de refúgio e terras apropriadas para a agricultura, muitos índios se deslocaram para as partes mais altas do pantanal. Os relatos orais falam do índio *Terena* Atale, conhecido por Manuel Lutuma Dias dentre os não indígenas, como fundador da aldeia Limão Verde. Com o fim da guerra os índios que antes ocupavam a região de Miranda permaneceram em locais caracterizados como “furnas” ou escarpas de morros da Serra de Maracaju (afim de proteção e definição geográfica e territorial), onde buscavam o alimento natural e utilizavam as planícies para o cultivo da terra.

Os conflitos com fazendeiros têm ocorrência desde o início do estabelecimento dos *Terena* nestes territórios. Somente em 6 de fevereiro de 1928, com o decreto n.º 795 foi firmada oficialmente uma posição sobre a respectiva questão agrária, tornando-se o primeiro documento estabelecido a favor dos índios (apesar de não mencionar a ocupação destas por povos indígenas), dispondo:

Art. único. – Fica reservada, no município de Aquidauana, para seu patrimônio, uma área de 2000 hectares no lugar denominado Limão Verde, entre o morro Amparo e o ribeirão João Dias, limitando com terras de propriedade de Antonio Ignácio da Trindade, Manoel Antonio de Barros e do patrimônio municipal; revogadas as disposições em contrário. Palácio da Presidência do Estado, em Cuiabá, 6 de fevereiro de 1928, 40º República. Mario Correa da Costa. João Cunha.

Os fazendeiros, alegando possuir títulos possessórios sobre as terras, começaram a desrespeitar os marcos estabelecidos, levando essas desavenças territoriais ainda por muitos anos. Somente em 1971, com base no decreto de 1928, foi publicado o decreto legislativo n.º 2029, de 12 de novembro, autorizando o Poder executivo a doação ao Município de Aquidauana da área demarcada de 2000 hectares. Contudo, a Câmara Municipal, na lei de n.º 650, de 21 de dezembro de 1972, autorizou a doação de apenas 1238 hectares, muito aquém da ocupação tradicional indígena na região.

Devido a inúmeras manifestações indígenas de insatisfação, logo se constatou que a superfície cedida não atendia a demanda mínima de subsistência, sequer para um curto prazo, o que provocou a reivindicação dos direitos indígenas pelas terras de origem (garantidos na Constituição Brasileira). Atualmente a Limão Verde contempla 4086 ha, sendo que a última porção de terras foi incorporada recentemente, em 2003.

As alterações nos padrões históricos da ocupação *Terena* e no modo de produção tradicional é amplamente condicionado pela situação de *confinamentos em Reservas*, uma vez que, mesmo em tempos passados, viviam na linha da conquista e da defesa do espaço, entre outras coisas, em busca de melhores terras para a sua reprodução social e cultural.

Na Limão Verde os atrativos naturais (mirantes, nascentes e a beleza das morrarias) somam-se aos encantos de sua performance cultural (entre outros, “a

dança do bate-pau”, o artesanato, agricultura de policultivos e as nuances de relações sociais específicas) que mostram sua riqueza justamente na dinâmica das transformações de seu modo de viver, expressos na língua, nas festas, nas relações familiares e políticas, no artesanato, no trabalho e nas relações com a terra, nas construções das casas, nas vestimentas, nos alimentos, no “fazer a feira” e em muitos outros hábitos do cotidiano.

4.3.5 AS TRANSFORMAÇÕES DA AGRICULTURA

Embora a área da reserva não correspondesse “nem de perto” a extensão territorial que os Terena ocupavam antes da Guerra do Paraguai (1865-1870) aos problemas derivados desta condição de reserva se soma os gerados pelos instrumentos colonialistas de dominação afins de marcar a aldeia pela herança da servidão (no ponto de vista dos fazendeiros da região) como “uma reserva natural de mão de obra”. Esta condição, em grande medida, foi o que a reserva da Limão Verde significou na consciência regional até recentemente, ou seja, como repositório de mão-de-obra barata, principalmente para as usinas de álcool da região. Para os índios, a “changa” representava mais uma alternativa de subsistência e renda, dada a pressão social da sobrepopulação das aldeias.

No entanto, do ponto de vista da reprodução social e cultural dos Terena, apesar dos problemas e das adversidades das relações externas, o território da aldeia se transformou em algo mais do que uma base de sobrevivência biológica, mas, sobretudo, no reencontro com a possibilidade de um lugar de moradia e de referência para a atualização do *ethos* e identidade Terena (Cardoso de Oliveira, 1968). Neste contexto, a agricultura Terena realizada na aldeia Limão Verde ocupa um espaço central no processo de busca de garantias de autonomia, coesão social e identitária deste povo.

Neste sentido, o início da colonização Terena do território da aldeia Limão Verde ficou caracterizado pelo estabelecimento de práticas tradicionais e de busca de novas oportunidades produtivas e sociais (haja vista as agruras do período

anterior de servidão). Sebastião Lutuma Dias (27/04/04), de 92 anos, neto de um dos fundadores da aldeia, Manuel Lutuma Dias, relata este período nestes termos:

“Antes era só mato. Não havia estrada. Fazia-se roça de toco, plantava mais ou menos 4 anos e mudava de área. Cortava árvores e cortava em vários pedaços, aumentava e queimava. Quase não aproveitava a madeira. Plantava feijão, milho, arroz, mandioca, batata-doce, fumo, cana. Fazia rapadura e farinha para vender. Fazia também fumo de corda. Cada dia apertava para ficar melhor a corda. Primeiro veio um caminhão buscar casca de angico [produto usado na curtição de couro]. Fazia rolo ou fardo para levar de trem para São Paulo”.

A colonização do território da reserva foi iniciada com a formação das roças e construção das casas, onde o tamanho das roças era determinado pela capacidade de trabalho da família, nuclear ou extensa (conforme o caso), para “dar conta” da área de roça e os trabalhos demandados, portanto, exigindo este “senso” de compatibilidade na definição da extensão da área e escolha dos cultivos. Este processo iniciou-se a partir de um núcleo geográfico de estabelecimento social e produtivo - coincidente com a região da aldeia a que se denomina de “centro”⁵⁹.

A mudança necessária da moradia devido aos deslocamentos da roça- do modo de fazer agricultura da época- trouxe a projeção de uma demanda de território maior do que o que era disponível na condição de reserva. A expansão da área de roça tão logo se tornou objeto de organização política interna para a definição dos critérios de pertinência de qualquer pedido desta natureza (normalmente relacionado a enlaces matrimoniais, demandas de aumento populacional ou emigração)⁶⁰. Neste sentido, em um primeiro momento, as

⁵⁹ Cabe ressaltar que esta disposição foi imposta pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na concepção das aldeias, desrespeitando as formas tradicionais de organização espacial que os Terena preferiam. No entanto o não planejamento da expansão futura da população (até porque, na lógica da assimilação e aculturação, não se acreditava que isto aconteceria) permitiu a garantia de proximidade dos campos e conseqüentemente das casas, imprescindível para a socialidade aldeã.

⁶⁰ Critérios estes que anteriormente eram definidos pela autoridade do cacique. Atualmente, no âmbito da aldeia, há um conselho indígena que decide (uma espécie de conselho de anciões da aldeia, compostos por pessoas legitimadas pela experiência de vida e por ex-caciques), o qual tem no cacique o referencial de habilidade diplomática e política, parâmetro pelo qual o grupo o aceita

restrições expansionistas geraram preocupações e pautas de agendas nativas de conformação de uma agricultura mais sedentária (além das coações externas).

A determinação de novas relações com a questão territorial promoveu a abertura para a descoberta e emergência de práticas de plantios sucessivos no mesmo espaço, aproximando, neste aspecto, ao modo de cultivo dos “brancos”. As mudanças, entretanto, estavam relacionadas, em certo aspecto (não desprezando as coações estruturais e externas), às contingências de uma nova realidade, ou seja, configuravam a necessidade de uma atualização prática (e performática) à realidade da nova condição de reserva.

Limitadas, portanto, as possibilidades de cultivo itinerantes, a expansão territorial das áreas de roças ficava assim cada vez mais restrita a ampliação das demandas da parentela, constituída por grupos domésticos ligados por laços agnáticos (linha de germanos masculinos), suas famílias de procriação (esposas, filhos e netos) e seus agregados eventuais (filhos adotivos, “primos” ou “tios”) centrado e organizado pela figura de um chefe (o pai ou, após a morte deste, o irmão mais velho). A ampliação das áreas para “acomodar” a parentela gerou a formação de “setores”, uma unidade social e territorial baseado em laços de parentesco e de solidariedade⁶¹. Segundo Azanha (2002) “o que garante a unidade, o crescimento do peso político da parentela agnática é a *capacidade* de liderança e aglutinação do seu chefe, ou seja, sua capacidade em ampliar e manter solidário o grupo de irmãos”. Assim, a localização das aldeias é determinada pela distribuição destes *grupos de vizinhança*, cuja unidade, como o visto, é decorrência do processo de constituição da parentela agnática.

como líder e confia nele (caso contrário pode até destitui-lo intempestivamente, desde que haja uma relativa unanimidade para isto). Definido as disposições territoriais para uma família a decisão do acesso e usufruto das áreas torna-se uma definição de critérios no âmbito das unidades parentais, conforme o caso.

⁶¹ A unidade territorial prevalece devido ao fato que, em geral, as casas de um grupo de irmãos estarem localizadas próximas umas das outras e seus lotes de roças serem contíguos, “havendo cooperação econômica e partilha de alimentos entre as casas, constituindo, portanto, uma unidade de produção real que se sobrepõe aos grupos domésticos que o compõe” (Azanha, 2002).

Todavia, a conformação espacial destes “setores” de “grupos de vizinhanças”, com o transcorrer do tempo, deixaram uma grande maioria destes grupos sem possibilidades físicas de expansão, ficando confinados nos limites da expansão dos grupos vizinhos. Tal fato, associado à percepção do enfraquecimento do potencial produtivo do solo com o uso sucessivo e da inviabilidade gradativa de certos cultivos mais exigentes (por exemplo, feijão e milho) os levaram a procura das terras férteis da base das escarpas, rompendo então, na maioria dos casos, a contigüidade dos territórios das parentelas.

A “separação” geográfica de áreas de roça de uma mesma família gerou as contingências para o estabelecimento de novas relações e possibilidades práticas. Uma delas diz respeito à distinção entre áreas velhas, onde se aglutinariam as residências parentais, e as áreas novas, tornadas (em sua maioria), como fato novo, específicas para a roça⁶².

A experiência da terra fraca das áreas exaustivamente cultivadas (em alguns casos) a dezenas de anos, promoveu o estabelecimento de uma relação menos ostensiva de produção nestas áreas e a emergência, até pela proximidade das moradias, de seu valor como espaço de *convívio social*. O plantio de árvores e arbustos frutíferos e de plantas ornamentais nestes espaços foram progressivamente (e informalmente) sendo considerados interessantes e adequados⁶³. Nas palavras de Sebastião Lutuma Dias (27/04/04):

⁶² Cabe ressaltar, no entanto, que a efetiva distinção entre áreas novas e velhas (e outras distinções como roças e horto doméstico, por exemplo) somente fazem sentido por razões meramente analíticas. Na prática o que se verifica é que, embora ocorra a separação física, a produção destes ambientes é extensiva, suas diferenças fazem parte das diferenças inerentes aos diversos lugares e condições (independentes se contíguos ou não). A escolha de espécies pertinentes ao cultivo em um caso, ocorre a sua própria maneira no outro, considerado que são relações de ambientes diferentes. A lógica da sucessão das espécies, interpretada do ponto de vista técnico, permanece na reprodução e exercício prático do que melhor se aplica a cada caso. Na terra boa, feijão e na fraca, mandioca, por exemplo.

⁶³ A criação de alguns animais de pequeno porte (especialmente galináceos e suínos) para consumo doméstico também surgiu como possibilidade prática na medida que a roça se deslocava do espaço doméstico para a distância das encostas (quando a roça era próxima da casa estes animais provocavam danos aos cultivos e eram por isso incompatíveis de criação).

“...começou plantando frutas aqui porque o pessoal andava por aí e o que gostava trazia a semente e plantava. Por isso entrou a manga aqui. Primeiro porque era do gosto. Só agora a poucos anos começou a ver que dava até dinheiro. Antes não: era para a família”.

Atualmente, o horto doméstico existente e expressivamente presente no entorno das moradias Terena, em conjunto com a área de roça, constitui um complexo integrado ou complementar de cultivos diversificados (e para diversos fins), objeto de descrição de item próximo deste trabalho.

No entanto, na perspectiva teórica proposta, há de ser ressaltado que o contexto destas transformações agrícolas perfazem uma trajetória experiencial dos Terena da aldeia Limão Verde, cuja descrição histórica de motivos não explica plenamente as preferências e escolhas que viriam a delinear um certo “estilo Terena de fazer agricultura”. Neste sentido, a agricultura como resultado da experiência histórica e ambiental dos Terena traduz, sobretudo, a percepção criativa destas pessoas, indissociável da inscrição corporal do trabalho prático que exercem, experimentam e transformam, no ambiente que vivem e convivem (a aldeia Limão Verde). O entendimento deste processo remete a compreensão daquilo que Richards (1995) conceituou como o desenvolvimento de capacidades improvisacionais para dar conta de contingentes e relacionais necessidades que surgem na sua trajetória histórica. Estas transformações agrícolas da história recente dos Terena passam assim a ser melhor compreendidas, não como a imposição de uma teoria ou modelo Terena de agricultura, mas como uma conquista momentânea da experiência prática de solução de problemas, no “mundo” das relações que constituem (na geração dos “ambientes” de vida Terena).

Neste sentido, no caso das roças, apesar de não mais serem realizadas de modo itinerante como o descrito nos primeiros momentos da aldeia (dentro

outras transformações), continua a ser, como princípio desta abordagem, uma roça plenamente Terena⁶⁴.

A incorporação de elementos do chamado processo de “modernização” agrícola da “Revolução Verde” na agricultura Terena ocorreu no contexto institucional de relações externas que favorecia e promovia estas opções, especialmente relacionado aos “projetos de desenvolvimento comunitário” conduzidos pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) cujo ápice ocorreu no final dos anos 70 e início dos anos 80 do século passado, que para além de “proposições” tecnológicas pressupunha o privilégio de alguns cultivos geradores de excedentes comercializáveis, especialmente cereais.

No âmbito das análises convencionais, o tratamento desta relação entre agentes da “Revolução Verde” e os Terena tende a considerar os primeiros como *agentes* que impõem seus modelos tecnológicos e os segundos como *pacientes* de um “pacote tecnológico” imposto. Para uma perspectiva de agência nativa (como o proposto), a apreensão do que acontece se coloca na ênfase à forma de apreensão (e apropriação) dos Terena frente as contingências externas que se apresentam.

No caso das contingências institucionais “verde-revolucionárias”, o reconhecimento da agência nativa orienta para a compreensão das especificidades e transformações operadas (na prática) pelos Terena. Estas transformações, por sua vez, só permitem serem compreendidas contextualmente, na forma com que estas pessoas inscrevem (ou incorporam) os novos instrumentos tecnológicos no seio da dimensão (transformativa) mais ampla da performance social Terena. Isto é possível porque, como agricultores, a ação agrícola é prerrogativa dos Terena. Através dela (da ação agrícola) são gerados

⁶⁴ Para ser uma roça Terena não significa enquadramento a um suposto “padrão” ou “tradição” Terena. A roça Terena é a roça realizada por *pessoas Terena*, tornando-se indígena pelo seu *modo de uso e apropriação*. O que quer dizer que os Terena e sua agricultura “são dinâmicos e se alteram necessariamente frente as vicissitudes da história” (Azanha, 2002), sem deixar de ser Terena.

espaços nos limites estruturais em que a criatividade e a percepção Terena destas inovações são manifestadas, através de uma particular realização daquilo que aparecia como demanda externa⁶⁵.

A incorporação do trator como instrumento tecnológico (e, portanto, prático) simboliza o advento das novas relações produtivas e de atualizações (frente à dinâmica das relações que se estabelecem) no modo de percepção e realização do trabalho agrícola da aldeia Limão Verde.

A redução gradativa da disponibilidade de áreas (balizadas pelos limites da reserva) tornou a eles a prática tradicional de agricultura itinerante como, de certa forma, inadequada. Por um lado, este entendimento ocorreu frente a tensão, conflitos e constrangimentos sociais que a falta de terra poderia causar internamente e, por outro lado, pelos “novos horizontes” agrícolas que a força do trator então “encenava”. Nestes horizontes, a facilidade (especialmente no preparo de solo) propiciada pelo trator e a possibilidade de se trabalhar áreas maiores traziam nele a experiência de uma alternativa compensatória à redução da disponibilidade territorial⁶⁶. A nova condição de plantios seqüenciais numa mesma área (que normalmente pelo modo “antigo”, pelo qual após 3-4 anos a área é “abandonada” ou trocada por outra nova) e a redução gradativa da produtividade adquire flexibilidade devido ao aumento da área que cada família pode “dar conta” devido às “contribuições” do trabalho mecânico do trator.

⁶⁵ Como pode-se perceber, trata-se de fixar a perspectiva no “pólo” indígena da relação (para que possa ser possível recuperar a dialética da realidade social Terena). Assim, como afirma Viveiros de Castro (1999), “*tudo é interno a ele* [o pólo indígena] – inclusive a ‘sociedade envolvente’. Todas as relações são internas, pois uma sociedade não existe antes e fora das relação que a constituem, o que inclui suas relações com o ‘exterior’. Mas essas relações que a constituem só podem ser as relações que *ela constitui*”. Nesta perspectiva não haveria propriamente imposições tecnológicas, mas coações sob as quais os nativos se apropriam dos “conteúdos” que lhes apresentam que para os quais eles dão “forma”. Este princípio é a garantia da afirmação e reprodução cultural permanente dos Terena enquanto “cultura” e humanidade viva (pois criam e transformam).

⁶⁶ Segundo alguns informantes, “na época” do plantio de “roças de toco” (itinerante) a área trabalhada por uma família nuclear, por exemplo, dificilmente era superior ao estimado em 0,3 ha, uma vez que as etapas de trabalho, supostamente, de destoca, desgalha, enleiramento, limpeza, queima, plantio, tratos culturais e colheita exigem muito esforço da família.

No entanto, as limitações de terra e a necessidade de descanso (“pousio”) das terras é bastante presente na pauta política da aldeia no sentido de demandas por expansão territorial, haja visto, principalmente, o aumento populacional desde o estabelecimento da aldeia.

No entanto, vários recursos improvisacionais são articulados para suplantar ou amenizar as implicações das dificuldades de renovação das terras e redução da produtividade, entre eles o “conhecimento” de sucessões e rotações de plantios percebidos como adequados para os diversos “tipos” de solo e, também no aprimoramento e “sofisticação” do processo de comercialização para a otimização dos resultados (observações locais e detalhes neste sentido serão contemplados nos itens seguintes deste trabalho).

Neste sentido, é notório na aldeia Limão Verde a importância imputada ao trator, transformado numa instituição através da qual o grupo se organiza para que o trabalho do tratorista possa ser o mais eficiente possível no seu aproveitamento social, especialmente no atendimento equânime das famílias, para que um instrumento prático não venha a se transformar em fonte de conflitos internos (estes, por sua vez, nada práticos para o conjunto da “comunidade”).

Assim, a dimensão institucional que o trator adquire pode representar, na perspectiva analítica proposta, uma expressão de particular realização Terena dos instrumentos tecnológicos “externos” da Revolução Verde. Em outras palavras, a observação do papel do trator na sociedade Terena atual remete a perceber o seu uso como um modo cultural de apropriação e incorporação deste que é um recurso tecnológico da modernidade, aplicado ao ponto de vista das contingências dos contornos performáticos que os agentes Terena da Limão Verde realizam na vida social agrícola do seu cotidiano.

Neste processo cultural Terena, como uma espécie de filtro seletivo cultural, outros recursos tecnológicos “externos” daquilo que se convencionou

chamar “pacote tecnológico” não adquirem o mesmo “status” que o trator, a exemplo das sementes híbridas e, em certa medida, os agrotóxicos⁶⁷. Embora os riscos analíticos de uma separação que não existe na prática, recursos tecnológicos modernos convivem com práticas e técnicas tradicionais⁶⁸.

Na Tabela 2 é apresentada, em linhas gerais, o calendário atual das atividades agrícolas e extrativistas da Limão Verde. Contudo cabe ressaltar que, embora no calendário Terena se sustente um fundamento estrutural de planejamento e sistematização das atividades agrícolas, o uso do calendário ocorre, em parte, de maneira não ostensiva, ou seja, a percepção dos períodos mais propícios são também internalizados e assimilados pela experiência prática e pelo conhecimento informal coletivo, articulado nas conversações locais, a exemplo do questionamento que Bourdieu (1977) realiza a respeito do calendário agrícola nativo dos povos Berber, da África Meridional.

⁶⁷ Escolhas e seleções estas ocorridas no processo experiencial e histórico Terena. O Trator adquiriu primazia (além das razões já expostas), pois teve relação direta com a questão territorial e suas bases sociais, enquanto outros recursos apresentados tinham bases, pode-se dizer, meramente tecnológicas (cujas experiências não mostrou-se amplamente viável ao contexto das tradições agrícolas Terena).

