

Daniela Guimarães Vieira

***A vida nunca tá ruim, a vida sempre taboa : o***  
**artesanato do Vale do Jequitinhonha e a antropologia**  
**na perspectiva da extensão universitária**

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2010

Daniela Guimarães Vieira

***A vida nunca tá ruim, a vida sempre taboa : o***  
**artesanato do Vale do Jequitinhonha e a antropologia**  
**na perspectiva da extensão universitária**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal  
de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em  
Antropologia.

Orientadora: Profa. Léa Freitas Perez

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2010

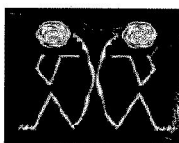
V658v Vieira, Daniela Guimarães, 1982  
A vida nunca tá ruim, a vida sempre taboa : o artesanato do Vale do Jequitinhonha e a antropologia na perspectiva da extensão universitária / Daniela Guimarães Vieira. - UFMG/FAFICH, 2010.  
210 f., enc, il.

Dissertação - (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Orientadora : Léa Freitas Perez.  
Bibliografia : f. 204.  
inclui anexo.

1. Artesanato. 2. Jequitinhonha. 3. Extensão universitária.  
4. Comunidade e universidade. I. Título. II. Perez, Lea Freitas

CDD- 306

**Catlogação da Fonte : Biblioteca da FaE/UFMG**



PPGAN - UFMG  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-graduação em Antropologia

### ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado DE DANIELA GUIMARÃES VIEIRA (Nº DE MATRÍCULA: 2008654880)

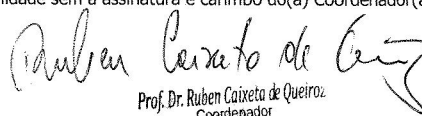
Aos 9(nove) dias do mês de julho de 2010 (dois mil e dez), reuniu-se no Auditório Prof. Baesse sala F-4059 - 4º andar, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, através de video conferência a Dissertação intitulada: "*A vida nunca tá ruim, a vida sempre tá boa: O artesanato do Vale do Jequitinhonha e a antropologia na perspectiva da extensão universitária*", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social – Linha de Pesquisa: Antropologia das Sociedades Complexas. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Léa Freitas Perez – Orientadora (FAFICH/UFMG); João Valdir Alves de Souza (FAE/UFMG) e Candice Vidal e Souza (PUC-MG)**. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Dra. Léa Freitas Perez, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra a Mestranda Daniela Guimarães Vieira, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente a candidata pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 9 de julho de 2010.

  
**Profa. Dra. Léa Freitas Perez**  
(orientadora)

  
**Prof. Dr. João Valdir Alves de Souza**

  
**Profa. Dra. Candice Vidal e Souza**

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do(a) Coordenador(a)

  
**Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz**  
Coordenador  
Programa de Pós-graduação em  
Antropologia - FAFICH/UFMG

Para Mestra Quindô, Tiná, Anita, Nair, Elias, Márcio, Helena, Maria Helena e demais irmãos, de sangue, de agrego, de apadrinhamento, de amizade. A toda a linhagem, alianças e afinidades que habitam o Vale que existe em mim.

## **Agradecimentos**

Ao Mestre Gilson, da Arte Luz de I taobim, que criou a bela frase que dá nome a este trabalho. A taboa, matéria-prima de suas criações, é uma planta que, “quando corta, ela nasce de novo”.

A Dona Maria José e família, minha mestra em campo, que me ensinou a viver de forma mais amorosa, mais forte, mais simples, mais verdadeira; a cuidar, a comer, a curar; a compreender, a silenciar.

A todos os artesãos – impossível enumerar ou nomear – que eu conheci nesse breve período de trabalho e pesquisa acadêmica.

A minha orientadora, Léa Freitas Perez, impecável.

A Terezinha Maria Furiati, minha brilhante guia nesta caminhada.

A Ângela Dalben, Helenice Carvalho, João Valdir Alves de Souza, Márcio Simeone Henriques e Paula Cambraia, professores que conheci e convivi no meu trabalho como técnica, e que, em algum momento, discutiram comigo meu processo de pesquisa e contribuíram para melhor direcioná-lo.

Agradecimento especial a Ângela Dalben, Pró-Reitora de Extensão de 2006 a 2009, por conceder-me a oportunidade de trabalhar em casa, durante um período, para que eu pudesse me dedicar à escritura, e a Márcio Simeone, que tornou possível a realização do trabalho de campo acadêmico.