⁶⁸ Esta separação (moderno e tradicional), na prática, não existe tão claramente. Isto porque tudo o incorporado a forma de trabalho agrícola Terena passa a compor sua tradição, no fluxo das transformações da prática Terena frente às novas e diferentes condições históricas e sociais que estabelecem em suas relações internas e externas. A categoria Tradição passa a ser entendida não mais como sua aceção do senso comum, do tipo “salvaguarda de relíquias” e muito menos como “resgate cultural” (pois os Terena permanecerão Terena em qualquer situação), mas, sobretudo como um particular processo de transformação e modos de relação (uma tradição do tipo *performática*).

Tabela 2: Calendário agrícola e extrativista da aldeia Limão Verde

	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez		
Preparo de solo														
Plantio Mandioca														
Colheita Mandioca														
Plantio Feijão														
Colheita Feijão														
Plantio catador														
Colheita catador														
Plantio de milho														
Colheita de milho														
Plantio de arroz														
Colheita de arroz														
Colheita laranja														
Colheita caju														
Colheita manga														
Tratos culturais														
Coleta em geral														
Coleta Pequi														
Coleta Guavira														

Fonte: dados do trabalho de campo.

4.4 ELEMENTOS DO “AMBIENTE” AGRÍCOLA TERENA DA LIMÃO VERDE: A ORDEM DAS HABILIDADES CULTURAIS E DAS CAPACIDADES IMPROVISIONAIS AGRÍCOLAS

Neste ítem é apresentado um conjunto de espaços sociais agrícolas instituído no cotidiano Terena da aldeia Limão Verde. Nestes espaços sociais (Roças, Hortos domésticos, Coletas e Feiras) se descobrem os modos pelos quais se realizam as habilidades práticas e os contornos performáticos da vida agrícola da aldeia, sendo então “objeto” de descrição e análise.

4.4.1 As “Roças”,⁶⁹

As roças da Limão Verde, em geral, pertencem ao “grupo familiar extenso” (que engloba necessariamente mais de uma família elementar e que pode coincidir com o grupo residencial). Via de regra, este grupo é composto por um “chefe” (avô), seus filhos, netos e noras. Devido a dinâmica de sucessão pela via paterna, os terrenos já desbravados por um grupo tendem a ficar no domínio dos irmãos consangüíneos, fato acentuado pela patrilocalidade da residência pós-matrimonial (Azanha, 2002)⁷⁰. Por força desta composição, as roças de um mesmo grupo de irmãos tendem a se distribuir em áreas contíguas (embora, pelas razões já expostas, muitas vezes separada do local de moradia). Este grupo- com a autoridade do mais velho e em 86% dos casos constatados no trabalho de campo- é que decide sobre o quando e o quê cada um ou o grupo vai plantar. Em apenas 14% dos casos foi constatado uma decisão individual neste sentido.

Em relação a forma de organização, foi observado a campo que em 57% dos casos as roças são individuais e delimitadas por referenciais geográficos as vezes não muito precisos (o rumo de uma árvore, por exemplo) ou por cordões

⁶⁹ A categoria “roça” é bastante usual entre os Terena. No entanto sua acepção não corresponde idealmente à distinção da análise aqui proposta, uma vez que esta, na prática e especialmente para aqueles cuja área ainda é contígua, não oferece limites e conceitos tão distintos do “horto doméstico” como parece sugerir.

⁷⁰ Na patrilocalidade pós-matrimonial a esposa vai morar na casa do marido, que é a do pai dele ou muito próxima ao grupo residencial do mesmo.

vegetados na linha limítrofe das roças (seja por plantas espontâneas, seja por plantas cultivadas - fileiras de banana, mamão, entre outras). Há casos que estes limites são flexíveis de plantio para plantio, conforme aquilo que cada um plantou e a demarcação no caso se dá através de estacas ou com uma espécie de “bandeira” (um pedaço de pano amarrado a uma estaca ou galho de árvore) sinalizando os limites individuais. Por outro lado, em 43% dos casos observados, os cultivos ocorriam de forma coletiva entre parentes.

Com relação ao tamanho das roças e no tipo de prática que nela é constituída, exceto no preparo de solo, em operações braçais, embora pareça paradoxal, o problema da falta de terra na aldeia não responde imediatamente a um desejo de grande ampliação das áreas de plantio, mas, sobretudo para permitir o descanso da terra e a possibilidade de plantar em terra nova, de maior potencial de produção, ou seja, de compensação ao trabalho. No geral cada família planta a quantia que possa dar conta bem. Esta quantia é variável obviamente pelo tamanho da família. No entanto, é comum famílias do mesmo tamanho com roças de tamanho diferente, o que não quer dizer de imediato, como num julgamento precipitado, a certeza de que quem tem plantios mais extensos teriam maiores recursos ou que são mais trabalhadores. Há casos que a limitação da roça ocorre devido a maior intensidade e “agressividade” do estabelecimento de plantas ditas “invasoras”, demandando maior trabalho de capina. Conforme o Sr. Adão da Cruz (13/04/04), *“não perco com mato porque planto limitado, baseado na minha força”*.

A Tabela 3 demonstra a variação do tamanho das roças ou da unidade de produção por família.

Tabela 3- Ocorrência relacionada à extensão territorial da unidade de produção, em % (aldeia Limão Verde, 04/2004).

Menor que 01 Hectare	14
Entre 01 e 02 Hectares	47
Entre 02 e 03 Hectares	25
Entre 03 e 04 Hectares	07
Maior que 04 Hectares	07

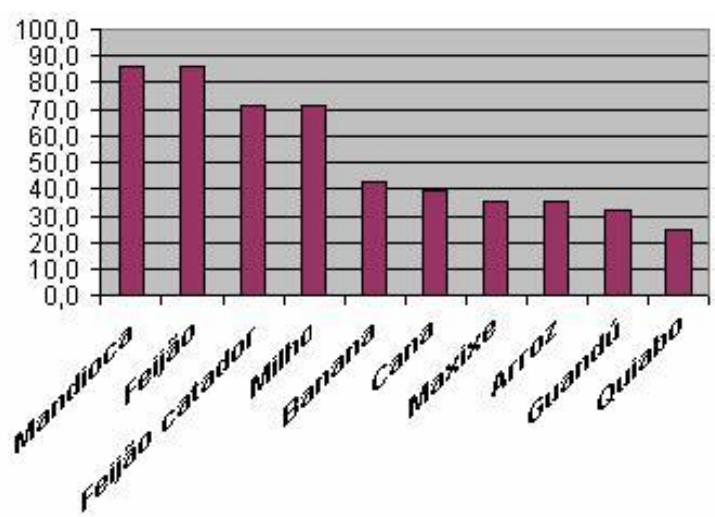
Fonte: Dados do trabalho de campo (base: 28 unidades de produção)

A observação do entorno territorial da aldeia e em termos mais gerais, do município de Aquidauana, onde a atividade rural está sobretudo baseada na “monocultura” do boi (pecuária extensiva), representando cerca de 80 % do PIB rural do município (Fonte: Secretaria Municipal de Agricultura e Pecuária de Aquidauana), por força do contraste, permite caracterizar de imediato as roças da aldeia Limão Verde pela sua diversidade de cultivos. A diversificação, no entanto, responde as habilidades Terena para otimização do trabalho agrícola em pequena área. A produção “amiúde” de vários gêneros alimentícios proporciona, além da sustentação familiar e maior autonomia em relação à difícil aquisição destes gêneros na cidade, sobretudo a possibilidade de comercialização direta à população. Em outras palavras, a diversificação proporciona que se produza, como se diz, “de tudo um pouco”, sendo que na ordem do “pouco” é mais fácil conseguir comercializar cada item (caso não consiga o “prejuízo” também é menor). A diversificação ainda proporciona o que todo Terena conhece pela sua própria experiência, nas palavras do Sra. Luciana Dias (19/04/04), “*que se vende mais quando se têm mais variedade*”.

Segundo o constatado a campo, nas 28 unidades de produção observadas, em 14% delas as roças tinham de 1 a 3 espécies cultivadas, em 36% tinham de 4 a 6 espécies e, em 50% tinha de 7 a 9 espécies de cultivos.

No Gráfico 1 a diversificação é apresentada através do nível de ocorrência nas roças das 10 espécies mais freqüentes.

Gráfico 1: Espécies mais freqüentes nas roças (%) -aldeia Limão Verde (04/2004)



Fonte: Dados do trabalho de campo (base: 28 unidades de produção)

A composição da roça conjuga resultados de uma complexa interação de fatores como demandas de consumo familiar (de segurança alimentar e satisfação, nutrição e “gosto”), demandas de uma miríade de modos de comercialização (internas à comunidade, feira regional, feira na capital, casa em casa, venda a intermediários, venda em estradas, etc.), bem como de resultados de adequações experienciais e “técnicas” para diversos ambientes e tipos de solo trabalhados.

O feijão (*Phaseolos vulgaris*), embora esteja configurado (Gráfico 1) como uma das culturas de maior ocorrência (86% dos casos), não têm tido expansão devido às restrições de disponibilidade de solos com fertilidade que permita uma colheita razoável ou que “valha a pena” o esforço despedido para o seu cultivo. Por outro lado, a importância do feijão para a culinária e alimentação local combinado com a terra exaurida após, normalmente, décadas de atividade agrícola no mesmo solo (praticamente sem qualquer aporte externo de nutrientes), fez com que as fronteiras para o plantio desta cultura fosse flexibilizada para terra

de pouco potencial para a cultura. O resultado, claramente percebido pelos agricultores da aldeia, é a baixa produtividade combinado com o progressivas dificuldades com doenças, pragas e plantas “invasoras” nas áreas de cultivo (as quais são relacionadas em conjunto como resultado da “fraqueza da terra”).

Por ocasião da colheita do feijão (normalmente em junho e julho) o produto é armazenado para o consumo da família durante o ano bem como para cobrir uma (nem tão) eventual falta de disponibilidade de sementes para o plantio (fornecidas historicamente por instituições governamentais). Neste sentido, segundo os informantes, está cada vez mais raro a comercialização externa de feijão. Quando as condições climáticas favorecem e há casos de excedente de produção “ao menos” uma parte destes excedentes é comercializado ou trocado na própria aldeia com àqueles que não tiveram mesma “sorte” ou que não o tinham como cultivo. A principal variedade de feijão cultivada na aldeia é a “carioquinha”.

O caso da cultura da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) é bem diferente. Presente em 86% das roças (Gráfico 1), a cultura é conhecida por ser compatível aos solos mais fracos. No entanto, há preferência para plantio em “terra preta”, segundo declaração muito comum na aldeia, de que a raiz da mandioca fica mais macia e menos “aguada” do que quando plantada em terra de cerrado, cujo produto fica “duro de cozinhar” e tem qualidade inferior. Todavia, dada a “tripla” aptidão de destinação da mandioca, como produto industrial para farinha, como raiz de venda para consumo na culinária doméstica dos centros urbanos sul- matogrossenses, bem como um constituinte básico da dieta Terena, faz com que a cultura adquira espaço e valor.

As variedades de mandioca cultivadas e reconhecidas na aldeia são a “Paraguinha” (planta caracteristicamente baixa e raiz “amarela”), a “Cambí” (porte de planta alto, casca vermelha e folha comprida), a Boliviana (rama vermelha e folha escura), a “Amarelinha Rasteira” (porte baixo e ciclo curto), a “Marieta” (mais

demorada, mas que “produz bastante”), Carioca (exclusiva para farinha) e a “Branca” (para quem gosta de mandioca “branca”).

Neste ano de 2004 a mandioca, segundo informação do cacique da aldeia, Sr. Josué Martins (05/04/04), teve sua área de plantio aumentada em mais de 30% principalmente devido ao aumento da demanda das farinheiras que tinham baixo estoque do produto (as farinheiras compram mandioca de qualquer tipo). Segundo Josué Martins (até 20 de junho) *“só este ano já saiu da aldeia mais de 50.000 Kg de mandioca para farinha”*.

A cultura do milho (*Zea mays*), conforme demonstrado no Gráfico 1 teve uma frequência de presença em 71% das roças observadas. A importância do milho para os Terena é compatível à versatilidade de usos deste cereal. O milho é extensamente usado na culinária doméstica. O interesse maior da cultura está na espiga colhida verde, tanto para consumo como para a comercialização. A renda da venda como “milho verde” é reconhecido por todos como mais vantajosa e normalmente sem dificuldades de comercialização nos centros urbanos de Aquidauana e Campo Grande. Por isso, segundo os informantes, o milho é plantado o ano todo para garantir uma oferta mínima regular, visto este produto estar identificado pela população urbana como um produto “típico” vendido pelos índios, que, portanto não deve faltar em suas ofertas (sendo assim também um “atrativo” para a venda de outros alimentos frescos).

O milho seco só é comercializado eventualmente no caso de uma “supersafra”, pois normalmente sobram poucas espigas de cada roça que não foram retiradas na fase verde. Os grãos secos, em alguns casos, são armazenados para uso eventual como semente (caso não se disponha das sementes “oficiais” por atraso na distribuição destas ou mesmo falta). Estes grãos secos armazenados, quando disponíveis, são usados para uso culinário familiar ou como suplemento alimentar de galináceos do entorno doméstico.

As variedades de milho que são plantadas atualmente na Limão Verde tiveram uma significativa transformação desde a descrição de Altenfelder (1949) em relação à diversidade e domínio das variedades cultivadas pelos Terena. As variedades plantadas hoje são em sua maioria aquelas indicadas e distribuída oficialmente pelas instituições governamentais. Todavia, normalmente exige-se sementes do tipo “variedade” (não-híbrido) devido, principalmente a percepção de que estas têm melhor possibilidade de reprodução. Houveram, no entanto, recorrentes casos de reclamação da qualidade das sementes e da baixa produtividade das variedades entregues. Das variedades ditas “tradicionais” alguns agricultores mantêm plantas de tipos de milhos denominados genericamente de “Soboró” ou “Saboró” específicas para uso doméstico, especialmente para a elaboração culinária de “Sopa Paraguaia”.

O “feijão-catador” ou “feijão-miúdo” (*Vigna unguiculata*) ocorre em 71% das roças da aldeia (Gráfico 1). Segundo os informantes esta planta passou a ser plantada com mais intensidade “de 7-8 anos para cá”. Este tipo de leguminosa passou a ser uma experiência interessante pois surge como uma valorosa alternativa para plantio em “terras fracas” de cerrado e nos solos mais exauridos. Nas palavras do Sr. Laurentino Silva (12/04/04), “o feijão-miúdo a gente planta nas terras mais de cima ou beirando as pedras. Na terra forte ele viça muito”. Assim, compõe com a mandioca as duas principais opções para a exploração de solos de menor potencial para outras culturas.

A semente de feijão-miúdo que se planta provém dos grãos guardados do cultivo anterior. Porém, não há necessidade de guardar muito, “porque sempre se planta”. O maior problema do feijão-miúdo acontece quando chove demasiado na colheita. Por outro lado, o cultivo é tolerante a seca e de pouco problema com insetos. No entanto, é bastante ressaltado pelos informantes que o feijão-miúdo não teria adquirido a expressão que têm hoje na aldeia se não fosse a “descoberta” e conquista gradativa, ocorrida no dia-a-dia da feira, do seu potencial

comercial. Trata-se de um produto que costuma ser colhido verde e debulhado na hora durante a feira (sob as vistas do “freguês”).

A banana (*Musa sapientium*) surge nas roças da aldeia Limão Verde, do ponto-de-vista analítico, como uma cultura “secundária”, embora constam, conforme o Gráfico 1, em 42% das roças observadas. As bananeiras, na maioria dos casos, são cultivadas nas linhas divisórias de plantio e em locais com afloramentos rochosos. Há casos, no entanto, que na área toda da roça são plantadas fileiras de bananeiras consorciadas com outras culturas. A banana é cultivada tanto na roça como no horto doméstico e utilizada tanto para consumo doméstico como para comercialização na cidade. As variedades mais utilizadas são: Nanica, Nanicão, “Três Quina” (um plátano para ser comido cozido) e São Tomé (dois cachos por planta).

O cultivo da cana (*Saccharum officinarum*) se dá em pequenos espaços da roça para este fim, ocorrendo em 39% das roças (Gráfico 1). O propósito principal é o feitiço de rapaduras. A cultura teve um refluxo recente, segundo informantes, devido às restrições da Secretaria da Saúde (de Aquidauana) para a comercialização de rapaduras artesanais na feira. A produção atual de rapaduras da aldeia, em sua maioria, é comercializada na própria aldeia ou para os “patrícios” citadinos.

O cultivo do arroz (*Oriza sativae*) apresenta-se bastante restrito pela importância do produto na alimentação local, ocorrendo em apenas 36% das roças (Gráfico 1). Esta limitação ocorre devido à progressiva queda de produtividade (pela exaustão do solo). Segundo o Sr. Agostinho Silva (11/04/04), “a lavoura não é mais como era antes, com cacho grande. Pássaros e pragas aumentaram. A terra está produzindo menos”. A cultura de arroz na aldeia Limão Verde está restrito às terras baixas, nem sempre contíguas aos outros plantios da roça, pois em alguns casos é plantado nas baixadas próximo às moradias ou do “horto doméstico”.

O maxixe (*Cucumis anguria*) não é propriamente um cultivo, no sentido pleno da palavra. Presente em 36% das roças (Gráfico 1), segundo os informantes “o maxixe nasce espontaneamente” e, por capina seletiva, é preservado para colheita, consumo e comercialização, compondo o leque da diversidade de produtos da Limão Verde.

O Guandu ou Andu (*Cajanus cajan*) está presente em 32% das roças (Gráfico 1). Cultura bastante utilizada em consorciamento, e que está, segundo os informantes, em processo de expansão na aldeia, de modo semelhante ao feijão-miúdo, ou seja, na medida que amplia o potencial de sua comercialização. Trata-se de uma cultura conhecida pelas múltiplas aptidões de destinação, cujo produto pode ser vendido verde (semelhante à ervilha verde) ou seco. Daqueles que cultivam a cultura, muitos reconhecem o benefício que o guandu traz para o plantio que se faz em sucessão a ele, e consideram este benefício para a decisão de plantio de guandu, embora em alguns casos tenha havido excedente de comercialização (utilizado então para consumo animal- de galinhas, por exemplo).

As sementes de guandu são guardadas pelos próprios agricultores ou trocadas entre parentes. Da mesma forma que o feijão-miúdo o volume necessário de semente a ser guardado é pequeno, pois quase sempre têm planta em desenvolvimento e produção. O guandu é semi-perene e não há normalmente necessidade de corte, tendo uma colheita considerada extensa e trabalhosa (“cada dia tira um pouco”). Por esta razão a cultura se sobressai também no horto doméstico, próximos das residências (local mais acessível à colheita diária), onde serve de alimentação direta de aves.

Outras culturas foram também observadas nas roças. Conforme pode ser visualizado no Gráfico 1, o quiabo teve 25% de ocorrência, a abóbora 21% e a batata-doce com 14%, são espécies mais usadas para a composição de consórcio com culturas principais, embora existam casos de plantios independentes.

O mamão (14% dos casos) e a guavira (11% dos casos), a semelhança da banana, são cultivadas principalmente nas limites das roças ou, em algumas situações, esparsos na área.

A figura 5 exemplifica a policultura Terena da roça, através da ilustração do roça do Sr. Pedro Custódio e família (22/04/04). Nela constata-se que somente de culturas para fins comestíveis, encontramos mandioca, guandu, banana, feijão, guavira, cana, mamão, maxixe, quiabo e manga.

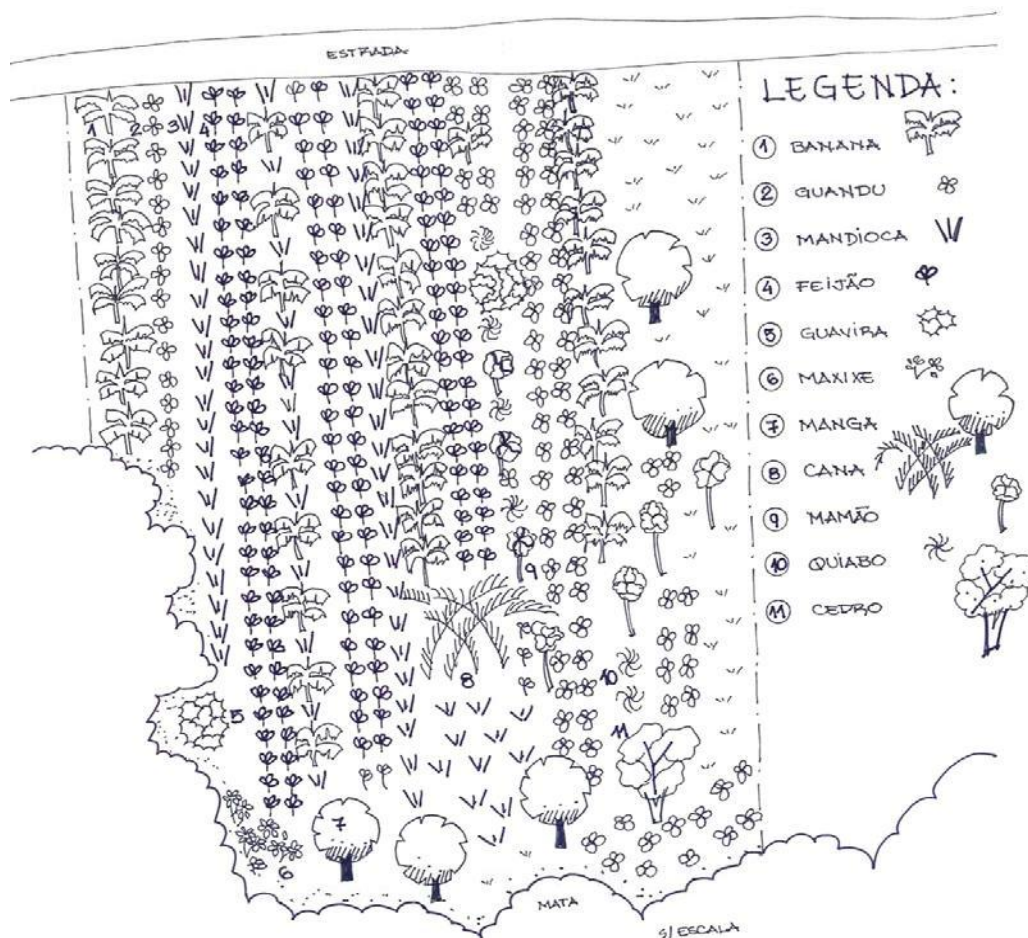


Figura 5- Roça do Sr. Pedro Custódio e família.

Nela também se constata que, coexistindo com combinações de plantas que a experiência Terena permite, com habilidade faze-las, se encontram, em geral,

linhas de plantios bem definidas e organizadas o que caracteriza as bases também de planejamento nos plantios das roças (o que vem a diferenciá-la das características do Hortos domésticos, conforme o observado pela disposição e organização das plantas cultivadas).

A prática de consorciamento de plantas na roça foi constatada em 86% das roças. O maior aproveitamento da área e a possibilidade de diversificação foram as alegações mais comuns em relação à interpretação dos agricultores dos benefícios desta prática.

No entanto, o curioso é que, para aqueles que não o praticam (14% dos casos), dizem não consorciarem devido ao incremento das dificuldades geradas nas operações de capina, enquanto que, paradoxalmente, justamente a alegação contrária, na facilitação do controle das plantas “invasoras” foi uma alegação comum daqueles que adotam o consorciamento de culturas⁷¹. Daqueles que não consorciam, metade deles diversificam plantando separadamente as culturas. Por outro lado, somente 7% do total das roças mostraram-se com característica de monocultura, em todos os casos com a cultura da mandioca.

As sementes utilizadas, na maioria das espécies cultivadas, são oriundas das próprias lavouras (plantios sucessivos) ou obtidas da armazenagem destas através de práticas “tradicionais” de proteção ao ataque de pragas (especialmente carunchos), como misturar as sementes com a “munha” (ciscos, cascas e poeira residual da debulha). Um segundo método, de menor ocorrência, consiste em pendurar as espigas (normalmente de milho ou arroz) no alto do fogão caipira onde as sementes são “protegidas” pela fumaça. Um terceiro método consiste na utilização de raspas de uma árvore de cerrado denominada na língua Terena de

⁷¹ A compreensão deste paradoxo remete à percepção particular do agricultor em relação as ervas, sua tolerância e riscos, resultado da experiência desta relação, sob a especificidade ambiental de cada roça, como grau de infestação, fertilidade do solo, umidade, etc.. Para uma apreensão mais precisa destas especificidades relacionais mereceria um aprofundamento da observação ao longo do tempo.

*Hiribipiquê*⁷². Segundo declaração dos informantes as sementes são guardadas junto com estas raspas de cascas, que têm a qualidade de afugentar possíveis insetos ou ainda evitar que mofo facilmente. Um método indireto para diminuir os problemas com carunchos, especificamente para as culturas de feijão, arroz e milho consiste, segundo os informantes, na colheita durante o período compreendido entre as fases da lua crescente e minguante.

Por ocasião do plantio, uma importante “regra” bastante generalizada na aldeia é a de procurar adequar-se à fase da lua mais propícia e específica para o plantio da cultura que se pretende cultivar. Por exemplo, para o feijão, lua crescente, para a mandioca (“rama”), lua minguante ou nova. No entanto a compatibilização da lua mais apropriada ao plantio com a organização prática do trabalho do trator (no preparo do solo) se torna um fator de flexibilização (o que não quer dizer desconsideração) com relação à “escolha” da lua. Em outras palavras, se o preparo de solo ficou atrasado (por razões diversas, como por exemplo, falta de combustível, problema mecânico, sobrecarga de trabalho devido a chuva ou seca excessiva, entre outras) as vezes convém plantar logo, não permitindo esperar a “melhor lua”.

Neste sentido, outros fatores também interferem na decisão de plantio, como o escalonamento do plantio (para se incorrer em menores riscos climáticos), prática adotada por 86% dos “roceiros”.

A condição ideal demonstrada pelos informantes seria plantar escalonado dentro do período melhor indicado em relação a fase lunar.

Ademais, para compor o quadro de complexidade (e de demandas de habilidades especiais), para algumas culturas, como milho e arroz, se procura concentrar a realização do plantio de todas as roças da aldeia dentro de certos

⁷² Não foi possível a identificação da espécie devido a presença somente da casca da árvore, de ocorrência distante da aldeia e coletada no contexto das incursões de coletas aos demais produtos existentes e de interesse extrativista para os Terena.

períodos do ano, a fim de evitar o “prejuízo” que as aves e outros animais silvestres ocasionam às roças “solitárias”. O que não quer dizer que estes animais não impliquem em danos quando se têm muitas roças plantadas, mas por assim os danos serem “diluídos” para um maior número de agricultores. A intensificação de plantios facilita também os cuidados de vigia nas áreas contíguas da parentela quando as culturas se encontram (assim quase simultaneamente) em fase atrativa para os animais silvestres (revezando o “posto” de vigia, especialmente noturna).

Dos problemas do cotidiano agrícola da aldeia mais observados cita-se o “drama” permanente da capina, uma rotina praticamente diária (somente aos domingos costuma-se folgar) de luta contra a concorrência de plantas espontâneas “invasoras”, em especial o carrapicho (*Cenchrus echinatus*). A intensidade de infestação, segundo os informantes, tem aumentado ano a ano (relacionado ao enfraquecimento e compactação dos solos agrícolas).

Outro problema a ser citado é em relação ao ataque de animais silvestres às roças. Este problema foi agravado na medida da separação dos plantios em relação à casa, estando justamente as roças na base das escarpas, normalmente bem próxima das matas nativas restantes das partes mais altas, onde os animais habitam. Segundo os informantes, a roça de mandioca tem costumeiros problemas de ataques de “cateto-do-mato” (um tipo de porco do mato) e “tatu-peludo”. Nos arrozais e milharais o problema maior passa a ser os bandos de periquitos e uma ave comum no local, conhecida como “chopim”.

O emprego do fogo na agricultura tem representado um problema na aldeia. No entanto, trata-se de um problema, pode-se dizer, mais na ordem das relações externas (crítica dos técnicos, abalo na imagem dos Terena na relação com a “natureza”) do que propriamente na efetiva convicção de que se trata de uma prática que traga mais danos do que benefícios. O uso do fogo, normalmente tem o propósito de substituir a roçada, bastante trabalhosa e realizada quando a capoeira permanece ainda verde (desenvolvida no período após a colheita até o

plantio). Quando a “capoeira” (capim, arbustos e palhada) está seca devido a um período de estiagem, o uso do fogo é tido como providencial, prático e oportuno. Normalmente queima-se as plantas em pé e quando secas, ou seja, promovendo um fogo rasteiro e de rápida ação. Alguns roçam, esperam a palha secar para então queimar.

Segundo o Sr. Doralino Dias (10/04/2004) *“a vantagem de queimar é que o preparo da terra fica bom com apenas 1 ou 2 passadas de trator”* (um argumento bastante razoável levando em conta a necessidade de otimização social do uso do trator, principalmente em termos de economia de tempo). No entanto, eventualmente ocorre o descontrole do fogo e este é um risco reconhecido, mas que, sobremaneira, não têm impedido a adoção desta prática.

A alegação dos técnicos das potenciais implicações técnicas do uso do fogo para a fertilidade (química, física e biológica) do solo não parece atingir substantivamente a percepção da adequação prática do fogo na experiência laboriosa da roça Terena. A possível degradação promovida pelo fogo, de modo paralelo à compactação e desestruturação dos solos gerada pelo uso do trator, não são tratados nos termos de grandes problemas para o futuro da aldeia, como uma apreensão do ponto de vista técnico poderia traduzir. Mesmo quando são reconhecidos como fatores prejudiciais ao solo, observa-se que a gravidade do problema é percebida mais imediatamente como consequência da condição de reserva, da impossibilidade das vias regenerativas que a experiência mostrou a eles ser eficaz para a recuperação da “força” da terra.

Segundo afirma o Sr. Agripino Silva (20/04/04) *“a algum tempo, volta e meia, se deixava descansar a terra por 2 a 3 anos, depois baixou para 1 ano. Agora apertou”*. Tal situação leva a uma interpretação (como tal, provisória) de que a falta de território, como demanda social mais ampla têm apelo maior para a *socialidade* Terena do que o apelo da *razão* técnica.

4.4.2 Os “mangais” (hortos domésticos)

A denominação “horto doméstico” é aqui usada somente pela pertinência analítica para designar o que os Terena conhecem como “mangais”. Apesar do nome, estes não se constituem somente de mangueiras como se poderia supor, mas formam uma intrincada rede de relações entre uma diversidade de espécies arbóreas e arbustivas, onde a manga é predominante.

Há divergências quanto a origem dos “mangais”. Segundo alguns informantes o plantio massivo de mangueiras foi uma iniciativa do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) em meados do século passado. No entanto, as contestações desta origem dão conta do quão antiga é a presença desta espécie frutífera na Limão Verde. Uma explicação plausível do que possa ter acontecido é que, visto a “atração” e interesse que os Terena demonstravam por esta árvore e fruta, o SPI (desta vez acertadamente) tenha apoiado a intensificação de plantios de mangueiras na Limão Verde⁷³.

Os “mangais” estão estabelecidos no entorno da moradia familiar, normalmente em áreas de antigas “roças” (e de solos exauridos), especialmente nos casos que predominam árvores mais velhas (e gigantescas) e de maior extensão do horto doméstico. No caso de áreas desbravadas mais recentemente, independentemente se o solo é “bom” ou “ruim”, o plantio do horto doméstico já se constitui prática naturalizada por estas pessoas, constituindo-se uma extensão do espaço doméstico (sem ele a moradia estaria incompleta).

As figuras 6 e 7 são ilustrativas dos “mangais” da Aldeia Limão Verde, baseado nos quintais das casas das famílias dos senhores Agripino Tibério

⁷³ Daí a deduzir que as mangueiras não são autenticamente Terena há uma distância. Os mangais conformam uma tradição cultural Terena, pois se constituem na expressão e realização de um modo particular de percepção e apropriação dos novos elementos (no caso as frutícolas) aos quais se relacionam. Dentro de tantas “introduções” pretendidas pelas instituições desenvolvimentistas e da política indigenista oficial, por que as mangas e outras frutas “criaram raízes” entre os Terena (enquanto tantas outras tentativas “se perderam” na história)? Justamente por que são parte do processo cultural Terena, uma tradição performática de amplo escopo, apropriando-se do que lhe é contextual e faz sentido.

(28/04/04) e Herotildes Lemes (25/04/04), respectivamente. Nelas podemos constatar, no primeiro caso, 16 espécies de plantas comestíveis sendo cultivadas, e, no segundo caso, 20 espécies. Nestas ilustrações, pode-se constatar sinais do caráter eminentemente performático dos hortos domésticos Terena, uma vez que a distribuição espacial das plantas e combinação destas orientam para a informalidade e espontaneidade de sua efetivação prática.

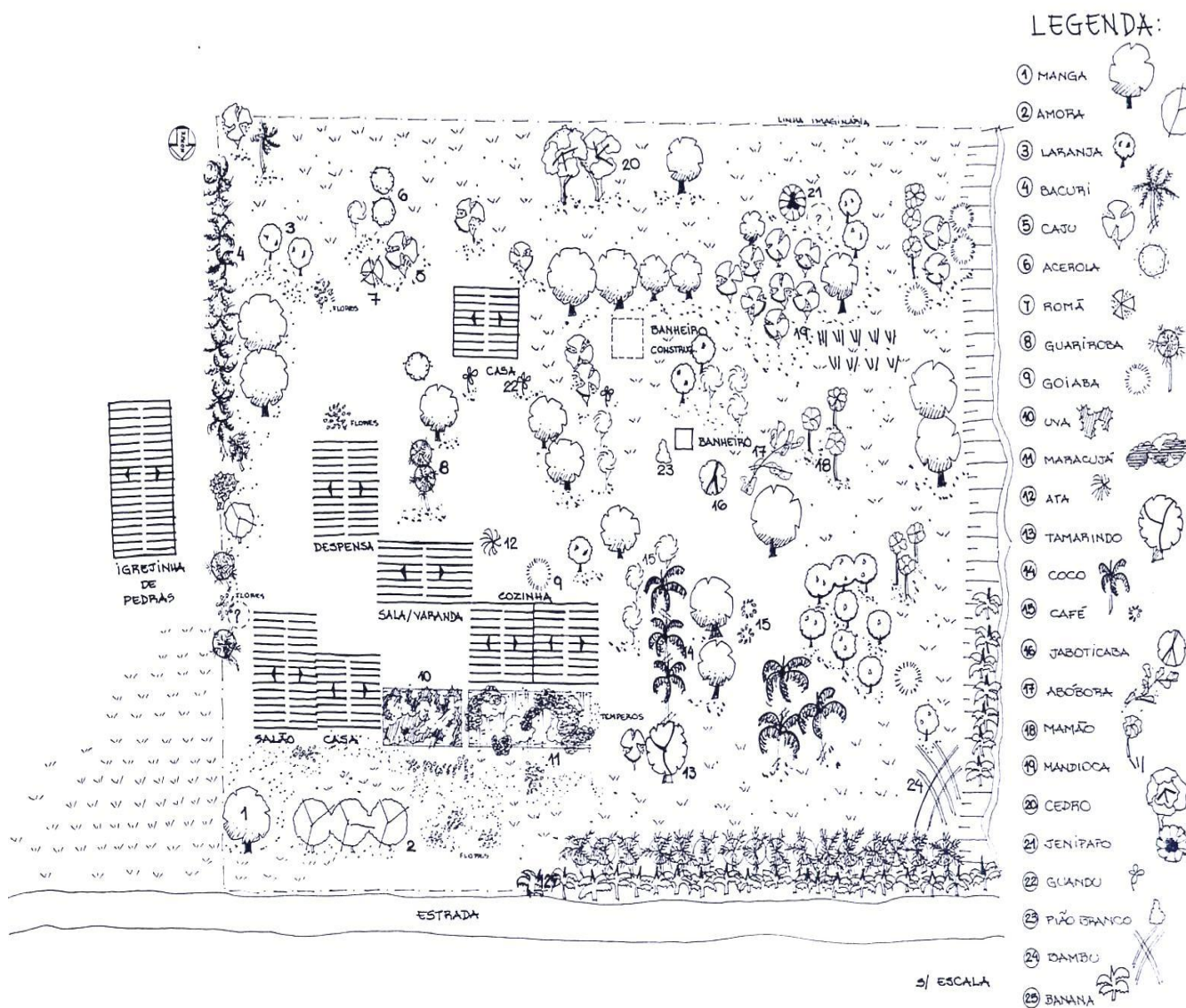


Figura 6- Mangal da família do Sr. Agripino Tibério

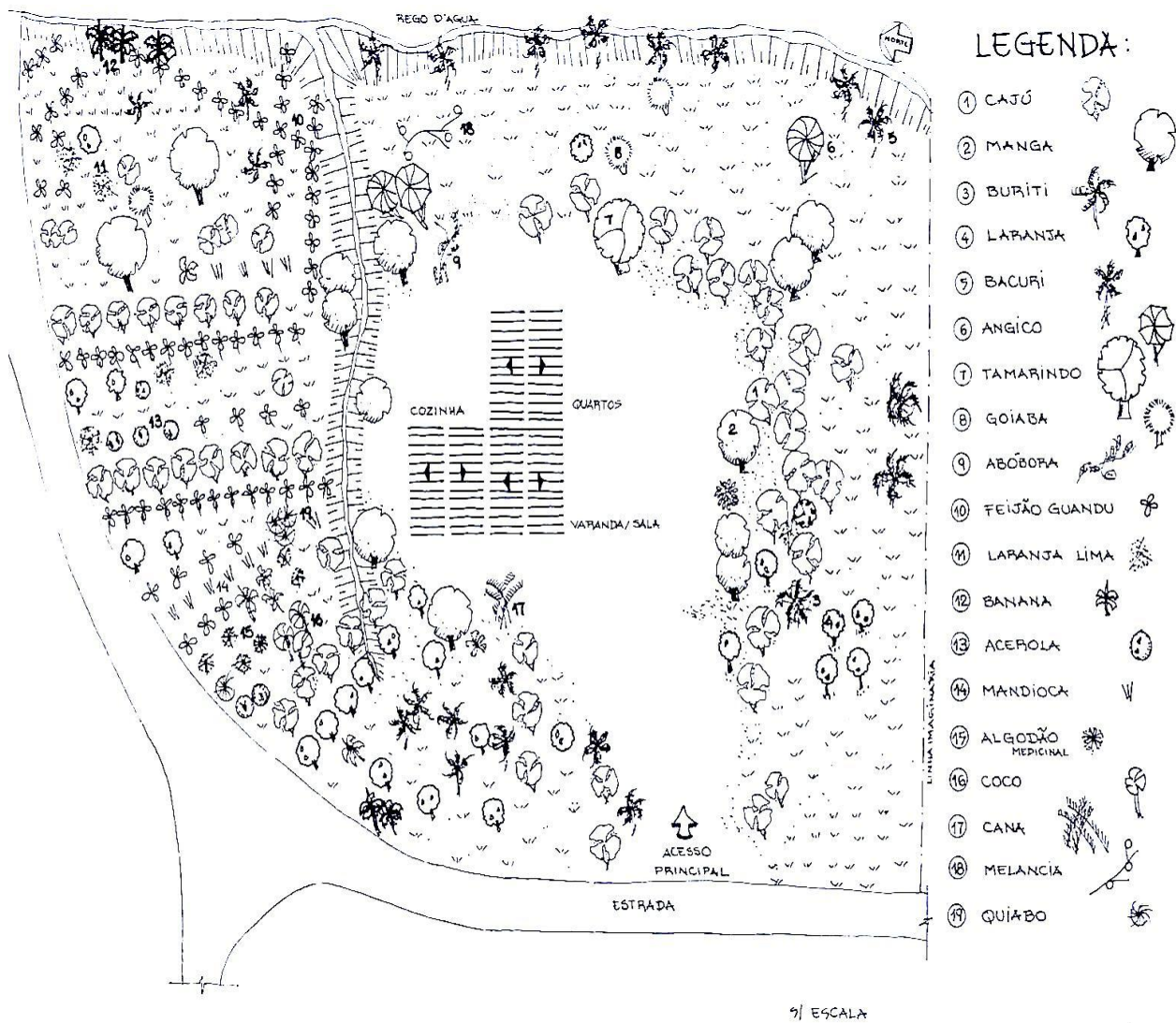
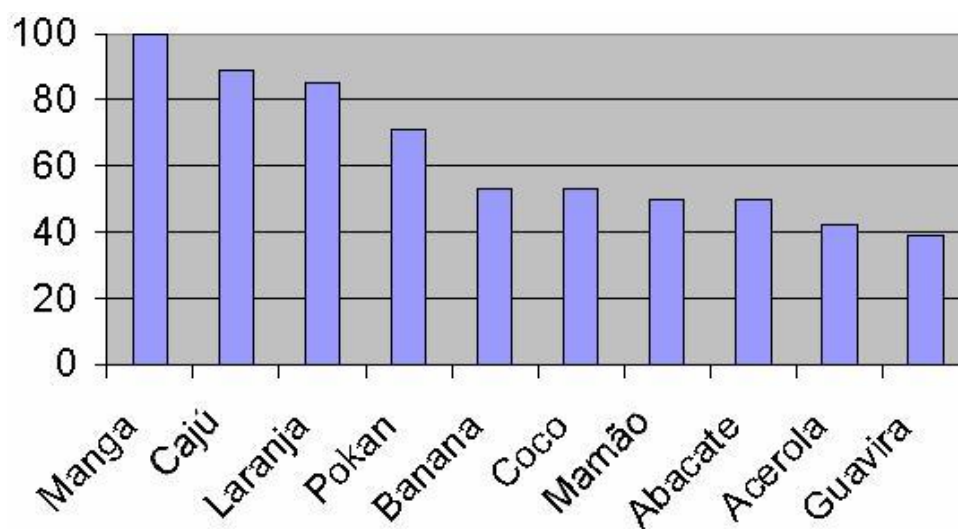


Figura 7- Mangal da família do Sr. Herotildes Lemes

Segundo o constatado a campo, nas 28 unidades de produção observadas, em 33% delas os “mangais” tinham na faixa de 5-8 espécies cultivadas, em 21% constatou-se 9 a 12 espécies, em 32% de 13 a 16 espécies e em 14% de 17 a 20 espécies cultivadas.