Aos funcionários da Pró-Reitoria de Extensão, meus colegas de trabalho, cada um, a seu modo, deu sua contribuição, especialmente Cláudia Ribeiro de Oliveira, e mais tarde, Patrícia Carla Oliveira Carneiro, aos estagiários que trabalharam diretamente conosco no projeto Artesanato Cooperativo e no Programa Polo, em 2009, especialmente, Bráulio Siffert, Clara Vitorino Karmaluk, Juliana Gazzinelli, Luanda do Carmo Queiroga, Sâmia Bechelane, e em 2010, Aluysio Pimenta e Bruna Acácio. A João Teixeira Júnior, voluntário do Programa Polo, que gentilmente cedeu duas fotografias.

A Maria das Dores Pimentel Nogueira, a Marizinha, que em pouco tempo de convívio, como Pró-Reitora de Extensão Adjunta a partir de 2010, demonstrou interesse e apoio pela pesquisa e pelo trabalho com os artesãos.

Aos colegas do mestrado, das quatro turmas – 2007 a 2010, por tudo que compartilhamos.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, por razões óbvias; especialmente, ao Professor Pierre Sanchis, que faz jus ao magistério, com sua magia estético-ética em orientar-nos.

Aos pesquisadores do Vale do Jequitinhonha, quase sempre, grandes apaixonados pela região.

Ao meu companheiro, ar puro, luz e alegria na minha vida.

A minhas irmãs, que contribuíram com suas observações e com o carinho.

Aos meus pais, que me ensinaram a entrar e sair da casa dos outros, a ser hóspede e anfitriã, e se existir algo como antropologia como uma vocação natural, foi com eles que aprendi.

“As pessoas me perguntam quantas peças eu bolo por ano. Eu não bolo as peças. Quem mora no Vale do Jequitinhonha não precisa estar bolando nada. É só olhar e ver. Então eu vou, vejo e faço. Não tem precisão de bolar nada” (Ulisses Mendes, artesão de Itinga).



## RESUMO

Este trabalho trata da produção artesanal do Vale do Jequitinhonha, especialmente do grupo produtor de cerâmica do município de Caraí. Sob a perspectiva da extensão universitária, que aqui se configura como uma ação de intervenção em comunidades locais, descreve a experiência do projeto *Artesanato Cooperativo*, realizado no ano de 2009, relacionando as reflexões suscitadas por esta ação aos estudos sobre a região do Vale do Jequitinhonha e o artesanato ali produzido. A vida *melhorou*? O projeto *deu certo*? A partir da etnografia realizada, procuro mostrar que qualquer intervenção deve considerar o “contexto social total”, e que as tensões entre tradição e modernidade continuam a desafiar pesquisadores, mesmo que tenham um sentido muito diferente para os grupos estudados.

**Palavras-chave:** Jequitinhonha, artesanato, intervenção, extensão,

## **ABSTRACT**

This work deals with the craft production of Jequitinhonha Valley, especially the manufacturing group of pottery of the municipality on Caraí. From the standpoint of university extension, which here is configured as one of the interventions in local communities, describes the experiences of the Handicraft Cooperative project, conducted in 2009, relating the reflexes arising for this to studies on the region of Jequitinhonha Valley and crafts produced there. The life improved? The project was successful? From the ethnography, I show that any intervention must consider the "total social context", and that the tension about tradition and modernity continue to challenge researchers, even if it have a very different meaning to the groups.

## ÍNDICE

Nota introdutória.....	09
Parte 1	
1. A extensão no contexto da universidade pública.....	13
2. "Meu campo" visto de dentro.....	21
3. Da literatura e dos discursos produzidos.....	35
4. Reflexões sobre a relação eu/outro, antropólogo/nativo.....	46
Parte 2	
1. Das condições de vida.....	57
2. Todo mundo é parente: família e relações de gênero.....	89
Parte 3	
1. Uma cultura do Vale/um Vale de cultura.....	115
2. Da ocupação.....	119
3. De Carai.....	128
4. Dos projetos de intervenção.....	145
Parte 4	
1. Artesanato a.C. e d.C.....	169
2. Da prática do barro e um pouco de teoria.....	193
Nota final.....	209
Preferências bibliográficas.....	222