No Gráfico 2 a diversificação do horto doméstico é demonstrada através da identificação e nível de ocorrência das 10 espécies mais freqüentes nos hortos.

Gráfico 2- Espécies comestíveis mais freqüentes nos Hortos domésticos, em % (aldeia Limão Verde, 04/2004)



O Gráfico 2 confirma a predominância da manga (*Mangífera indica* L.) na estrutura dos hortos domésticos da Limão Verde, pois está presente em 100% deles. Na grande maioria são árvores frondosas de mais de 30 anos de idade. Nem todos “mangais” são contíguos as áreas da moradia, pois é possível constatar em locais mais remotos como nos limites da reserva florestal da aldeia algumas concentrações de mangueiras, denotando que já houve moradia no local no passado e por causa da agricultura itinerante que vigorava, os mangais eram “abandonados”. Hoje, a colheita das frutas destas árvores é permitida aos parentes de quem plantou a semente. Em geral o critério de “propriedade” é este, quem plantou tem usufruto- inclusive para árvores dispersas em espaços coletivos (como beira de estradas, por exemplo).

A manga, como foi dito, era do gosto do antigo Terena, por isso sua importância primordial. A fruta é de valor para a alimentação da população, especialmente crianças. Conforme declaração de um informante dono de uma padaria de Aquidauana, que têm os Terena como leais fregueses, “na época da manga a venda de pão para aos índios diminui a menos da metade”.

A comercialização da manga produzida na aldeia Limão Verde, segundo manifestação dos informantes, sempre ocorreu, uma vez que o “tino” comercial dos Terena os fazem comercializar todo o excedente que produzem. No entanto, dado ao fato da fruta ser bastante comum na região em época de colheita (inclusive sendo comum até hoje grandes mangueiras nos quintais e praças públicas urbanas aquidauanenses), a comercialização desta fruta era pouco expressiva.

Todavia, a intensificação das relações de comércio na feira e nas ruas de Campo Grande geraram neles uma feliz constatação, qual seja, a manga da Limão Verde amadurava até dois meses antes dos pomares comerciais das áreas de produção em escala desta fruta, possibilitando a comercialização da fruta na capital quando não havia manga nos mercados e feiras locais. Não tardou, intermediários “descobriram” esta oferta precoce da fruta e se interessam em comprá-la dos Terena para atender a demanda extemporânea também dos grandes centros nacionais, especialmente de São Paulo e Rio de Janeiro. Este tipo de venda, entretanto, segundo alguns informantes, no início gerou algumas experiências desagradáveis, uma vez que, alguns destes compradores, ávidos pelo produto, chegaram ao “cúmulo” de cortar mangueiras gigantes inteiras para poder tirar os frutos de seus galhos. Episódios como estes levaram aos aldeões a se organizarem para disciplinarem a coleta e exploração da venda da fruta⁷⁴.

⁷⁴ Alguns problemas ainda persistem , especialmente com relação ao baixo preço pago ao produto, que, segundo os informantes, no ano passado (2003) variou de R\$4,00 no início da safra até R\$2,50 a caixa (18-22Kg) ao final. A alegação geral é que os preços não recompensaram devidamente a melhoria nas “técnicas” de coleta, encaixotamento e transporte, ou seja, atualmente o aproveitamento comercial da planta no local de chegada da fruta é bem maior do que em anos

Do aprendizado seguiu a confecção de instrumentos para a coleta da fruta no alto sem danificá-la (usando uma vara de bambu com uma lata na ponta e uma pequena lâmina- para o corte do pedúnculo que sustenta a fruta no galho). Outros cuidados, segundo alguns informantes, advindos para melhorar a qualidade do produto oferecido são os de não colher quando há riscos de chuva (pois assim a fruta apodrece mais rapidamente) e também esperar um tempo (de 10 a 15 minutos) antes de encaixotar as frutas colhidas, a fim de escorrer o “leite” (a seiva da manga) que, caso contrário, pode manchar o fruto. Segundo o Sr. Adão da Cruz (10/04/04) “o leite pode estragar a manga”. Tem que ter experiência para saber arrumar sem que o leite estrague a fruta. Também se descarta “qualquer fruta arranhada ou cortada”.

O dimensionamento econômico da comercialização de manga da aldeia Limão Verde merece um estudo mais sistemático ao longo dos anos, visto a complexidade e a informalidade do processo comercial. O que se pôde constatar em hortos com um número maior de mangueiras, que há casos de uma família comercializar, somente pela via dos compradores intermediários, na escala de 200 a 400 caixas (em anos de boa produção). Acrescenta-se a este montante, as frutas vendidas nas vias “tradicionais” (e mais regulares) do comércio Terena.

A “produtividade” das mangueiras é considerada imprevisível, pois depende das condições climáticas especialmente do vento na floração e formação inicial dos frutos (provocando queda) e chuvas na maturação (reduzindo a qualidade do produto). A maioria das mangueiras dos “mangais” é da variedade “Bourbon” e algumas “Espada”, “Rita” ou “Adem”.

As plantas de caju (*Anacardium occidentale*), conforme o Gráfico 2, estão presentes em 89% dos casos e são cultivadas em solos reconhecidamente mais fracos, normalmente nos espaços dos “clarões” entre uma mangueira e outra. A

anteriores e, apesar disto, não houveram incrementos (satisfatórios) na remuneração da fruta na origem.

planta adquire esta expressão social mais pela sua “versatilidade” do que propriamente pela expressão econômica e comercial. O cajueiro, além de uma descoberta Terena para compor o quintal junto com a mangueira e fornecer frutos do agrado de adultos e, especialmente, da “criança”, compõe com a manga e a laranja um espectro de produção de frutas para o ano todo, onde o cajueiro produz seus frutos desde julho (quando já diminui a disponibilidade de laranja) e se estende até novembro, “coincidente” com a intensificação da produção de manga.

A comercialização do excedente de caju é feito através das diversas formas de venda direta que os Terena realizam nas cidades de Aquidauana, Anastácio e Campo Grande, compondo o leque de diversidade de frutas e alimentos que oferecem à população. A fruta não têm suscitado o interesse de compra por intermediários, como acontece com a manga, devido a (normalmente) baixa qualidade de aparência do fruto, dado aos problemas fitossanitários (devido à alta umidade do ar) que acometem normalmente as plantas, refletindo frutos miúdos e, as vezes, com manchas. Não há maiores distinções entre variedades de caju plantados na Limão Verde, além do definido pela cor amarela e vermelha, concordando com a idéia de informalidade acerca destas plantas na aldeia.

A laranja (*Citrus sinensis*) perfaz com a manga as duas principais culturas do ponto de vista da economia do horto doméstico. A ocorrência da fruta, conforme o Gráfico 2, em 86% dos hortos da aldeia e não na totalidade reflete mais os casos de espaços domésticos em solos mais úmidos das baixadas onde as laranjeiras têm tido problemas de inviabilidade por podridões e doenças radiculares em que experiências de morte de plantas desabonam novos plantios de laranjeiras nestas áreas, prevalecendo outras mais rústicas ou de ciclo curto, especialmente manga e banana, respectivamente.

Os Terena da Limão Verde têm na laranja um dos produtos (juntamente com a mandioca) de maior volume de comercialização das vias de venda direta (como nas feiras). Segundo o Sr. Zacarias Martins (05/04/04) “a laranja da aldeia é

muito procurada pelas pessoas da cidade porque é mais gostosa e fresca. É colhida no dia”.

Outras fruteiras bastante freqüentes, conforme se pode visualizar no Gráfico 2 são as de tangerina pokân (71% dos casos), de banana e de coco (ambos com 54 % dos casos), de mamão e de abacate (50% dos casos), de acerola e de guavira (com 43% e 39%, respectivamente), todas elas do “gosto” Terena e intensamente comercializadas nas feiras.

Os coqueiros (*Cocus nucifera*), apesar de presentes, conforme o Gráfico 2, em 54% dos hortos domésticos têm despertado interesse em novos plantios, principalmente em função do desempenho produtivo destas plantas no local, objeto de observação e manifestação recorrente dos informantes. A limitação alegada ao incremento destes plantios é o alto preço das mudas. Para fazer mudas na aldeia, o problema maior, segundo o Sr Celestino Custódio (16/04/04), “é que fica bastante difícil guardar até o fruto servir pra semente porque as crianças arrancam e tomam ele ainda verde não sobrando para amadurecer pra semente”.

Outra experiência que vêm se expandindo é a da “domesticação” da guavira (*Campomanesia sp*). Trata-se de uma espécie a qual os Terena têm uma intensa e histórica relação de coleta extrativista nas matas da região. Não obstante a importância ainda nos dias de hoje da coleta de guavira silvestre, é reconhecida a diminuição da “oferta” desta fruta devido ao desmatamento ocasionado pelo avanço das pastagens na região ao longo do tempo. Muitas experiências de “domesticação” da guavira têm trazido bons resultados (conforme o Gráfico 2, já presente em 39% dos hortos), enriquecendo e diversificando o hortos domésticos e, especialmente nos meses de novembro e dezembro, dispondo de “fartura” desta fruta tão apreciada por todos.

O Sr. Isoldino Idu (29/04/04) um dos pioneiros do plantio doméstico de guavira, tem uma árvore gigantesca no quintal de casa, sob a qual, segundo suas palavras, “no ano passado [2003] colhemos 50 galões de guavira somente com esta árvore e vendemos a R\$ 3,00 o galão. Fiz uma escada alta para poder colher porque os galhos quebram muito fácil”.

4.4.3- AS COLETAS

A coleta extrativista de produtos na mata da aldeia ou em fazendas das redondezas, como madeira, lenha, palmito, frutas, plantas medicinais, sementes e frutos para artesanato, mel e, mais recentemente plantas ornamentais, complementa o “quadro” das atividades econômicas e sociais e de movimentação das pessoas da Limão Verde. A coleta, assim como a caça, vem se constituindo historicamente em formas de “relaxamento” das restrições territoriais imposta no pós-Guerra do Paraguai pela condição de reserva, conformando em modos de habilidosa resistência à limitação de áreas para a reprodução social e cultural, uma vez que os Terena identificam um amplo território contíguo à aldeia (atualmente de propriedade de fazendeiros) como terras originalmente de domínio Terena. Fonte de conflitos históricos, a coleta (interna e externa) permanece ainda como importante atividade social, complementando a diversidade de alimentos e produtos consumidos e comercializados pelos Terena⁷⁵.

Quanto a coleta de lenha e de madeira para construção de casas e outros artefatos, por representar valor econômico imediato (e, portanto, menos tolerada sua coleta nas fazendas vizinhas), são retiradas das matas da própria aldeia⁷⁶.

⁷⁵ Quanto a caça, por constituir em “ilegalidade” de maiores implicações para a imagem da aldeia, bem como devido a drástica diminuição da população de animais silvestres, teve sua expressão reduzida. Todavia a dimensão atual da atividade de caça torna-se de difícil precisão, devido ao deliberado silêncio e cuidados que se tem acerca do assunto (nas caçadas, a arma é sempre escondida e o animal abatido é retalhado e “disfarçado” em um saco, com materiais vegetais) até mesmo com os próprios “patrícios” (designação local para outros Terena).

⁷⁶ Como surge muito pouco provável o interesse dos fazendeiros na coleta e venda de frutas ou plantas medicinais de suas matas, estas atividades passam a ser mais “toleradas” por estes às investidas Terena (inclusive pela dificuldade e custo para a “guarda” permanente das matas das propriedades). Por sua vez, os Terena, já experientes nesta relação conflituosa (e que não abrem mão), numa espécie de “acordo tácito” tendem a limitar suas coletas aos produtos cujo valor

Neste sentido, as matas da aldeia, antes de serem uma “reserva ambiental” , constituem-se em estrutura de interesse social como fonte de energia, matérias-primas diversas (para artesanato, construção, cerâmica, “garrafadas”, etc...) e de alternativas de renda. O conhecimento desta condição faz um observador compreender algo que parece paradoxal na aldeia, ou seja, a falta de área para expansão das lavouras quando existem aproximadamente 40% da área total de matas de cerrado⁷⁷.

As restrições à abertura de novas áreas para roças, tratadas no âmbito político do cacique ou do conselho tribal, passam a ser compreendidas no sentido de que a expansão da roça, por concorrer nos limites do mesmo espaço, transforma internamente a relação da atividade agrícola com relação a outras de compatível expressão⁷⁸. O que, de certa forma, traduz a tensão social da garantia de realização dos modos *performáticos* do trabalho Terena em vários níveis (roça, horto doméstico, coleta, feira, artesanato, “changa”, etc...) como fundamental para a constituição básica da aldeia Limão Verde enquanto espaço de vida Terena.

Assim, as matas existentes na aldeia são o sustentáculo social de energia (baseada na combustão da lenha) e para o fornecimento de madeira de construção ou afins⁷⁹. No entanto, mesmo assim, há uma percepção expressa de

econômico entendem ser de “natureza” mais indígena (frutas silvestres, matéria-prima para artesanatos, plantas medicinais, etc...).

⁷⁷ O que presume, dado o parâmetro do direito ambiental de exigência de 20% de reserva ambiental florestal, a possibilidade de exploração na aldeia de até para mais (aproximadamente) 400 hectares de roça.

⁷⁸ Cumpre ressaltar o quão insatisfatória é a análise se avaliada sob o pressuposto do valor meramente econômico. Por exemplo, como dizer a medida de comparação entre a atividade agrícola e a “beleza” do artesanato ou a lenha (energia) para cozimento e conforto para a família?

⁷⁹ Desta forma pode-se perceber o contexto lógico e experiencial da “conservação” das matas da aldeia. Uma interpretação mais imediata (e muito comum) traduziria esta “conservação” em termos de um sentido ambientalista inerente a condição indígena, uma “sabedoria ecológica” ou um sentimento em relação a “natureza”. Todavia, o que se percebe na perspectiva do valor prático (e econômico) da mata vem a concordar com a assertiva de Colchester (1995 *Apud* Gallois, 2001) que, ao procurar entender os auspícios do “equilíbrio ecológico” que ameríndios amazônicos realizam com a prática de agricultura itinerante e regenerativa, constata que “este equilíbrio se consegue de maneira não-intencionada mediante um tipo de retroalimentação negativa, que explica melhor suas práticas do que remetendo-as à existência de uma preocupação consciente pelo uso excessivo dos recursos”. Longe de ser uma abstração, esta constatação teórica ganha relevância na medida que se passa a “ver com outros olhos” algumas idéias e políticas do tipo

seus habitantes de que o Angico, principal árvore “fornecedora” de lenha, está cada vez mais difícil de encontrar obrigando a deslocamentos cada vez maiores, geralmente tendo que “subir até as pedras perto da serra para encontrar lenha boa” (Sra. Luciana Lutuma, 17/04/04).

Quanto a madeira, as mais utilizadas (e portanto extraídas da mata), segundo alguns informantes, são a Imbirá, a Aroeira, o Pindaí vermelho (para confecção de caibros) e o Guatambu (para confecção de cabos de enxada e afins). Para artesanato a planta mais procurada é o Buriti, fornecedora de fibras de excelente qualidade para artesanatos de palha e cestaria. A mata também é importante, em alguns casos, para a extração de argila para a produção da cerâmica Terena (bastante tradicional em outras aldeias Terena, mas não muito expressiva na Limão Verde).

Durante os meses de fevereiro a outubro as andanças na mata são mais esporádicas e dependentes da necessidade de lenha ou madeira. Nestas andanças se aproveita para coletar as frutas que encontram no caminho, mas normalmente para consumo familiar, pois são frutas pouco conhecidas como araticum-do-mato e araçá, dentre outras. Alguns também aproveitam e coletam “parasitas” (orquídeas) para vender na feira e outros “têm olhos” para as plantas medicinais que reconhecem nos seus caminhos. É um conjunto de atividades de coleta onde a busca de lenha parece só um motivo inicial.

Somente a partir do mês de novembro as incursões nas matas passam a dar prioridade à coleta de frutas, uma vez que nesta época é chegado o “tempo da guavira” (novembro e dezembro) e depois o “tempo do pequi” (janeiro e início de fevereiro). Estas frutas são muito importantes para os Terena e o aguardo da

empreendedora que emerge na (e para a) aldeia (fonte de conflitos e apreensões). Um exemplo atual é a proposta de plantio extensivo (ligado a empresas integradoras “parceiras”) de monocultura de eucaliptos. Pode-se imaginar assim as possíveis consequências para as matas nativas que não teriam mais grande parte de seu sustentáculo prático e econômico. No entanto, a relativização do econômico (cuja compreensão das dimensões performáticas do social permite um melhor entendimento) conforma uma certa resistência (mas não plena- por ser relacional) de propostas desta natureza.

chegada do seu tempo gera expectativa (e alegria “ao chegar”). É fácil perceber, para além do valor econômico, o valor afetivo e social imbricado nas atividades acerca da coleta de guavira e pequi⁸⁰.

Para conseguir estas frutas os Terena não mais reconhecem limite territorial, andam pelas fazendas todas da região- onde tiver mato- cujas plantas de guavira e pequi quase sempre já são conhecidas de experiências de incursões anteriores (sabe-se até quando uma planta jovem, a vários quilômetros da aldeia, vai começar a produzir). No entanto, segundo os informantes, o avanço do desmatamento tem uma implicação direta na redução das árvores de guavira e de pequi. Mas, uma implicação indireta tem preocupado os aldeões, pois com a diminuição dos alimentos naturais das araras (que além da guavira e pequi se alimentam de outras frutas silvestres cada vez mais raras) estas estão “atacando” as frutas até antes mesmo da completa maturação, portanto “concorrendo” com a coleta dos Terena⁸¹.

Nestas incursões, a prioridade de quem tem mais “direito” sobre as frutas de uma determinada planta corresponde a um código social mais complexo do que um simples “de quem chegar primeiro”. Tal aludido código (seria mesmo um código ou a própria forma da prática, uma autêntica performance?) esta pesquisa não pôde decifrar até por não “alcançar” este “tempo”.

4.4.4 AS “FEIRAS”

A adoção da categoria “feira” como açambarcadora de todas as formas de comercialização corresponde a própria apreensão nativa de comercialização na

⁸⁰ A guavira é apreciada *in natura*, bastante consumida na aldeia e comercializada por latas ou galões (900 ml e 3,6 l, respectivamente). O pequi, apreciado *in natura* é usado também para fazer um licor típico da região, o licor de pequi. Muito demandado para comercialização, o pequi compõe a culinária regional como ingrediente cozido, especialmente ao modo de “arroz com pequi”. Todavia este modo de uso da fruta não é muito comum ou “do gosto” dos Terena, embora saibam que a maior procura de compra do pequi seja para este fim.

⁸¹ Alega-se inclusive que as araras já começam a “atacar” mangas e comer sementes de caju, provocando o apodrecimento e queda dos pseudofrutos de caju (única parte aproveitada na alimentação Terena).

qual a feira propriamente dita ocupa um espaço central. No entanto, os Terena da Limão Verde constituem uma miríade de formas de comercialização que articulam e realizam.

A comercialização (ou “feira”) tem início internamente na aldeia, uns vendendo aos outros aquilo que estes não produziram. Relações de troca e de doação (dádiva) nestes casos também são muito comuns.

A maior parte do que é comercializado tem como destino a “feira indígena” da cidade de Aquidauana. Porém, a realização desta feira se inicia na preparação que as pessoas fazem para poder “fazer a feira”, exigindo sobretudo organização e prática. As pessoas com seus produtos vão de ônibus para a cidade (pessoas, produtos agrícolas e extrativistas ou de artesanato distribuídos no mesmo espaço interno do ônibus), cuja saída antes do nascer do sol é realizada todos os dias, ininterruptamente. Uma perspectiva contextual (e etnográfica) das habilidades performáticas da prática do “fazer a feira” é evocada no artigo em anexo, denominado “*Para uma etnografia da socialidade Terena: a caminho da feira*”, realizada no contexto deste estudo sobre a performance agrícola Terena (por isso sua importância de inserção na íntegra).

A feira é feita majoritariamente por mulheres. No entanto, isto não se configura numa norma, uma vez que a minoria masculina tem um relacionamento normal com as colegas e não se percebe qualquer manifestação que sugira algum tipo de preconceito relacionado ao fato de um homem vender na feira. Segundo os informantes, é uma questão de preferência, vocação ou de oportunidade (devido a intensidade das demandas do trabalho na roça, acentuada pela distância desta até a casa).

Noutro sentido, a preponderância feminina denota uma tendência de equanimidade na relação econômica entre gêneros, uma vez que se, normalmente, o homem tem uma relativa maior incumbência e responsabilidade

sobre a roça, bem como sobre a venda de manga a intermediários, à mulher cabe a realização da feira e administração dos seus custos e rendimentos. Cumpre ressaltar o quão fluída é esta distinção pois em todas as atividades da aldeia normalmente se percebe um grau de participação e co-participação tanto entre gêneros como outros familiares.