## Nota introdutória

Esta dissertação se originou a partir do meu trabalho em um projeto de extensão intitulado *Artesanato Cooperativo: fortalecimento do associativismo para o desenvolvimento da produção artesanal no Vale do Jequitinhonha*, em Minas Gerais. Tornei-me servidora pública quando já cursava o mestrado. Fui lotada na Pró-Reitoria de Extensão da Ufmg e, no final do primeiro ano de curso, me envolvi, como servidora, na elaboração do projeto acima citado, que foi aprovado, executado e “finalizado” ao longo do ano de 2009. As viagens e as entrevistas realizadas a serviço do projeto constituem minha experiência em campo, à qual foram acrescentados alguns dias a mais, em comum acordo com o restante da equipe do projeto, para que eu pudesse realizar meu “trabalho de campo” acadêmico, com vistas à elaboração desta dissertação.

Atuei e pesquisei especialmente no município de Caraí, localizado a 572 quilômetros de Belo Horizonte, entre os vales dos rios Jequitinhonha e Mucuri. Fiquei hospedada na casa de uma família que reside na zona rural do município, no distrito de Santo Antônio. Visitei 21 residências na zona rural, no distrito citado e nos distritos de Ribeirão de Capivara e Capivara, nas três vezes em que lá estive, que somam 17 dias.

Este trabalho é, portanto, fruto de um *double bind* com a universidade: como estudante de pós-graduação e como servidora<sup>1</sup>. Além disso, por ser um projeto de *extensão*, sediado na própria Pró-Reitoria de Extensão, articula as três esferas que definem a universidade: ensino, pesquisa e extensão<sup>2</sup>. Busquei tal articulação a partir

---

<sup>1</sup> Uso duplo vínculo aqui na acepção de Bateson, retrabalhada por Jacques Derrida, desde sua literalidade no inglês, a saber: coisa que liga, fita, liga ligadura, laço (Derrida, 2002).

<sup>2</sup> Os projetos de extensão normalmente são sediados nas unidades (por exemplo, Faculdade de Direito) de origem dos seus coordenadores; o coordenador de um projeto, na maioria das vezes, é um professor doutor – exigência de quase todas

de cada um dos espaços diferenciados em que atuei – como estudante, como pesquisadora e como extensionista –, em cada um deles, procurando trazer as contribuições dos outros. Este exercício, de aplicar metodologias de extensão para a pesquisa, e de pesquisa para extensão, bem como as reflexões empreendidas em sala de aula, revela-se, a meu ver, enriquecedor, pois foge dos padrões canônicos como usualmente são feitas as dissertações de mestrado, abrindo assim, outras formas de realização do trabalho acadêmico, diretamente relacionados à modalidade de intervenção.

Atuar simultaneamente, e de forma integradora nas três esferas, desenvolvendo ainda o trabalho como servidora e como membro da equipe do projeto, sendo todas essas atividades de certa forma “novas” para mim, foi, também, um grande desafio que vivi ao longo do ano de 2009, o que, sem dúvida, influenciou consideravelmente no andamento da pesquisa. Julgo que tal fato não pode passar despercebido, porque define e modifica o curso da pesquisa, o ato da escritura, a identificação dos problemas, a escolha dos itinerários em campo, as possibilidades de realização desta dissertação, que se constitui em quatro partes.

Na primeira, introduzo o leitor no contexto da pesquisa, na tentativa de explicitar a experiência do fazer antropológico atrelado a toda sorte de circunstâncias e de determinações que interferem nesse fazer e orientam opções metodológicas e teóricas. Para tal, faço uma breve exposição sobre a extensão no contexto da universidade pública e suas relações com a pesquisa – especialmente, a pesquisa em antropologia - e o ensino; sobre o Programa Polo e o projeto *Artesanato Cooperativo*, ou meu campo “visto de dentro”; sobre minhas opções metodológicas e sobre meu recorte; algumas palavras a respeito dos discursos e da literatura

---

as fontes de financiamento. Nosso projeto tinha a particularidade de ser sediado na Pró-Reitoria de Extensão, e ter sido concebido, elaborado e executado por funcionários, coordenados por um professor doutor, Márcio Simeone Henriques, do Departamento de Comunicação da Fafich/Ufmg – na ocasião, coordenador do Programa Polo.

produzidos sobre o Vale do Jequitinhonha; e, por fim, uma reflexão sobre a relação eu/outro, antropólogo/nativo.