Na cidade são consagrados quatro formas de comercialização: a feira central, a feira da antiga estação ferroviária, e a venda na rua e a venda de casa-em-casa. Trata-se de espécies de “frentes” de comercialização para melhorar a eficácia e aumentar as alternativas de abordagens de clientes⁸².

Na feira central, realizada numa calçada da rua principal de Aquidauana, bastante conhecida pelos habitantes daquela cidade, tem sua tradição reafirmada todos os dias, inexoravelmente. Nesta “instituição” Terena se realiza o maior volume de venda de produtos da aldeia. Os produtos, normalmente em grande diversidade de gêneros, são dispostos na calçada ou em recipientes como bacias, cestas ou baldes, sempre de modo que o freguês tenha uma visão geral do “leque” de alimentos a sua disposição.

⁸² Neste ponto, convém destacar a maneira como na comercialização ou “feira” Terena pode manifestar o confronto paradigmático e interpretativo entre uma assunção do que acontece em termos de um tipo de “conhecimento indígena” comercial ou como um modo de expressão da *performance cotidiana* dos Terena. Na perspectiva do “conhecimento indígena” as diversas formas de comercialização são normalmente interpretadas como *estratégias*, *planos* ou um *sistema indígena* de comercialização organizado mentalmente (e, portanto, intencionalmente), passível de ser traduzido em normas ou códigos culturais específicos. Na perspectiva paradigmática da *performance* as práticas comerciais dos Terena são *resultados* da experiência histórica de comércio e interação interétnica que estabeleceram e estabelecem na região. Esta experiência, antes de se constituir em motivo de pensamento ou plano de ação indígena, está inscrita no ambiente das relações que cotidianamente estabelecem e por aonde se situam através de uma particular percepção destas relações. Os pensamentos ou os planos fazem mais sentido para pensar os caminhos ou os passos a serem dados para diante das novas contingências de dificuldades e oportunidades que surgem no trabalho diário (portanto *propositivos* e *criativos*) e não tanto para interpretar os seus atos a cada momento na forma de uma permanente preocupação (com a memória, portanto, *retroativa*) à uma estrutura de um tipo de “Sistema de Conhecimento Comercial Terena” ou de realinhamento à supostas estratégias comerciais pré-definidas (não tanto, justamente porque estas já estão impressas nas relações que estabelecem e, portanto, inscritas em seus próprios corpos pela experiência prática que realizam em suas *performances cotidianas* de feirantes).

A feira da antiga estação ferroviária se constitui como alternativa à primeira, mas de menor dimensão comercial. É importante porque, dada a distância da feira central, permite a oferta e o atendimento a outros fregueses e transeuntes (que dificilmente iriam até a outra feira).

As vendas na rua ou de “casa em casa” são duas formas de abordagem de fregueses que, porém, de maneira comum se dá quando a pessoa que vende coloca uma cesta sob a cabeça e, no primeiro caso, caminha nas ruas da cidade oferecendo verbalmente os produtos que têm disponível, que, ao menor sinal de interesse pelo transeunte, já apresenta os alimentos e aponta os preços. No segundo caso (“de casa em casa”), a pessoa com a cesta na cabeça vai visitando as casas para oferecer os produtos. Neste caso, normalmente, as visitas são para atendimento de uma freguesia regular já conhecida através das “andanças” feitas em outras oportunidades. Feitas estas visitas e caso haja sobra de produtos vão “bater palmas” em outras casas (e assim conhecendo outros potenciais fregueses).

Na Tabela 4 se pode constatar a frequência de ida a feira, considerando a unidade familiar. Convém ressaltar que, das famílias que não têm representante na feira, geralmente assim acontece devido à menor produção e à falta de diversidade em determinadas épocas do ano ou por problema de saúde da pessoa da família que tem habilidade de feirante, preferindo “repassar” o que produz para que um vizinho ou parente leve à feira para vender.

Tabela 4: Frequência de ida a feira (aldeia Limão Verde, 04/2004).

Mais de 3 vezes por semana	4%
3 vezes por semana	18%
2 vezes por semana	50%
1 vez por semana	14 %
Não vai a feira	14 %

Fonte: dados do trabalho de campo (base de 28 unidades de produção)

A pessoa que faz a feira, a faz por “vocação e por gostar deste ofício. Têm gente que tenta mas não consegue, precisa ter jeito” (Herotildes Lemes, 25/04/04).

Além da comercialização interna na aldeia, da venda   intermediários e das diversas formas descritas de “fazer a feira” na cidade de Aquidauana, muitas pessoas realizam feira também na capital, Campo Grande, distante cerca de 140 Km de Aquidauana, que por sua vez fica a 24 Km de estrada de terra da aldeia Limão Verde, totalizando aproximadamente 164 Km a serem “vencidos” para realizar a feira⁸³. Algumas das pessoas que fazem feira na capital se “especializaram” nesta modalidade comercial (até por não sobrar tempo para outras). Estas pessoas vendem alimentos colhidos pela própria família e de forma mais comum que na feira de Aquidauana, trazem produtos de outros para que possa vendê-los (socializando os benefícios da viagem, bem como proporcionando uma possibilidade maior de renda que venha a “compensar” o esforço).

Em Campo Grande as “estratégias” de comercialização são semelhantes às realizadas na cidade de Aquidauana. Há uma feira principal e permanente, agregada ao Mercado Público Municipal de Campo Grande na qual indígenas Terena em geral comercializam seus produtos, não se caracterizando, portanto, em um espaço exclusivo da aldeia Limão Verde, mas aberto às outras aldeias Terena da região (embora os representantes da Limão Verde sejam a grande maioria).

Resina (2002) constatou a predominância das mulheres, na ordem de 97% dos feirantes Terena da feirinha (designação pela qual é conhecida a feira Terena de Campo Grande). Contudo, ao modo da feira de Aquidauana, a

⁸³ No entanto todo este deslocamento não   novidade para os Terena, que até a década de 1970 comercializavam nas ruas até de Corumbá, a 300 Km da aldeia. Atualmente a ida a Corumbá passou a ser praticamente inviável pelo custo da passagem de ônibus (cerca de R\$74,00- ida e volta) e também porque, dado o crescimento populacional vertiginoso de Campo Grande (segundo o IBGE, de 180.000 habitantes em 1975 para uma estimativa de 705.000 em 2004), esta passou a demonstrar um potencial maior de comercialização dos alimentos produzidos na aldeia.

presença masculina, 3% dos feirantes, não está sujeita a qualquer estranhamento ou preconceito.

Na “feirinha” por se configurar em um espaço permanente, atrativo pela arquitetura particular dos quiosques (com motivos indígenas), além de alimentos, comercializam-se também (com maior intensidade que nos outros espaços), peças de artesanato (palha e cerâmica), plantas medicinais e ornamentais.

Os Terena da Limão Verde, ampliando as possibilidades comerciais, vendem também seus produtos na principal feira livre da cidade, conhecida como feira da Avenida Mato Grosso, onde tem espaço e barracas características. Nesta feira normalmente só comercializam alimentos, sendo que os mais vendidos são o feijão-miúdo, o feijão guandu (muito procurado pelos emigrantes nordestinos e seus descendentes), milho verde e, quando é época (com muito destaque), o pequi e a guavira.

Uma terceira e quarta forma de comercialização, ao modo do que fazem em Aquidauana, realizam em Campo Grande também a venda na rua e a venda “casa em casa”. No entanto, proporcionalmente, segundo os informantes, na capital estas formas de comercialização são menos expressivas e esporádicas, talvez pela exigüidade de tempo, levando em conta a frequência semanal e a necessidade de retorno à aldeia, reencontrarem seus parentes para assim recomençar o processo todo que movimentam.

4.5 AGRICULTURA E SOCIALIDADE: OS FATORES PERFORMÁTICOS NA PRÁTICA AGRÍCOLA TERENA

O conceito *socialidade* vem ganhando projeção nas Ciências Sociais no sentido de uma distinção e um contraponto ao termo “sociedade”, cujo conceito conduz a marca do pensamento social da modernidade baseada na idéia de uma coletividade fortemente coesa e estrutural (Rapport & Overing, 2000). O seu

derivativo “sociabilidade”, como tal, tem a acepção referenciada ao conceito “sociedade” no sentido de uma representação de uma moral particular de relações humanas, tomada como essencial para a unidade de uma determinada sociedade. Já, *socialidade* conduz a idéia de que o social requer a agência criativa individual em equivalente nível, refletindo a idéia de sociedade não mais do ponto de vista estrutural, mas sobretudo incluindo a agência individual. Desta forma, sociedade passa a ser compreendida nos termos de um “drama social” (Turner, 1987), um processo transformativo de conflitos e permanente criação e recriação estética. Assim, pensar a *socialidade* Terena é buscar a compreensão do que estas pessoas estão criando através das relações humanas que estabelecem nos vários níveis da sua vida social, evocando um processo nunca concluído (ao contrário do que o conceito “sociedade” tende a sugerir), mas em permanente transformação relacional.

Neste subcapítulo serão analisadas as dimensões da socialidade acerca do espaço social da agricultura Terena, compreendida nos marcos do conceito de “fatores performáticos” (Richards, 1995) relacionados à realização prática e cultural da agricultura Terena da aldeia Limão Verde.

4.5.1 A SOCIALIDADE DO MUTIRÃO (DAS RELAÇÕES INTERPESSOAIS)

A observação da dinâmica do cotidiano e do resultado daquilo que os Terena realizam através do trabalho agrícola provoca uma constatação, sob a qual, pode-se dizer, define a perspectiva analítica proposta, qual seja, a de que para estas pessoas, a *socialidade* emerge (tal como uma espécie de prêmio) como um componente vital do processo produtivo.

O princípio da produção “econômica”, tal como o revelado por Overing (1999) em estudo junto aos Piaroa (Amazônia brasileira), por Passes (2000) estudando os Palikur (Amazônia guianense) e Richards (1995) no caso dos Mende (África ocidental), nos Terena da aldeia Limão Verde é baseado na

atividade grupal. O sentido do trabalho em grupo é que, como tal, além de útil deve ser agradável, gratificante e, de certa forma, recreacional.

A formação dos grupos de trabalhos ocorre através da aglutinação de grupos de afinidades (normalmente dentro da parentela) e que, indissociavelmente do processo de trabalho, vem a reforçar laços de solidariedade política entre seus partícipes⁸⁴.

Conforme o apresentado anteriormente, 43% das roças são coletivas na sua origem, compartilhada pela parentela agnática. Nestes casos o trabalho coletivo é inerente ao próprio “modelo” de produção. Já em 57% dos casos as roças são de responsabilidades individuais. No entanto, foi observado no trabalho de campo que somente em 7% dos casos as demandas de trabalho são realizadas de fato individualmente ou nos limites solidários de uma família nuclear. No restante dos casos (93% deles), em alguma etapa da roça, mais comumente na capina ou colheita, se realiza a formação de “mutirões” (designação comum para grupos de trabalho).

Em geral a formação de mutirão ocorre quando emerge algum tipo de urgência, como plantio atrasado, excesso de chuvas comprometendo a capina e tratos culturais, colheita de determinado produto que o comprador está na eminência de chegar ou sob riscos de perder por chuva, ataque de pássaros e outros animais, roçada para facilitar o trabalho subsequente do trator no preparo

⁸⁴ Na medida que há afinidade de interesses entre os vários grupos dentro da aldeia, sustentada por um forte trabalho organizativo de base comunitária, na Limão Verde as demandas políticas do trabalho agrícola (por exemplo, a reivindicação de sementes ou óleo diesel às instituições governamentais) são centradas na Associação Amigos da Aldeia Limão Verde (normalmente, servindo esta de base experiencial para legitimação da habilidade política para quem pleiteia o cargo de Cacique). Segundo os informantes, quando proliferam associações (que é o caso de algumas outras aldeias Terena da região), é justamente porque sobressaem grupos de afinidades distintos em conflitos de interesses. Cabe ressaltar que a formação destes grupos de afinidades não são exclusivamente determinados pela empatia definida por laços de solidariedade em relação ao trabalho na roça, existem outros referenciais de formação de afinidades (como igrejas, grupos esportivos, grupos escolares, feiras, entre outros) que também podem resultar em laços de solidariedade política.

do solo, entre outras demandas emergenciais que venham a exigir a intensificação do trabalho.

Nos mutirões, conforme declarado pelos informantes, geralmente se agregam de 4 a 6 pessoas para a realização dos trabalhos emergenciais ou previstos de maior intensidade. O número máximo de 6 pessoas, do qual raramente se ultrapassa, deve-se ao senso geral de que “muita gente atrapalha”. O mutirão constitui-se num evento social ao modo Terena. Segundo os informantes os benefícios do mutirão são muitos, dentre os declarados explicitamente (com menos constrangimento e rubor facial) para agentes externos é o de que o trabalho rende mais. É importante ressaltar que a ênfase dada pelos informantes naquilo que é dito em termos de incremento de rendimento do trabalho não é no óbvio (que portanto, em tese, não precisa ser dito) da razão de mais mão-de-obra para a realização de uma determinada tarefa. A ênfase dada está nas razões implícitas do mutirão e que, pode-se dizer, são de ordem psicológica ou motivacional. Se a demanda de serviços a serem realizados é grande, ou seja, requer muito trabalho, um trabalhador solitário desanima frente a paisagem que a cada passo que dá é como se reafirmasse o quanto vai ser dura sua “empreitada” (e o serviço parece não render). Ao contrário, trabalhando em grupo, o resultado do trabalho, mesmo que não venha a implicar em incremento do rendimento do trabalho individual em relação a trabalhar sozinho (o que parece não ser o caso), multiplicado pelo esforço de todos gera estímulo e entusiasmo a cada um, pois o resultado do trabalho torna-se visível e a impressão de cada um é como se todos tivessem o mesmo corpo, multiplicando o próprio potencial.

Outro aspecto do mutirão, menos identificado à linguagem falada e portanto, menos explícito (mas nem por isso menos real), diz respeito às relações afetivas e aos fatores emocionais, comunicativos e volitivos imbricados na experiência prática e *performática* do mutirão. Na observação do fluxo de um mutirão Terena percebe-se o quão esta prática se inscreve fundamentalmente em

termos de sentimentos de alegria e companheirismo nas pessoas envolvidas⁸⁵.

Nele os Terena conversam, contam piadas, caçoam um do outro, fofocam, riam, cantam, gritam e, assim, relaxam enquanto trabalham, revertendo performaticamente uma experiência, a princípio, de trabalho duro, em um evento com nuances de satisfação e prazer. Segue alguns depoimentos a respeito:

“O trabalho rende mais. Conversando, brincando o serviço vai indo. O pessoal assobia, canta e grita. Do grupo, ninguém fica quieto quando trabalha. De vez em quando todos tomam um ‘tereré gordo’” (Pedro Samuel, 18/04/04).⁸⁶

“O mutirão ajuda muito e o pessoal se entrosa. Brincando, o serviço rende muito” (Agripino Tibério, 28/04/04).

“No mutirão o serviço rende mais e a família se une. Em casa fazemos grupo geralmente de 5 pessoas. Um de nós, mais dois cunhados e dois irmãos” (Juventina Rafael, 30/04/04).

Resta salientar, que mesmo quando um tipo de trabalho não demanda a formação de mutirão, alguns aspectos expressivos que o constitui ainda se manifestam, especialmente o “costume” de gritar enquanto se trabalha. Andar nas “ruas” e caminhos internos da aldeia e ouvir gritos repentinos torna-se fonte de estranhamento e curiosidade para quem não é da comunidade (este pesquisador, por exemplo). Todavia, os informantes ao serem inquiridos sobre este “fenômeno”, em todos os casos, ficaram perceptivelmente envergonhados ou “sem jeito” para tratar o assunto (talvez emanado do caráter intimista destas práticas Terena e das “barreiras” comunicativas históricas- espaço de preconceitos recíprocos- de tratar estes assuntos com agentes externos). As raras manifestações verbais a este respeito (no geral a reação é somente rir e mudar de assunto), quando muito,

⁸⁵ As conversações no idioma Terena, através das quais os mutirões geram oportunidades de maior coesão social e de afirmação étnica através da língua, também concorrem para o “clima” de companheirismo e de satisfação pessoal nestes eventos sociais de trabalho.

⁸⁶ O *Tereré* é uma bebida tradicional na região de influência paraguaia, bastante consumida pela população sulmatogrossense em geral. Feita com água gelada (as vezes misturada com sumo de limão ou algum “yu-yu”- plantas aromáticas apreciadas para esta associação) consumida por uma bomba metálica de sucção oral retirada de dentro de uma “guampa” (feita de chifre bovino) onde está colocada a erva-mate (de qualidade específica para *Tereré*). Os Terena, ao fazer uma “*roda de tereré*” constituem um momento de descontração e intensa interação social, além de satisfação de matar a sede ao sol quase sempre escaldante da região.

davam conta de que, se o trabalho está “duro” e quase já não se tem força ou disposição, o agricultor Terena grita para se “recompor”. Ademais, alguns se referem aos gritos como algo banal, um tipo de “costume brincalhão” Terena.

Entretanto, a observação mais atenta sugere que, além destes *fatores performáticos*, os gritos têm uma interessante dimensão comunicativa, na medida que, mesmo os agricultores trabalhando individualmente nas diversas roças, com os gritos fazem sinais entre eles (os que estão trabalhando simultaneamente), reafirmando os laços de solidariedade no trabalho, um senso de “comunidade de prática” (Descola, 1996)⁸⁷.

Desta forma, ao observar os trabalhos em mutirão, o “fenômeno” dos gritos e ouvir depoimentos relativos a estes assuntos, se têm a constatação que, para os Terena da Limão Verde, “trabalho” e “vida social” não são considerados como modos exclusivos e distintos de comportamento, do modo como freqüentemente são tratados comumente nas análises científicas ocidentais de uma “sociedade”. Neste sentido, a impressão etnográfica é que, para os Terena, a própria sociedade vai sendo produzida performativamente ao *mesmo tempo* e *através* do processo de trabalho.

A coerência aos postulados ontológicos da teoria da performance (Richards, 1995) aplicado a ação social agrícola dos Terena da Limão Verde pressupõe o conhecimento Terena destes processos não como exclusivamente um conjunto de normas sociais ou códigos intelectualmente elaborados e interpretativamente aceitos, mas sobretudo, como resultado devido à experiência prática numa realidade que para eles é evidente, pois perfaz um modo de percepção particular daquilo que fazem.

⁸⁷ Convém, no entanto ressaltar que esta performance comunicativa realizada na forma de gritos pode ser analisada como somente possível devido as reduzidas dimensões das roças Terena, permitindo que os gritos sejam assim ouvidos. No entanto, torna-se um tanto arriscado estabelecer este tipo de relação pressuposta de causa e efeito, uma vez que no modo performático mais amplo da agricultura Terena, o reverso também pode ser verdadeiro, ou seja, as unidades de roças Terena são pouco extensivas- baseada preponderantemente na família nuclear- para que expressões como gritos e outras interações sociais sejam possíveis.

Todavia, surge a questão: como se origina esta percepção Terena da realidade e que faz com que ajam da forma que agem? Neste ponto é que a idéia da imbricação de “vida social” e “trabalho” na performance agrícola Terena pode contribuir e apontar algumas pistas para a compreensão da natureza do conhecimento agrícola Terena enquanto um *conhecimento performático* (e as implicações disto).

4.5.2 A socialidade da aprendizagem (das relações intergeracionais)

Se a experiência social e a prática estruturam o modo de vida e o conhecimento dos Terena, então o aprendizado do trabalho não se dá a parte do processo social e prático que o revela. Em outras palavras, a reinvenção cotidiana da agricultura Terena se torna possível devido ao engajamento prático que seus membros estabelecem inteligentemente e afetivamente, desde crianças, através da *socialidade* agrícola Terena. Este engajamento vem a conformar modos de aprendizagem (e uma pedagogia) compatível a estes pressupostos ontológicos da performance social⁸⁸.

Neste sentido, como um processo educativo orientado à percepção prática da tradição Terena, sem alarde ou silenciosamente, jovens são inscritos na experiência histórica de seus pais e parentes em um particular processo de trabalho agrícola (que é assim revelado).

⁸⁸ Por definir um marco relativizante do postulado intelectualista ocidental e de primazia da teoria sobre a prática, a perspectiva performática de entendimento do processo de aprendizagem vem apresentar uma base crítica fundamental a uma tradição ocidental de “teoria de aprendizagem”, onde acredita-se que o indivíduo principiante gradualmente torna-se uma pessoa competente tecnicamente por internalização de um código cultural ou um superorgânico “script”, na forma de informações. Em contraposição a esta visão e entendimento de aprendizagem, na perspectiva performática, ao incluir a prática como fundamento cultural vem a sugerir que a oposição radical Pessoa *versus* Ambiente e Indivíduo *versus* Sociedade (que estão na origem do paradigma intelectualista ocidental) proíbe um adequado entendimento da natureza contextual do processo de aprendizagem. Autores renomados na crítica pedagógica ao autoritarismo teórico, como Freire (1987) e Lave (1993) têm mostrado como o aprendizado está situado na “comunidade da prática”, introduzindo agência e diálogo no processo educacional.