Na parte 2, apresento a “microetnografia” realizada, com uma breve descrição do espaço, enfocando as relações de parentesco, redes de relacionamento e de solidariedade e o universo feminino, predominante para o artesanato em cerâmica. As artesãs relatam as dificuldades passadas há poucos anos, quando não havia estradas e era pouca a circulação de dinheiro; será que a vida “melhorou”?

Na parte 3, inicio problematizando uma idéia muito comum sobre o Vale do Jequitinhonha: o pressuposto de que existe uma “cultura do vale”, uma identidade cultural regional, idéia que exige uma recolocação dos termos. A idéia de identidade traz em seu bojo a suposição de que falamos de uma “entidade” bem delimitada, bem determinada, com características próprias que seriam permanentes, permitindo-nos reconhecer tal “entidade”.

Em seguida, busco apresentar elementos da história de Carai, do seu entorno e do Vale do Jequitinhonha como um todo, na tentativa de compreender melhor seu “contexto social total”, que inclui sua dimensão diacrônica. Retomo, então, um dos eixos deste trabalho, a reflexão em torno do problema que levou a equipe do projeto a considerar esta localidade prioritária: a percepção de que “os projetos não dão certo” ali, partilhada pelos artesãos e outros atores locais e pelos interventores que lá atuaram nos últimos anos, e justificada por supostas características locais como uma situação de pobreza mais aguda que em outros pólos produtores de artesanato no Vale do Jequitinhonha.

Ainda na parte 3, exponho sucintamente o tropo cultura popular, para em seguida apresentar algumas cenas do projeto *Artesanato Cooperativo* que ajudam a compreender as diferentes concepções sobre o fazer artesanal.

Na parte 4, levanto algumas hipóteses sobre questões recorrentes em relação à produção artesanal, inevitáveis para os pesquisadores deste universo, como se verá, e corroboro uma divisão temporal bem marcada para uma consideração do artesanato

e/ou das intervenções sobre esta atividade, no Vale do Jequitinhonha: a atuação da Codevale<sup>3</sup>. Discuto, ainda, as diferentes concepções dos pesquisadores e dos nativos quanto à arte do barro e suas mudanças, invariavelmente articuladas em torno da dicotomia moderno/tradicional.

Na nota final retomo os pontos mais fundamentais do trabalho e apresento aspectos do aprendizado possibilitado pelo processo, tocando ainda algumas idéias antigas que são pressupostas em meu raciocínio e fazem parte da minha trajetória acadêmica.

---

<sup>3</sup> A Codevale (Comissão do Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha) foi criada em 1965 como autarquia de âmbito estadual, inspirada na Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), agência do governo federal que buscava solucionar os problemas socioeconômicos da região.

## Parte 1

### 1. A extensão no contexto da universidade pública

A extensão, dentre as atividades-fim da universidade – ensino, pesquisa e extensão – é a parte da tríade que chamaríamos “marginal”, no sentido de estar sempre à margem, em relação ao ensino e à pesquisa, tidos como de maior prestígio. É provável que, na trajetória das universidades, sempre tenha havido mais professores envolvidos com pesquisa do que com extensão. Muitos professores universitários, concentrados em atividades de pesquisa, não têm claro o que consiste a extensão. Estudantes passam pela universidade, se formam e se vão sem tomar conhecimento de que exista algo chamado extensão. Em tempos de “homo lattes” – atividade acadêmica medida no registro público do currículo, totalmente discriminado, na plataforma virtual Lattes do CNPq -, a extensão não é considerada uma atividade nobre pela maioria dos docentes. Ela pouco acrescenta aos currículos e aos critérios de avaliação das agências financiadoras. Essa situação é coerente, uma vez que tais agências são financiadoras da pesquisa, não existindo, no Brasil, um agente financiador específico para a extensão.

O edital Proext – Programa de Fomento à Extensão Universitária, do Ministério da Educação, é a única forma de financiamento institucionalizada e explícita para a extensão, atualmente<sup>4</sup>. Recentemente, outras formas e outras fontes de financiamento para a extensão têm surgido, como o edital da Fapemig (Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais) de Apoio a Projetos de Extensão em

---

<sup>4</sup> O próprio Ministério da Educação tem outros editais que contemplam extensão, a exemplo da Secad (Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade). A partir de 2004, outros editais foram publicados, o que nos faz pensar que os ministérios passaram a considerar a extensão universitária como parceira fundamental na implementação de políticas públicas.