Desta forma, para o entendimento da aprendizagem das tradições agrícolas performáticas, observaram-se principalmente as formas sociais de “contato” das crianças com a atividade agrícola prática dos Terena. O que se viu foi um processo informal (porém sistemático) de introdução gradativa das crianças em atenção ao processo de trabalho agrícola. Em geral este contato inicia próximo aos 6 anos (tanto para meninos como meninas), normalmente com o(a) filho(a) levando água e *tereré* para o pai (ou tios) que trabalha na roça. Este processo se intensifica com as crianças acompanhando a mãe quando esta vai levar a comida para o marido na roça.

O incentivo para o aprendizado do trabalho propriamente dito somente ocorre quando a criança tem mais de 10 anos de idade. A iniciação de um principiante normalmente é feito com serviços considerados leves e simples como o plantio de rama de mandioca ou ajudando de alguma forma na etapa de plantio de qualquer cultura (sempre junto ao pai ou a mãe). Um segundo nível de aprendizado se dá acompanhando a capina e, mesmo sem maiores conseqüências práticas, a criança vai aprendendo as habilidades, cuidados e especificidades deste tipo de trabalho. Um terceiro nível, quando as crianças já estão com certa experiência, em torno de 14-15 anos, é possível observá-las manuseando foice, machado e, mais aprimoradamente, quando já se habilita às tarefas mais complexas como o corte de cana, colheita e debulha de cereais. Em todo este processo de aprendizagem, qualquer observador atento pode perceber o quanto do que se apreende está “embebido” de interações sociais, laços afetivos, preferências pessoais e vocações que uma determinada personalidade infanto-juvenil realiza em sua inscrição prática no trabalho agrícola. Manter-se atento a esta dimensão “ambiental” mais ampla do aprendizado é reconhecer os limites e inconsistências da tentativa de redução do conhecimento incorporado no processo como um (asséptico) conhecimento técnico, independente do contexto experiencial e emotivo de sua realização.

No entanto, o aprendizado informal do “universo” do trabalho convive com o aprendizado formal do “universo” escolar da educação oficial que existe na aldeia. Ninguém na aldeia é frontalmente contra a escola formal mesmo porque, como foi dito, os Terena não se consideram à parte da história. A escola representa uma instituição fundamental dada as demandas relacionais que o grupo social permanentemente estabelece com a sociedade envolvente. Além disso, a escola abre novas frentes de oportunidades e campos de ação para a vida Terena, que para eles surgem de vital importância. Muitas declarações descobertas através das relações estabelecidas “a campo”, dão conta do valor auferido a escola e ao dever de toda criança ir à escola. Conforme afirma o Sr. Agostinho Dias (11/04/04) “o estudo serve para igualar o entendimento com os de fora. O estudo é para sair do sufoco. Se ficar só na roça o estudo fica perdido”.

A escola formal na aldeia Limão Verde se constitui em um novo espaço de realização da performance social Terena. Nela se renovam e se transformam as expectativas da relação política dos Terena no contexto da sociedade envolvente, uma vez que jovens se preparam para se tornarem agentes do processo de aprimoramento dos discursos (social, político e ideológico) pelos quais os Terena projetam sua imagem para serem (melhor) ouvidos e reconhecidos no campo de disputa de seus interesses de melhor acesso a bens e serviços que atualmente lhes são importantes (por exemplo, roupas melhores, energia elétrica, instrumentos tecnológicos diversos, dentre outros). Além disso, e de forma generalizada, os Terena percebem no estudo a possibilidade de ocupação de espaços que foram gerados na relação institucional interétnica com a sociedade envolvente e que vinham sendo ocupadas pelos “purutuye” (termo do idioma Terena para designar os “brancos”), como por exemplo, professores, agentes de saúde, agentes indigenistas e assistentes técnicos agrícolas que trabalham *na* aldeia ou *para* a aldeia.

No entanto, a “convivência” de uma aprendizagem formal na escola e uma aprendizagem informal, na prática, não está livre de tensões. Nota-se em alguns o

mal-estar do entendimento de que a institucionalização da escola formal tem transformado esta, para além dos seus benefícios práticos (ou político-econômicos), em uma espécie de ideologia (a semelhança da sociedade envolvente), trazendo justamente implicações e interferências à conformação da performance social Terena (e suas habilidades intrínsecas). Na opinião do Sr. Sebastião Lutuma Dias (27/04/04), “antigamente os jovens sabiam fazer quase de tudo, quase não se comprava nada. Hoje já tem que se comprar muita coisa. A juventude vai na escola, o que é bom, mas quando não consegue ocupação com seus estudos, *não sabem fazer nada*”.

No campo da socialidade o que muitas pessoas da aldeia se manifestaram como preocupação, especialmente os mais velhos, é o que consideram uma conseqüência desta apropriação mais intensa dos elementos culturais da sociedade envolvente, que tem na escola uma das interfaces mais evidentes, qual seja, um certo deslocamento do espaço da convivência afetiva e social do trabalho agrícola para, em especial, o esporte (principalmente o futebol). Em contrapartida, quando faz-se necessário um jovem se deslocar para outra cidade afim de continuar os estudos (seja em curso técnico de nível médio, seja em curso superior), normalmente é motivo de grande “custo” emocional para o jovem e sua família. Segundo o Sr. Doralino Dias (09/04/04) “o desapego da família é difícil para todos e traz tristeza para a aldeia”.

Na observação da atividade cotidiana dos jovens percebe-se como, a cada momento, se expressa a tensão social assim gerada, mas que, entretanto, de modo algum oferece qualquer sinal conclusivo de que a matriz de socialidade e performance agrícola tradicional estaria para ser suplantada por uma “nova ordem” institucional e social mais formalista e “moderna”. A própria existência desta tensão (que não se acomoda a essencialismos e julgamentos sumários), internamente parece gerar elementos que constantemente recriam e alimentam o devir histórico da performance social Terena da aldeia Limão Verde.

4.5.3 A SOCIALIDADE MASCULINA E FEMININA (DAS RELAÇÕES INTERGÊNEROS)

Noutro sentido fundamental da socialidade Terena, faz-se necessário apontar algumas impressões etnográficas das relações de gênero na aldeia. Ao atentar mais detalhadamente para análise das relações e divisão de responsabilidades de trabalho, se verifica uma relação tanto de oposição como de complementaridade entre homem e mulher Terena (Galan, 1994).

Como foi visto, a roça é um espaço de preponderância do masculino e o horto doméstico, do feminino. A separação geográfica que normalmente ocorre entre o espaço doméstico do horto e a roça na beira das escarpas favorece a distinção analítica e a percepção de relações opostas e complementares entre gêneros.

Do modo oposto, a análise pode ser feita fazendo um paralelo com o dualismo bastante discutido na vida ocidental, entre espaço público e o espaço privado (ou doméstico). O espaço da roça tem como característica uma (superficial) distinção no sentido de um caráter mais próximo do que se categoriza como “econômico”, na medida que o propósito de seus cultivos (geralmente de espécies temporárias produtoras de grãos ou tuberosas) é o suprimento alimentar da família e a geração de excedentes comercializáveis. O sentido “econômico” da roça é reforçado por uma proximidade conceitual desta com elementos de planejamento e intencionalidade (mesmo relativizada no ponto de vista da teoria da performance social).

Desta forma, a roça torna-se condizente com a noção de espaço público, reforçando o lugar masculino na socialidade Terena, de preponderância na gestão dos processos políticos da aldeia (todas as lideranças constituídas são homens) que inclui a busca de mercados mais convencionais e formais (intermediários da região, comerciantes, cerealistas, farinheiras, entre outros). Mesmo na interface masculina com o horto doméstico, o homem assume normalmente os novos tipos

de relação comercial em relação a este espaço, como por exemplo, a venda externa de manga.

Já com relação à posição da mulher verifica-se que esta assume a gestão do espaço doméstico do horto, onde a relação com a produção ocorre mais como consequência do cuidado cotidiano com aspectos sociais mais amplos que os “mangais” representam, como espaço de bem estar social, socialidade, lazer e trabalhos não-agrícolas⁸⁹.

No entanto, antes do feminino se constituir em um espaço interno, como sugere a perspectiva doméstica, as mulheres, como foi descrito, realizam uma intensa interação com a sociedade envolvente e externa, através da preponderância delas nos diversos modos de “feira”, todos porém de caráter mais informal, interativo e performático (portanto menos ajustada ao conceito “econômico” convencional)⁹⁰.

Na relação externa, tão importante para a história Terena, estas pessoas, homens e mulheres no contato com outros descobrem seu lugar, sua identidade e se fazem e refazem enquanto Terena (os quais têm orgulho de ser, apesar de toda história de preconceito que foram vítimas, simbolizado pela alcunha de “bugre”).

Diferentemente da distinção ocidental entre “público” e “doméstico”, analisado por Rapport & Overing (2000) e Overing (1999), tomado como pressuposto de hegemonia masculina do espaço público das leis e do formal, onde esta distinção- no âmago do pensamento dualista ocidental- é transformada

⁸⁹ Geralmente é na sombra das mangueiras que os Terena passam o tempo de sol não dedicado à roça, produzindo, consertando, enfim, constituindo um espaço social - onde se reúne o grupo residencial baseado na parentela e grupos de vizinhança, em geral ligados por laços de solidariedade política (Azanha, 2002).

⁹⁰ Nos anexos deste trabalho é apresentada uma descrição etnográfica da socialidade Terena na feira (que ajuda a elucidar a dimensão prática destes aspectos emocionais e sociais acerca do trabalho), sob o título: “Para uma etnografia da socialidade Terena: a caminho da feira” realizada em 17/04/04, no contexto do trabalho de campo desta pesquisa.

em ideologia definidora do social, nos Terena estas diferentes dimensões da vida e ação social ocorrem como relações de complementaridade entre gêneros. As próprias intersecções destes espaços, onde há um trânsito tranquilo de homens e mulheres nos diferentes espaços (somente distintos superficialmente pela preponderância de um ou outro gênero), sugere a não transposição destas diferenças ao âmbito da constituição de uma “sociedade”⁹¹. Neste sentido, surge insatisfatória qualquer assunção ou tentativa de “medir” qual atividade social, pública ou doméstica, masculina ou feminina, é mais ou menos importante para o grupo social.

Se no âmbito informal do trabalho feminino da casa e do horto doméstico é gerado, por ocasião das “feiras”, uma profusão de interações sociais estruturantes da socialidade Terena, definindo sua imagem identitária junto a sociedade envolvente (quem na região não conhece os Terena como feirantes tradicionais?), no âmbito das atuações políticas e comerciais mais formais da ação masculina se encontra a fundamental frente de resistência aos ímpetos colonialistas externos e dos esforços de inserção da questão indígena Terena nas pautas políticas do Estado nacional. Neste âmbito externo, preponderantemente masculino, se realiza a performance discursiva e a busca de ocupação de espaços e de mudanças nas bases correlativas das forças políticas, tendo como foco central deste esforço, a questão territorial (do resgate de antigos territórios indígenas Terena).

Dado esta descrição dos papéis que regulam a socialidade Terena entre os gêneros, pode-se inferir que a complementaridade *homem* e *mulher* é correlata a complementaridade da *roça* e do *horto doméstico* para a economia aldeã. Para a

⁹¹ Da mesma forma que o homem também participa eventualmente como feirante, ou contribui consideravelmente para a viabilização da feira (transportando e organizando os gêneros a serem comercializados), também é comum observar os homens compartilhando tarefas domésticas, sendo bastante usual os homens cozinhareem ou costurarem, por exemplo. As mulheres, por sua vez, também tem papel importante na roça, quando normalmente em etapas de maior demanda de trabalho a esposa faz o almoço e leva para o marido na roça, ficando por lá o resto do dia para ajudar diretamente no trabalho braçal. Estes fatos atestam o quão tênue é a linha divisória de trabalho entre os gêneros masculino e feminino na socialidade Terena.

Sra. Floriza Peixoto (23/04/04), “a roça e a fruta, um completa o outro”, do mesmo modo que, em um nível mais amplo (social e biológico), pode ser dito para o caso do homem e da mulher.

Se, por um lado, para eles a questão territorial é de inquestionável importância para o futuro dos Terena, por outro lado, esta perspectiva convive com outras da “coreografia” social Terena que permite a emergência de afirmativas sobre o futuro, como a do Sr. Agostinho Silva (11/04/04), que ao se referir aos estrangulamentos da agricultura e a dependência gerada no processo da roça (trator, óleo, semente, comércio, entre outras), assevera: “*se o quadro vai mudar, vai mudar no arvoredo*”. Em outras palavras, esperanças de dias melhores através da informalidade doméstica dos “mangais”.

Se fosse exclusivamente um *planejamento* (e não tanto uma *performance*), poder-se-ia dizer que as estratégias Terena para o futuro se estabelecem complementarmente na luta territorial (de base *masculina*) e na ascensão dos “mangais” e seus corolários comerciais (de base *feminina*).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Terena da aldeia Limão Verde, através de suas práticas e do resultado daquilo que elas conformam, demonstram sobretudo, que sustentam uma visão e um senso de propósito naquilo que fazem. Como exemplo, os “mangais”: alternativa econômica em solos degradados e de escopo indissociado dos “benefícios” que traduzem para o convívio social Terena (sob suas sombras e ao prazer e “providência” de suas abundantes “produções”). Considerá-los obras do “acaso” ou o resultado de falta de alternativas, seria assumir declaradamente uma postura etnocêntrica em que o indígena é tornado passivo ou até ao ponto de ser considerado, *horresco referens*, “menos inteligentes” para alçarem maiores vôos. No entanto, como exemplo, a constatação dos benefícios sociais e da pertinência dos “mangais” para a reprodução social e cultural dos Terena, para além do propósito racional ou teórico de seus benefícios, se assenta um propósito prático que, como foi visto, não se *explica* na ordem exclusiva do pensamento, mas se *compreende* na ordem da ação que, de corpo e mente, homens e mulheres Terena realizam quando agem.

O foco na ação permite uma compreensão de que não se têm somente a memória e a interpretação racional (de base *retroativa*) como elementos básicos para a ação efetiva, mas que esta sobretudo conta, como elemento essencial, com um senso - que as pessoas desenvolvem diariamente- “do que fazer” diante de novas e surpreendentes relações que surgem a cada momento. Uma habilidade de intuição criativa (de base *pró-ativa*) que é açambarcadora, pois orientada ao real⁹².

A Performance Social Terena seria, portanto, este *senso prático* Terena, expresso nas suas ações e de suas realizações “materiais”. Assim, por exemplo, quem discordaria, mesmo do ponto de vista técnico ocidental, da pertinência e providência prática do advento dos “mangais” como um incremento sistemático do

⁹²O “real”, porém, como sempre maior que o racional ou imaginativo, pois, a despeito de Descartes, contempla estes- é a sua própria *síntese*.

extrato arbóreo em solos exauridos por dezenas de anos de exploração com culturas temporárias e arbustivas? Porém, o senso implícito na perspectiva performática revela, para além da justificativa utilitária e sua importância, a compreensão da ação agrícola Terena no contexto de um modo expressivo e social da forma através da qual estas pessoas, a partir de sua experiência e devir histórico, conformam um modo particular de apropriação e transformação prática, definindo o que lhes é próprio (o seu modo de realização prática, a performance social agrícola Terena).

Desta forma, ao enfatizar os “elementos performáticos” da agricultura Terena a exemplo do trabalho de Richards (1995) com os Mende de Serra Leoa se efetiva uma inversão de primazia, da perspectiva do planeamento (de ordem construcionista ou teórica) para outra performática (de ordem fenomenológica ou prática). Este privilégio à visualização da agricultura Terena como uma performance social permite uma riqueza de possibilidades interpretativas e compreensivas, além de novos elementos para o debate ideológico interétnico destes povos com a sociedade envolvente.

Porém, da mesma forma que se critica a primazia da lógica construcionista do planeamento ou do conhecimento identificado à técnica, pode-se criticar o dualismo implícito à primazia da performance na conformação do estilo de agricultura Terena. Em uma tentativa de síntese, Batterbury (1996), estudando as práticas agrícolas indígenas de Burkina Faso (África Ocidental), reconhece os “elementos performáticos” da agricultura nativa, mas sustenta a necessidade fundamental (para um amplo entendimento) “de se considerar os elementos estruturais e de planeamento combinados ao longo de uma miríade de performances e processos de experimentação realizada pelos agricultores”.

Segundo este autor, pode-se fazer uma analogia da agricultura nativa com a prática diária de cozinhar, onde improvisação e performance é fundamental, mas não se pode esquecer que existe uma receita básica por trás dos procedimentos culinários e que cumpre um papel (mesmo que secundário ou meramente referencial).

A dimensão de planejamento (ou de “receita”) orientada à ação agrícola corresponde ao modo de conhecimento identificado à informação, portanto de natureza intelectual ou abstrata. Muitas destas informações, do ponto de vista da acepção convencional de “conhecimento”, os Terena constroem a partir das interações sociais e redes de conversações que estabelecem com outras famílias, vizinhos e agentes externos. Assim, vendo o que os “outros” têm feito e aprendendo de suas experiências e dizeres eles também interpretam informações e adaptam às suas situações e necessidades⁹³.

Desta forma, a tentativa de superação do dualismo- performance e planejamento- proposto por Batterbury (1996), vai ao encontro da interpretação de Long & Villareal (1994) sobre o processo de conhecimento agrícola do campesinato em geral, na medida que concluem que o processo de aquisição de conhecimento não ocorre em via única, mas sobretudo contingentes a um conjunto de complexas interfaces, sociais e experienciais, planejamento e performance.

Neste sentido, a proposital ênfase na dimensão performática do conhecimento agrícola Terena traduz a natureza intrinsecamente contextual do conhecimento Terena, pois este, mesmo quando tomado instrumentalmente por estas pessoas, parafraseando Bourdieu (1989) “são profundamente embebidas no ritmo e fluxo das relações pessoais e das relações sociais do local”. Em outras palavras, a apreensão da dimensão performática da prática agrícola Terena permite compreender a inerente indissociabilidade desta na ação e pensamento Terena, mesmo quando operam com “informações”⁹⁴.

⁹³ Há de se considerar também neste modo de “conhecimento”, o papel culturalmente auferido às viagens e às migrações (especialmente entre aldeias Terena), constatando o que as pessoas em outros lugares fazem, o que plantam, como desempenham suas atividades agrícolas, enfim, configurando fontes de novas idéias. As informações de Agentes Institucionais diversos, Pesquisadores e Extensionistas Rurais, que compõem o quadro referencial histórico da conformação do “conhecimento” agrícola Terena, numa perspectiva informacional.

⁹⁴ Richards (1996) utiliza de metáforas ao comparar o espaço da ação social nativa e seus processos de incorporação de conhecimentos mais a um “palco de dança” do que um “salão de tribunal”. Assim, cada “informação” se ajustaria mais a idéia da adoção de um novo “passo de dança” do que a um “decreto”.

Desta forma, há de se considerar a pertinência da apreensão conceitual da perspectiva performática da vida social nativa para o aprimoramento teórico e metodológico das abordagens participativas em Pesquisa e Extensão Rural. Ao considerar as atividades agrícolas da aldeia Limão Verde como processos criativos e performativamente contextuais, a exemplo dos “mangais” e das “feiras” Terena, se encaminha para a compreensão dos auspícios da ação agrícola para estas pessoas, em suas particulares contingências históricas, sociais e ambientais.

Neste sentido a proposta de relação interética participativa, a partir da perspectiva adotada, para além de uma abordagem linear, racional e estratégica, contempla o conhecimento do espaço moral, afetivo, estético e não lingüístico imbricado às práticas agrícolas dos Terena. Sendo que, nos termos de Richards (1985), “a pesquisa participativa é um conceito de ‘auto-ajuda’”, onde o papel do cientista torna-se “próximo de um consultor: de colaboração em vez de direção”, a perspectiva performática presume, como contribuição possível ao amplo debate sobre pesquisa e participação, a incorporação neste papel o princípio de mobilização de habilidades e iniciativas performáticas locais.

Se a emergência dos “mangais” e das “feiras” à realidade da aldeia Limão Verde foi decorrência da criatividade da história performática dos Terena, considerar-se-á a uma abordagem participativa compatível a este entendimento, o conhecimento e promoção das condições que propiciam a expressão desta criatividade.

Em vez de reforçar a tendência intelectualista de “conhecer coisas”, as abordagens participativas assim conformadas movem-se em direção e atenção enfocada à ação, como um componente chave no estabelecimento de uma aprendizagem emancipatória do “ambiente” indígena. O princípio básico da participação incluiria a efetiva contextualização da pesquisa (para ser verdadeira ou profunda), implícito na abordagem etnográfica (o que sugere sua importante contribuição interdisciplinar).

Pelo contrário, a descontextualização está implícita ao imputar o conhecimento prático e local no guarda-chuva conceitual de “conhecimento técnico indígena”. Dada a sua parcialidade e abstração, uma descontextualizada relevância do “conhecimento indígena” torna-se então uma barreira significativa, mesmo para sua incorporação ao processo de desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

Adorno, T. W. & Horkheimer, M. "Dialética do Esclarecimento". Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

Agrawal, A. "Indigenous and Scientific Knowledge: Some Critical Comments" In: Indigenous Knowledge and Development Monitor, 3, n.3, 1995.

Altenfelder, F.S. "Mudança cultural dos Terena". In: Revista do Museu Paulista. Nova série. Vol. III. São Paulo, 1949.

Antweiler, C. "Local Knowledge and Local Knowing: An Anthropological Analysis of Contested 'Cultural Products' in the Context of Development" In: Anthropos 93,4, 1997.

Azanha, G. "Diagnóstico expedito das Terras indígenas e aldeias Terena em situação urbana". Documento do projeto ações socioambientais em áreas indígenas da bacia do alto Paraguai do MS (BAP-MS), Campo Grande, 2002.

Batterbury, S.P.J. "Planners or performers? Reflections on indigenous dryland farming in northern Burkina Faso". *Agriculture and Human Values* 13 (3), 1996.

Bauman, Z. "Intimations of Modernity" London: Routledge, 1992.

Bazan, M. C. P. O. "Reforma del estado, Política Social e Indigenismo en México (1988-1994)". Tese de mestrado. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1997.

Bellah, R. N. "New religious consciousness and the crisis in modernity" In: Rabinow, P. & Sullivan, W.M. (orgs.). *Interpretative social science: a reader*. Berkeley: The University of California Press, 1979.

Berger, P. & Luckmann, T. "A construção social da realidade". Petrópolis, RJ: Vozes, 1966.

Bertuol, O. "A quantificação da qualidade do uso da água: elementos para promoção de bom desempenho ambiental". Dissertação de Mestrado em Agroecossistemas - Centro de Ciências Agrárias, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

- Bittencourt, C. M. & Ladeira, M. E. "A história do povo Terena" Brasília:MEC, 2000.
- Bloch, M. "How we think they think: Anthropological approaches to cognition, memory, and literacy". Boulder, Colorado, EUA: Westview Press, 1998.
- Bourdieu, P. "Espaço social e poder simbólico" In: Coisas Ditas. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- Bourdieu, P. "Outline of a Theory of Practice" Cambridge University Press: Cambridge, Inglaterra, 1977.
- Briggs, C "Learning How to Ask: A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Cardoso de Oliveira, R. "Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena" Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- Cardoso de Oliveira, R. "Urbanização e Tribalismo- A integração dos Índios Terena numa sociedade de classes. São Paulo:Zahar Editores, 1968.
- Cardoso, R. "Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método" In: Cardoso, R.(org.) *Uma aventura antropológica*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- Chambers, R. "Rural Development: Putting the Last First". London:Longman, 1983.
- Chauí, M. "Merleau-Ponty – Vida e Obra". In: Textos escolhidos de Maurice Merleau-Ponty. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Clastres, P. "A Sociedade contra o Estado" Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988
- Csordas, T.J. "The Body's Career in Anthropology" In: Moore, H. L.(org.) *Anthropological Theory Today*. Polity Press, 1999.
- De Schilippe, P. "Shifting Cultivation in África: the Zande System of Agriculture", London:Routledge, 1956.
- Descola, P. "Deve o conhecimento ser livre? Os direitos de propriedade intelectual e suas vicissitudes" Sexta Feira, Antropologia, Artes, Humanidades, n. 03, 1998.

- Descola, P. Constructing natures. In: Descola, P & Pálsson, G. "Nature and Society- Anthropological perspectives". London/New York: Routledge, 1996.
- Douglas, M. "Pureza e Perigo". São Paulo: Perspectiva, 1976.
- Ellen, R. "Human world are culturally constructed: Introduction". In: Ingold, T. *Key debates in anthropology*, London: Routledge, 1996.
- Estado de Mato Grosso do Sul "Atlas Multirreferencial". Campo Grande: Governo do Estado e Fundação IBGE, 1990.
- Foucault, M. "The archeology of Knowledge". London: Tavistock, 1972.
- Foucault, M. "The order of discourse" In: R. Young (orgs) *Untying the text: a Pós-structuralist Reader*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Freire, P. "Pedagogia do oprimido". Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987
- Galan, M. C. S. "As Terena" Dissertação de Mestrado de Antropologia Social. PUC, Campinas, 1994.
- Gallois, D. T. "Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas para pensar a tolerância" In: Grupioni, L. D. ; Vidal, L. B.; Fischmann, R (orgs.) *Povos indígenas e Tolerância*. São Paulo: Edusp & Unesco, 2001.
- Geertz, C. "O saber local". Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.
- Geertz, C. "The transition to humanity". In: *Horizons of anthropology*, Chicago: Ed. Tax, 1964.
- Geertz, C. "A interpretação das culturas" Rio de Janeiro, LTC, 1989.
- Gibson, J.J. "The ecological approach to visual perception". Boston: Houghton Mifflin, 1979.
- Giddens, A. "Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction ins Social Analysis". London: Macmillian, 1979.
- Heidegger, M. "Conferência e escritos filosóficos". São Paulo: Nova Cultural, 1991.

Hobart, M. "Introduction: the growth of ignorance?" In: Hobart, M (org.) *Na Anthropological Critique of development*. London and N.York: Routledge, 1995.

Husserl, E. "Investigações Lógicas: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento", São Paulo: Abril cultural, 1980.

Ingold, T. "Human worlds are culturally constructed. Against the motion (1)". In: Ingold, T. *Key debates in anthropology*, London: Routledge, 1996.

Ingold, T. "Hunting and Gathering as ways of perceiving the environment". In: Ellen, R.; Fukui, K. (orgs.) *Beyond nature and culture*. Oxford: Berg, 1994.

Ingold, T. "The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Deslling and Skill", London:Routledge, 2000.

Ison, R. L. Conferência: "Avanços conceituais e metodológicos na concepção de agroecossistemas" (comunicação verbal). Hotel Maria do Mar, Florianópolis (21/05/2002).

Jackson, M. "Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry". Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Kant, E. "Crítica da Razão Pura". São Paulo: Abril Cultural, 1980.

Keessing, R. M. "Anthropology as Interpretive Quest". In: *Current Anthropology*, vol.28,n.2, 1987.

Keller, C. M. & Keller, J. D. "Cognition and tool use". Cambridge:CUP, 1996.

Kuper, A. "Cultura. A visão dos antropólogos". Bauru,SP:Ed. Universidade do Sagrado Coração, 2002.

Langdon, E.J. "Performance e preocupações Pós-modernas na Antropologia". In: *Performáticos, Performances & Sociedade*, Teixeira, J.G.(org.). Brasília:UnB-Transe, 1996.

Latour, B. "Jamais fomos Modernos". Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

Lave, J. "The practice of learning" In: S. Chaiklin and J. Lave (orgs.), *Understanding practice: Perspectives on activity and context*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

- Lins Ribeiro, G. "Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento". In: Revista de Antropologia, vol.34, 1991.
- Long, N; Villareal, M. "The interweaving of knowledge and power in development interfaces". In: Scoones, I.; Thompson, J., (eds.), *Beyond farmer first: rural people's knowledge, agricultural research and extension practice*. London: Intermediate Technology Publications, 1994.
- Malinowski, B. "Argonautas do Pacífico Ocidental". São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- Mason, P. "Pretty Vacant. Colombus, conviviality and New World faces". In: Overing, J.; Passes, A. *The anthropology of Love and Anger*, London: Routledge, 2000.
- Maturana, H. "A ontologia da realidade". Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1997.
- Maybury-Lewis, "Vivendo Leviatã: Grupos Étnicos e o Estado". In: Anuário Antropológico, Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999.
- Merleau-Ponty, M. "Textos Seleccionados". São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Milton, K. "Ecologias: antropologia, cultura y entorno". In: Revista Internacional de Ciências Sociales 154, 1996. <http://www.unesco.org/issj/rics154/miltonspa.html> (acessado em 07/11/03).
- Moore, H.L. "Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crisis in Anthropology". In: Moore, H. L. *Anthropological Theory Today*, Polity Press, 1999.
- Overing, J & Passes, A. "Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology". In: Overing, J.; Passes, A. *The anthropology of Love and Anger*, London: Routledge, 2000.
- Overing, J. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". In: Mana, v.5, n.1. Rio de Janeiro, 1999.
- Overing, J. "The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality". In: Overing, J.; Passes, A. *The anthropology of Love and Anger*, London: Routledge, 2000.

Pálsson, G. "Nature and Society in the Age of Postmodernity". In: A. Biersack y J. Greenberg (eds) *Culture/Power/History/Nature: Ecologies for a New Millennium*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Passes, A. "The value of working and speaking together: A facet of Pa'ikwné conviviality". In: Overing, J.; Passes, A. *The anthropology of Love and Anger*, London: Routledge, 2000.

Piazera, E.M. "O Conceito de Ambiente e o Monitoramento Ambiental em Agroecossistemas". Dissertação de mestrado em Agroecossistemas - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

Pinheiro, S. L.G. "O enfoque sistêmico e o Desenvolvimento Rural Sustentável". In: Revista Agroecologia e Desenvolvimento Sustentável, v.1,n.2, Porto Alegre, 2000.

Posey, D. "Etnobiologia: Teoria e Prática". In: Ribeiro, H. *et alli*, *Suma etnológica brasileira*, v.1, Rio de Janeiro e Belém: FINEP, FAPERJ, FADESP, 1987.

Rapport, N. & Overing, J. "Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts". London and N. York: Routledge, 2000.

Resina, Fernandes José Jr. "Feira Indígena de Campo Grande: a conquista de um ideal"- Campo Grande, 2002 (no prelo).

Richards, P. "Cultivation: Knowledge or performance". In: Hobart, M (org.) *An Anthropological Critique of development*. London and N.York: Routledge, 1995.

Richards, P. "Human worlds are culturally constructed. Against the motion (2)". In: Ingold, T. *Key debates in anthropology*, London: Routledge, 1996.

Richards, P. "Indigenous Agricultural Revolution". London: Hutchinson, 1985.

Richards, P. "Participatory rural appraisal: a quick-and-dirty critique". In: PLA Notes CD-ROM, London: IIED, 2001.

Roué, M. "Novas perspectivas em etnoecologia: "saberes tradicionais" e gestão dos recursos naturais". In: Diegues, A. C. *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec, 2000.

Sahlins, M. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte 1)". In: *Mana*, v.3,n.1, Rio de Janeiro, 1997.

Scoones, I. & Thompson, J. (orgs.) "Beyond Farmer First: Rural People's Knowledge, Agricultural Research and Extension Practice". London: Intermediate Technology Publications, 1994.

Sillitoe, P. "The Development of Indigenous Knowledge: A new applied Anthropology". In: *Current Anthropology* 39, n.2, 1998.

Sinclair, F. L. & Walker, D.H. "A utilitarian approach to the incorporation of local knowledge in agroforestry research and extension". In: *Agroforestry in sustainable agricultural systems*, Buck, L.E *et alli* , CRC Press, 1999.

Souza Santos, B. "Introdução a uma ciência pós-moderna". Rio de Janeiro: Graal, 1989.

Strathern, M. "The concept of society is theoretically obsolete: for the motion (1)". In: Ingold, T, *Key debates in anthropology*. London and N. York: Routledge, 1996.

Susnik, B. "Los aborígenes del Paraguay" Assunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1978,

Taks, J. & Foladori, G. "La Antropología frente al Desafío Ambiental". In: *Revista Mad*. n.6 Santiago, Chile: Ed. da Universidad de Chile, 2002.

Tedlock, D. "The Spoken Word and the Work of Interpretation" Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983

Toledo, V.C. "La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las ciencias campesinas' sobre la naturaleza com especial referencia a México". In: *Ciencias*, especial 4, 1990.

Toledo, V.C. "What is Ethnoecology?" . In: *Ethnoecologia*, vol.1, n.1, 1992.

Turner, V. "O processo ritual". Petrópolis-RJ: Vozes, 1974.

Turner, V. "The anthropology of Performance". New York: PAJ Publications, 1987.

Viveiros de Castro, E. "Etnologia Brasileira". In: O que ler nas Ciências Sociais Brasileira (1970-1995). Marcili, S. (org.) São Paulo:ANPOCS, 1999.

Viveiros de Castro, E.; Seeger, A.; Da Matta, R. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". Boletim do Museu Nacional,N.S. Antropologia,32.2, 1979.

ANEXO

Para uma etnografia da socialidade Terena: *a caminho da feira* *

Tércio Jacques Fehlauer

Caroline Ayala

A prática social que se configura no “fazer a feira” pode ser vista como parte de algo maior que uma vez interpretado pode anunciar os significados que conformam a identidade *Terena* contemporânea e podem trazer a tona a memória do grupo, propriedades e experiências que compõe as unidades sociais e produtivas - as famílias (nuclear e extensa), os “bairros”, enfim a aldeia Limão Verde como um todo⁹⁵. A etnografia desta prática ou construção social pode mostrar em nosso tempo os seus principais atributos e permitir o aprofundamento dos modos de ser e de fazer o cotidiano na aldeia e igualmente delinear os seus atuais modos de vida.

Para revelar de seu “jeito de viver” é necessário aclarar as unidades sociais que conformam a aldeia e, além disso, as relações sociais que surgem na interação destas unidades entre si e nos ambientes em que vivem ou seja a influência mútua entre esta população específica e os “outros” nas feiras e cidades onde “eles” se encontram e circulam.

As relações sociais que surgem a partir do exercício da feira preponderam na própria *socialidade Terena*, em suas representações sociais, na atualização, na apropriação e nos usos sócio-espaciais, ou seja, o *espaço social* que os *Terena* da Limão Verde criam e ocupam a partir da dinâmica destas práticas.

Deitar sobre eles um olhar etnográfico para que memória e identidade se desvelem no conjunto das etapas da Agricultura (com A maiúsculo) - os *Terena*

* Este artigo foi realizado no contexto da pesquisa “‘Conhecimento Indígena’ em perspectiva. Performance, habilidades e capacidades agrícolas dos Terena da aldeia Limão Verde (Aquidauana-MS)”, de Tércio Jacques Fehlauer, mestrando em Agroecossistemas da Universidade Federal de Santa Catarina, e foi escrito por este, tendo como co-autora e colaboradora Caroline Ayala, sua esposa e mestranda em Antropologia Social na mesma instituição.

⁹⁵ A Terra Indígena Limão Verde está localizada há vinte e quatro quilômetros da cidade de Aquidauana, na estrada MS-151 que segue para o distrito de Cipolândia. A aldeia compreende, segundo o IBGE (2000) 1.456 habitantes e um território de 4086 hectares.

da Limão Verde - e assim vislumbrar nesta “tradução” de seus costumes e crenças algo a mais sobre a situação atual desta população.

Observamos em nossas visitas diárias que grande parte dos cotidianos na aldeia eram dedicados a preparação dos produtos a serem comercializados naquela semana e que várias pessoas eram envolvidas em tal tarefa, assim como os assuntos domésticos giravam naqueles dias principalmente em torno desta atividade (quem iria e o que levaria ou muitas vezes quem levaria o que para outrem).

Algumas pessoas da casa faziam-se responsáveis por essa preparação e comercialização numa distribuição de tarefas que fazem parte de um conjunto maior que pode ser descrito dentro dos costumes ou mesmo da economia aldeã. A distribuição de tarefas em si pode ser bastante flexível e acontece no interior da família extensa, dependendo muito do contexto familiar há uma pessoa que se encarrega de ir à cidade enquanto os demais cada qual com a sua responsabilidade desenvolvem as outras atividades. Em dias normais cada pessoa com seu compromisso, mas em dias de feira há uma espécie de acomodação das tarefas diárias; substituindo a pessoa que foi a feira a família extensa trabalha (antes e depois à feira) para que tudo esteja apropriadamente organizado.

Esta flexibilidade nas responsabilidades e nas atividades aplica-se a vários momentos da rotina familiar, por exemplo: é visto com normalidade as mulheres e crianças participarem de todas as atividades na roça; não se criam empecilhos para qualquer pessoa da família tomar conta das tarefas da casa; assim como de tomar conta das crianças menores e da mesma forma, tanto homens quanto mulheres, podem fazer a feira na cidade. Basicamente é uma questão de gosto, ou seja, as pessoas que tem mais afinidade para as vendas e que gostam do movimento citadino assumem esta tarefa e vice-versa.

Este é um dos pontos que demonstra uma importante constatação na relação entre os gêneros marcada pela informalidade e não-preconceito, qual seja, que a atividade da feira não é exercida apenas pelas mulheres, assim como a agilidade agrícola não são um atributo especificamente masculino. Apesar de a

grande maioria das pessoas que se encarregam da feira ser composta por mulheres ela não é vista como uma atividade feminina, mas sim é uma questão de habilidade em comercializar.

Existem várias formas de realizar as vendas, formas que dependem muito da desenvoltura e conhecimento pessoal ou segundo nossos informantes também uma questão de gosto. A aptidão de vender em um local fixo assim como a escolha do local da venda é vista como sendo ou dependendo “do costume de cada um”, há pessoas que preferem colocar o produto sobre suas cabeças e sair pela cidade afora vendendo e oferecendo, mas isso depende de se ter uma freguesia formada ou muitas vezes encomendas para entregar.

Os que optam por um local fixo podem escolher entre dois pontos que estão destinados pela municipalidade de Aquidauana para a realização da feira⁹⁶. Escolher o dia em que irão para a cidade também é distintamente uma prerrogativa pessoal, ou pode ser decidida pela família. O que acontece então é uma intercalagem de pessoas e de produtos acabando por se realizar a feira em todos os dias na semana.

Há os que têm o costume ou preferem levar os seus produtos para vender em Campo Grande, e neste caso podem freqüentar um local fixo para esta atividade, podem percorrer as feiras que se realizam nos bairros da capital e ou vender de porta em porta dependendo novamente da vontade e da habilidade de cada um.

Estas opções criadas pela atividade da feira parecem nos mostrar a mobilidade *Terena* que se traduz em uma busca incessante de novos domínios e que se expressa nestas perambulações citadinas que acabam por expandir o seu território físico-espacial. Vários estudos dentro da etnologia indígena sugerem que o *confinamento* criado pelas aldeias contemporâneas, entre outras coisas, não permite o extravaso de muitas tensões estruturais; este itinerário criado pela feira parece, sem embargo, romper muitos destes conflitos, no contato com outras

⁹⁶ Inicialmente a prefeitura destinou para a feira indígena um local construído especificamente para ela, dentro dos critérios “técnicos” (e autoritários) do que seria uma boa estrutura para a feira. No entanto, os índios não aceitaram a estrutura (fechada num prédio e com guichês individuais) e a relação social de comércio que a própria forma da estrutura implicava ou sugeriria. A reação foi imediata contra o que entenderam como sendo um *confinamento* de suas atividades.

peessoas e ambientes urbanos. Um estudo mais intenso poderia permitir entrever o “fazer a feira” como o local do encontro de muitas práticas “tradicionais” aos *Terena*. Será a ponte que se realiza, de um ir e vir histórico com suas experiências mais contemporâneas?

Movida pelo interesse em compartilhar as dinâmicas que envolvem a trajetória dos produtos a ser comercializados nas feiras de Aquidauana e a partir disto desvelar os papéis sociais e demais especificidades inerentes a esta atividade essencial na vida diária dos *Terena* da Limão Verde, Caroline Ayala (16/04/04) descreve a experiência de acompanhar um dia do processo de “fazer a feira”, desde seu início até o retorno à aldeia.

“É chegado o dia (uma sexta-feira) acordei como o combinado às três horas da manhã, se o ônibus estava previsto de passar às quatro horas, tinha idéia de acompanhar alguma movimentação anterior ou algo parecido. E como algumas pessoas me disseram que há esta hora acordavam para dar tempo de tomar o *mate*⁹⁷ e arrumar os restos das coisas foi exatamente o que fiz. Por volta das três e meia me posicionei no salão redondo de reuniões (localizado na região central da aldeia) e no silêncio total que reinava cheguei a duvidar que tinha mais alguém acordado (eu aguardava o ônibus acompanhado do Tércio e conosco o nosso filho Théo, de nove meses de idade)

De repente ainda num total silêncio avistei uma pessoa que trazia num carrinho de mão várias sacolas bem fechadas e lotadas de produtos para a feira, eles não me viam e assim pude observar como um após o outro trazia discretamente os sacos e deixavam na beira da estrada. Quando o ônibus entrou no corredor ouviu-se imediatamente o ronco de seu motor que vinha acelerando e parando para subir passageiros. Quando chegou na sede como eles chamam o local central onde se concentra a associação, a escola e o posto de saúde, já havia várias pessoas no interior do transporte. Uma delas desceu com os braços abertos e com um sorriso nos lábios me cumprimentando com um beijo, era a Sra.

⁹⁷ O *mate* é um rito incorporada no cotidiano dos índios *Terena*, é uma bebida feita a base de erva-mate e água quente, que geralmente é tomada (dentro de uma cuia pequena coloca-se a erva e a água é sorvida através da bomba) nas primeiras horas da manhã antes do desjejum.

Nair que havia no dia anterior concordado em me acompanhar e justificar minha presença aos demais. Fiquei emocionada com tamanha atenção.⁹⁸

Quando o ônibus saiu novamente ela me advertiu que o meu companheiro estava acenando, demonstrando estar atenta a tudo, e com a anuência de minha nova companheira eu prontamente retribui o aceno de despedida do Tércio.

Lentamente então o ônibus seguiu (sacolejando bastante) pela estrada que cortava o interior da aldeia (neste momento tudo ficou muito escuro, já não havia mais a iluminação dos postes da sede e o Theo voltara a dormir), virou à direita indo até um ponto na estrada em direção à nascente, subiu uma pessoa colocando primeiramente as bolsas pela porta de trás do veículo. Dando meia volta com muita dificuldade a condução retomou a estrada principal sem chegar ao fim daquela estrada, disseram então que quem morasse mais adiante e quisesse viajar ou embarcar mercadorias tinha esta dificuldade a mais de ter que ir com tudo até aquele ponto, pois o ônibus não ia mais além⁹⁹.

Noutro ponto iluminado somente pelos faróis jaziam apenas as bolsas sem acompanhantes colocadas num jirau à beira da estrada. Quando o ônibus parou, prontamente alguém desceu, sempre com a ajuda do cobrador que também é um *Terena* (o motorista do mesmo modo é *Terena*), para colocar as bolsas pela traseira do ônibus. Descobri então que este era um caso em que uns se encarregam de vender para outros, esta tarefa começa no carregar e acomodar as coisas dentro do ônibus, sendo o preço, assim como a mercadoria a ser comercializada, previamente combinado. Da mesma forma, é acertado qual dia é o mais apropriado.

“Como é bom quando meu genro está junto!” (risadas) Exclamou uma das senhoras, dando uma piscadela, quando o rapaz desceu para pegar as sacolas da estrada.

⁹⁸ Desde que foi anunciado na aldeia à vontade de acompanhar uma ida a cidade – foi consultado nas visitas realizadas qual seria o melhor dia da semana e o que era preciso para isso - uma das mulheres feirantes, a Sr. Nair, gentilmente se dispôs a contribuir e ser a cicerone do dia.

⁹⁹ Neste lugar, denominado de “setor da nascente” vivem algumas poucas famílias (cerca de dez) cujo território termina ao atingir o início de uma fenda nas escarpas rochosas, donde nasce o córrego João Dias, ramo principal que vem conformar a bacia hidrográfica de mesmo nome.

Antes mesmo de sairmos da aldeia o ônibus já estava lotado e as sacolas ocupavam toda a parte de trás e ainda alguns bancos do fundo. Algumas pessoas viajavam em pé (as mais jovens). Neste momento a maioria dos passageiros eram senhoras com exceção de alguns jovens e certos senhores que haviam subido sem bolsas, ou seja, não estava indo para a cidade pelos mesmos fins.

Quando saímos na estrada o cobrador passou com os tíquetes, cobrança que segundo os feirantes pesava muito no orçamento doméstico, segundo eles em tempos passados eles possuíam um caminhão que hoje está parado mas que antes os levava para a cidade -sendo que muitas vezes os levava inclusive a cidades mais longínquas (por exemplo Corumbá) - para vender os produtos excedentes, mas agora (e eles lamentam) aquele veículo está sem condições para viajar. Enfim a única opção era pagar os três reais da passagem para ir e mais três para voltar. Em tempos ainda mais remotos fazia-se todo este trajeto a pé (são 24 quilômetros!). Ainda hoje existem pessoas que se aventuram em percorrê-lo desta forma, mas a alternativa mais freqüente é ir à cidade de bicicleta¹⁰⁰.

Enquanto viajávamos para a cidade a minha acompanhante me mostrava o limite atual da aldeia (recentemente ganharam na justiça o direito a mais 2.113 hectares acrescido aos 1.973 que usufruíram até 2003, perfazendo um total de 4086 hectares) dizendo que todos já sonhavam com o novo lugar que iriam morar ao mesmo tempo em que descrevia como seus antepassados perambulavam por aqueles campos para pegar orquídeas, para cortar caminho ou para pegar pequi ou mesmo para extraírem palmitos de diversas palmeiras silvestres que existiam abundantemente na região. Disse que era normalmente boa a relação com os fazendeiros (pois o aprendizado era mútuo) e que muitas vezes conseguiam trabalhos temporários.

Quando estávamos mais próximos à cidade dei uma olhadela nos passageiros e vi que estavam quase todos dormindo. Pedi então ao cobrador que tirasse algumas fotos. Assustada com o “flash” da câmara fotográfica, mas sem perceber que se tratava de uma fotografia, uma das senhoras exclamou “parece que vai chover!” (provocando risadas). Logo depois “está relampejando!” uma

¹⁰⁰ Quem vai para Campo grande precisa pagar mais R\$ 22,00.

outra senhora disse admirada olhando para fora (mais risadas). Algumas pessoas acordaram com o olhar meio perdido, mas logo voltaram a dormir.

E assim neste clima de camaradagem e piadinhas não muito comuns àquela hora vi os primeiros sinais do alvorecer, denunciando um outro dia quente e sem nuvens.

Ao passar pelos limites do que eles reconheciam como sendo o da “reserva original”, praticamente dentro da cidade de Aquidauana, a Dona Nair mostrou o local e fez questão de explicar (mostrando com gestos vários marcos e resquícios da antiga aldeia) o porque eles afirmavam que a sua terra outrora chegava até ali.

O primeiro local onde o ônibus parou foi o da primeira feira fixa, é exatamente na frente do galpão onde a prefeitura havia destinado um local (fechado) para funcionar a feira, ou seja, na calçada defronte ao galpão. A idéia do local não dera certo por conta do “enclausuramento”, segundo as minhas informantes - *“Ninguém conseguiu se adaptar em fazer a feira em local fechado, nem os índios nem os fregueses”* - e diante desta realidade decidiram prontamente voltar a ocupar as calçadas mais arejadas e onde seus produtos ficavam bem a vista dos transeuntes. Contudo a construção continuava lá com ares de abandono e sendo usada apenas em casos excepcionais (sob chuva, por exemplo).

Nem bem as sacolas tinham sido descidas já havia uma pessoa da cidade vendendo salgadinhos com café para as feirantes (neste dia todas eram mulheres, por volta de 9), ofereceu tanto para as que haviam descido, mais ou menos a metade, quanto aos que permaneceram no interior do veículo. As senhoras se debruçavam nas janelas e comentavam entre si *“ela trouxe acerola para vender e lá em casa que está perdendo (...) olha só a quantidade de feijão que fulano trouxe! (...) eu não sabia que cicrano plantava tal coisa (...)”* e por aí adiante.

Diante da quantidade um pouco volumosa de mercadorias e dando-me conta de que todas as bolsas eram parecidas e os produtos quase todos eram os mesmos (normalmente vendiam além da produção da roça, quase todos plantavam as mesmas coisas, colhiam ainda frutas da época nos pomares próximos às casas), perguntei como faziam para não confundirem as sacolas

umas com as outras e me responderam que faziam um tipo de marca pessoal, no caso da Dona Nair, costurava cada saco com uma cor específica de linha. Outros escreviam com caneta, outros amarravam as sacolas umas nas outras, e assim por diante. Eu ainda duvidei que isso não desse confusão, mas deixei a cisma (momentaneamente) para lá.

Vendo que o ônibus ficara quase vazio indaguei se não era melhor para a pesquisa se eu ficasse por ali mesmo, e unanimemente as senhoras me disseram que não; que lá na estação onde elas vendiam era muito melhor, era muito mais animado, que eu iria aprender mais com as senhoras mais experientes, que era muito mais movimentado. “Mexendo” com as pessoas que desceram ali, estas também confirmaram que o local onde estávamos era muito desanimado e por ai adiante (e que só ficavam ali por permitir um local alternativo para aumentar as possibilidades de venda). Neste momento ganhei uma *chipa*¹⁰¹ deliciosa de uma jovem senhora que eu nunca havia conversado, noutra clara demonstração de amabilidade. Depois de tantas destas demonstrações, decidi acompanhá-las.

Permanecemos por aproximadamente meia hora antes de seguirmos para a nossa segunda parada, uma quadra adiante, na rodoviária. Aqui desceu um único passageiro porém contei nove bolsas e sete palmitos que ele iria vender na feira em Campo Grande¹⁰². Segundo minhas companheiras que com muita indiscrição acompanhavam tudo pelas janelas ao mesmo tempo em que comentavam coisas a respeito do que viam. Parecia que realmente estava acontecendo algo diferente porque na aldeia uma das coisas mais chamativas era justamente a forma discreta e extremamente baixa com que todos se pronunciavam ou se moviam. Igualmente a capacidade que tinham para escutar coisas ditas em tons baixos era impressionante (quando eu e o Tércio pensávamos ou precisávamos de algo parecia que eles adivinhavam e ou apareciam prontamente para atender nossas

¹⁰¹ Espécie de rosca salgada muito popular na região, feita de polvilho, queijo, ovos, gordura e leite e posteriormente assada no forno.

¹⁰² A *feira indígena* ou *feirinha* como é conhecida a feira da praça Oshiro Takemori em Campo Grande é um espaço conquistado pelos *Terena* para a comercialização de seus produtos, o transporte é feito de ônibus em empresas particulares. Os produtos são devidamente acomodados em caixas ou nas sacolas, e as pessoas que viajam, via de regra, o fazem sozinhas mas as vezes são acompanhadas por alguém da família. Se é necessário pernoitar ficam por ali mesmo, dormindo no chão, ao abrigo do quiosque (Resina; 2002).

necessidades ou mesmo sendo solidários quando precisávamos de ajuda ou em situações em que não sabíamos exatamente como proceder).

Na terceira parada desceu todo o resto das pessoas e dos produtos, era uma espécie de plataforma que ficava a uns 80 centímetros do chão criando uma espécie de bancada um pouco retirada da rua, estávamos na antiga estação ferroviária e dentro dela funcionava uma loja de móveis usados.

Prontamente cada uma pegou suas sacolas e colocou aos pés da plataforma, quando o ônibus ainda estava manobrando para estacionar, uma das mulheres se deu conta de que estava faltando uma sacola, *“ficou na outra feira, o motorista vai ter que ir buscar, como foi que ele não prestou atenção e desceu minha sacola!”* exclamou indo em direção ao motorista. Quando interpelado ele então concordou em buscar mas primeiro iria comer algo. E foi o que quase todos fizeram.

Encostaram-se à plataforma: um carrinho que vendia churrasquinho, uma pessoa de bicicleta vendendo salgadinhos e uma outra com café e *chipa*, todos dando a impressão de serem bem conhecidos das feirantes. Logo depois quando a maioria já tinha comido, e já começavam a preparar os produtos para a venda uma das senhoras perguntou se eu queria tomar *mate*, eles o preparavam justamente na loja de móveis que vendia tanto o mate com água quente quanto o “tereré”¹⁰³, servido com água gelada.

Computando o que eles gastaram em duas horas de cidade (compraram as passagens, os salgados e o mate) me perguntei: será que é isso que faz com que os seus produtos fiquem tão caros? E sendo seus produtos mais caros que os da cidade, e a feira estando posicionada exatamente defronte ao Mercado Municipal, como conseguiam manter seus fregueses?

¹⁰³ O “tereré” é a bebida mais popular no Estado de Mato Grosso do Sul, uma herança da interação com os paraguaios, consiste em um importante ritual de socialidade: servindo-se a bebida fria (ou gelada) em uma *guampa* (chifre de boi cortado e preparado especificamente para isso) ou em outro caneco que está devidamente preenchido com a erva mate (planta nativa), nela derrama-se a água (fria ou gelada) que é aspirada por uma *bomba* (espécie de canudo de metal usado para sorver o líquido). Há uma pessoa que se encarrega de servir passando de mão em mão. Para fazer parte de uma “roda de tereré” basta um aceno de anuência assim como é necessário agradecer quando se está satisfeito. Geralmente se toma na hora mais quente do dia com ervas refrescantes ou medicinais e nessa hora compartilha-se as últimas notícias ou simplesmente “joga-se conversa fora”.

Depois de passado este “frisson” inicial da chegada todos se puseram a preparar em saquinhos ou enfileirar os produtos para a venda. Tiraram a casca do milho, colocaram a mandioca no chão sobre alguns jornais, organizaram em pacotinhos de vários tamanhos e puseram tudo lado a lado as frutas, os legumes, as raízes e os grãos. O único homem que nos acompanhava saiu neste momento (por volta das sete e meia) para vender de porta em porta, levando alguns palmitos que tinham encomendado e deixando outros produtos para vender na volta, encarregando alguém para cuidá-los. Daí compreendi com clareza que o preço refletia algo que era do “conhecimento” das feirantes, qual seja, a qualidade dos seus produtos, pois eram colhidos na véspera (ainda frescos) e após passarem numa seleção rigorosa (onde eram vistos o aspecto geral dos víveres) eram muito bem acomodados para a venda. Houve um depoimento, quando comentávamos sobre qual era o ponto para o feijão ser colhido, uma das senhoras afirmou categoricamente que ela teria vergonha de vender algo passado do ponto, neste caso seria se o feijão verde estivesse amarelando.

Enquanto eu tomava mate e perguntava quanto e o que tinham trazido para vender e outras questões numa entrevista semi-aberta as índias faziam pequenas incursões geralmente em dupla ao Mercado Municipal, ao supermercado e a outros locais nas adjacências (numa destas saídas levaram o Théo sem eu perceber, estava muito entretida e disseram-me na volta que apresentaram-no como sendo seu netinho!). Percebi que nenhuma das feirantes naquele dia estava acompanhada, fato que muitas vezes acontece, sobretudo quando há necessidade de se fazer compras diversas: remédios, roupas e demais produtos que não havia na aldeia. Fiquei sabendo que na ocasião encomendaram pão amanhecido, pois mais barato e que não importavam por não ser do dia porque tinha que ser em grandes quantidades para durar até a próxima feira (na aldeia não tinha como comprar pão e tampouco alguém que o fizesse). Compraram também pequenos sacos plásticos (de lojas que funcionavam nos arrabaldes da feira), para embalarem os seus produtos.

Quando uma freguesa se aproximou perguntando o preço da mandioca houve uma pequena disputa: “*compre de mim está mais barato*” disse a primeira;

“mas você sempre leva a minha mandioca” disse a outra; e uma terceira argumentou *“a minha está melhor”* tudo dito em tom jocoso. Ficando momentaneamente confusa a compradora disse então *“vou levar um quilo de cada”*, e foi o que ela fez, discretamente e sem a senhora perceber, em meio a brincadeiras sobre qual mandioca era a melhor, as três índias puseram-se de acordo no preço, e quando a freguesa foi pagar, o preço era o mesmo para todas as raízes e ainda tinha sido nivelado por cima! *“Eu não sei não”*, disse a freguesa parecendo entrar na brincadeira, *“espero que pelo menos o meu bobó fique gostoso!”*. Foi um pouco complicado a forma com que fizeram as contas, mas no final o troco saía certo.

Outra pessoa foi abordada por elas quando chegava ao Mercado Municipal e antes de mesmo de descer de seu veículo comprou toda a laranja que as índias haviam levado, rapidamente elas colocaram os produtos ao lado do carro do comprador e ficaram esperando ele voltar de suas compras.

Observando tudo de longe interroguei uma das mais jovens feirantes que mostrou imenso acanhamento, notei que ela tampouco oferecia os seus produtos e tampouco tinha o traquejo das senhoras, no momento em que perguntei quanto e o que costumava trazer e quais dias ela preferia vir, ela me respondeu quase num sussurro e toda corada que aquele era o seu primeiro dia! Desejei então boa sorte ficando muito curiosa para saber se ela havia conseguido vender algo até o final do dia, mas devido ao cansaço de meu pequeno acompanhante não foi possível permanecer até o fim da feira. Todavia averigüei que elas almoçavam em um quiosque ali perto, que o motorista passava quase que o dia todo tomando “tereré” e dormindo e que eles voltavam para a aldeia por volta das dezenove horas, chegando na aldeia apenas duas horas depois”.

A experiência de participar, mesmo que sumariamente, do cotidiano dos feirantes Terena, incorporando a perspectiva da socialidade na análise social (onde as virtudes morais e a estética das relações sociais, e não a estrutura, são as principais preocupações), só faz enaltecer a necessidade do que Overing &

Passes (2000) denominam “antropologia do cotidiano” - para o conhecimento da dimensão prática e emocional que toda vida humana está imersa.

Neste sentido, os Terena, aos seus modos, expressam e reproduzem uma ênfase ameríndia em geral, que segundo os autores, têm como base as habilidades, astúcias e carismas para viver juntos em uma “intimidade convivial”¹⁰⁴. Este princípio nos Terena parece se tornar extensivo até mesmo à efêmeros afins (como um pesquisador), atestado pelos sinais e provas recorrentes de solidariedade¹⁰⁵.

A perspectiva analítica da socialidade confronta o que se tornou habitual no pensamento moderno, o tornar secundário ou de pouca significação os aspectos “domésticos” e agentivos da vida humana para privilegiar os seus aspectos “públicos” e estruturais da “sociedade”¹⁰⁶. Assim, o que se evidencia é que, a despeito da ortodoxia moderna, o foco na socialidade Terena recupera o valor do cotidiano, retirando o estigma de banal e insignificante para “capturar” o sentido da vida Terena a partir das tensões, sentimentos, desejos e habilidades que as pessoas Terena conduzem na ação social e no espaço social que constituem, especialmente em relação à feira.

¹⁰⁴ Segundo Overing & Passes (2000) o engajamento na perspectiva da socialidade ameríndia confronta com os mais importantes princípios do pensamento social do ocidente, especialmente expresso nas dicotomias e dualismos que baseiam o pensamento moderno, quais sejam, o contraste entre sociedade civil e vida doméstica, sociedade e indivíduo, razão e emoção, mente e corpo, arte e trabalho. No caso da análise da feira Terena esta perspectiva emana do fato que o que se costuma chamar de sociedade Terena, se faz e refaz numa dinâmica, ou seja, não essencialmente como convenção (ou razão) mas sobretudo na maneira destas pessoas se inscreverem praticamente no mundo como uma particular forma de vida humana, manifesta na estética das feiras (e roças, festas, vestimentas, entre outras), definida no cotidiano e através da história Terena.

¹⁰⁵ Esta solidariedade *Terena*, pode-se assim dizer, estende-se para além da própria etnicidade. Prova disto foram as inúmeras vezes que dispomos de ajudas espontâneas no decorrer do trabalho de campo assim como pelos vários presentes (geralmente frutas e produtos que colhiam na roça) que ganhávamos diariamente. No término do trabalho encomendamos algumas coisas para levarmos para a cidade e pudemos averiguar que além da generosidade (pois enchiam até o limite as sacolas) o preço praticado, relacionado também ao fato de levar os produtos direto da aldeia, mostrou-se muito inferior ao vendido nas feiras.

¹⁰⁶ Este privilégio do público em relação ao privado guarda estreita correspondência e lógica, dado o dualismo do pensamento ocidental, ao privilégio da “mente” em relação ao “corpo”, da “razão” em relação à “emoção”, da “sociedade” em relação ao “indivíduo”, do “homem” em relação à “mulher” (Strathern, 1996).

O aprendizado experiencial do “fazer a feira” dos Terena sugere, sobretudo, a inadequação e a insuficiência das análises estruturais (dada uma perspectiva meramente econômica, por exemplo) para a compreensão do que estas pessoas fazem (quando fazem o que fazem), ou seja, para uma sensata conexão à realidade dos seus atos e experiências. Para alcançar tal conexão, necessita-se trazer para junto da análise, a saber, as emoções, cognição, estética e poética, diálogos, fenomenologia com organização social, indistintamente (Overing & Passes, 2000).

A transformação teórica perfaz uma necessidade ética e sobretudo, de conhecimento humano, de compreensão e reconhecimento das bases relacionais da vida social, onde um tipo de vida humana (como os Terena) sintetiza um modo particular de colocar-se em relação ao mundo, tanto nas práticas como nas interpretações que realizam delas. O reconhecimento “deles”, tal como “nós”, como resultado das ações que realiza(m) no mundo, faz-nos entender melhor o quão relativa é nossa posição no mundo (enquanto pesquisadores ocidentais).

A abertura à emoção, à estética e às habilidades cotidianas da feira Terena, sugere a sua incorporação nas análises da socialidade humana para que a interação de pesquisa atinja seus objetivos mais amplos, a saber, a sensibilidade e respeito precípuo para a assunção de uma efetiva conversação e diálogo interétnico. Se o que se almeja é de fato, além do discurso, a participação indígena em processos de autonomia social, precisamos reconhecer os limites (e os danos) de uma relação baseada no racionalismo e estratégia, muito comum nos preceitos “participativos” dos projetos de desenvolvimento para estas “populações”.

Os limites do “racionalismo” ficam refletidos na própria experiência do pesquisador quando opta pela interação social e apreensão relacional e afetiva da socialidade acerca da feira Terena. O que se quer dizer é que a descrição do que vem a ser a socialidade e as relações dos feirantes refletem apenas os limites do que pode ser traduzido à linguagem, na forma de texto. A racionalidade de um texto não dá conta de toda experiência, suas sensações e auspícios do vivido (Bloch, 1998).

Assim, grande parte do “conhecimento” adquirido pela experiência, no caso, de acompanhar os feirantes, estaria subsumido nas transformações do pesquisador, que depois de uma experiência destas, como se diz, *não é mais o mesmo*.