Interface com a Pesquisa, cuja primeira edição ocorreu em 2009. Foi a primeira vez que essa fundação destinou recursos para financiar a extensão.

Estamos excluindo, aqui, os recursos oriundos dos orçamentos das universidades, uma vez que tais recursos, quando financiam ações de extensão, constituem apenas um complemento, sendo, aliás, inviável que financiem projetos de extensão coordenados por docentes e que necessitariam de um aporte generoso. Excetuamos, também, a realização de eventos e de atividades culturais. A intenção é delimitar um campo de ação extensionista, que é denominado “projeto” e “programa”. Assim, a extensão se financia através da participação em editais e em outras formas de captação de recursos.

Em tempo. As chamadas ações de extensão podem ser de 5 tipos: curso (de extensão, atualização, especialização *lato sensu*, aperfeiçoamento); evento (congresso, seminário, colóquio, apresentações culturais); prestação de serviços (assessoria, consultoria); programa e projeto, estes dois últimos, objetos mais próximos da nossa reflexão.

A extensão na hi[e]stória das universidades é relativamente recente<sup>5</sup>. De acordo com João Antônio de Paula (Professor da Faculdade de Ciências Econômicas e atual Pró-Reitor de Extensão da Ufmg) remonta à Reforma Universitária de Córdoba (Argentina), nascida no movimento estudantil, em 1918, como um dos marcos das novas configurações da universidade contemporânea, destacando sua função como instrumento de desenvolvimento regional/nacional. Nessa perspectiva, a dimensão extensão adquire novo sentido e ganha importância: “Trata-se, nesse sentido, de, reconhecendo a indissociabilidade da tríade ensino-pesquisa-extensão, ver a extensão não como um *resíduo* da ação universitária, ou o equivalente às *ações sociais compensatórias*, que são típicas das perspectivas liberais. A extensão universitária, bem compreendida, é um momento indescartável da realização das atividades-fim da Universidade, seja por ser um instrumento de validação do conhecimento produzido,

---

<sup>5</sup> Hi[e]stória: a grafia visa acentuar o *double bind* do termo: fato e artefato.

seja por ser sujeito mesmo do processo de conhecimento na medida em que é a sociedade – público-alvo da extensão – a destinatária da ação da extensão universitária” (Paula apud Nogueira, 2005, p. 6-7).

Além de transferir conhecimento – perspectiva conservadora da extensão –, ela também *produz* conhecimento, e contribui para o desenvolvimento da sociedade, de várias maneiras, dentre elas, implementando, potencializando e/ou assessorando a implementação de políticas públicas. A associação das ações de extensão com as políticas públicas, porém, preocupa os extensionistas, uma vez que pode ser confundida com ações assistencialistas, ou por outro lado, caracterizar uma prestação de serviços complementar ao Estado, como executor de políticas públicas, o que está fora da missão e da capacidade das universidades. Se, por um lado, a extensão tem essa vocação e deve estar articulada com as administrações públicas, por outro, não pode ser-lhe atribuída uma responsabilidade que, constitucionalmente, é do Estado.

A extensão, de acordo com o conceito definido em 1987 no Fórum Nacional de Pró-Reitores de Extensão (Forproex), é “o processo educativo, cultural e científico que articula o ensino e a pesquisa de forma indissociável e viabiliza a relação transformadora entre universidade e sociedade” (Nogueira, 2005, p. 84).

Em 1999, o Fórum conquista o reconhecimento pelo Ministério da Educação do Plano Nacional de Extensão Universitária, construído coletivamente em seus encontros, em resposta às repetidas idas e vindas desse Ministério em relação à política e ao financiamento direcionados à extensão, na década de 1990, incluindo a criação e extinção – em 1993 e 1998 – do único programa explícito de financiamento da extensão, o Proexte (Programa de Fomento à Extensão Universitária).

Escrevendo sobre os antecedentes do Plano Nacional, Maria das Dores Pimentel Nogueira afirma que “com relação à pesquisa, reconhece-se um leque bastante diversificado de possibilidades de articulação do trabalho realizado na universidade com setores da sociedade. Assume interesse especial a possibilidade de produção de conhecimento na interface universidade/comunidade, *priorizando as*

*metodologias participativas e favorecendo o diálogo entre categorias utilizadas por pesquisados e pesquisadores, visando a criação e recriação de conhecimentos possibilitadores de transformações sociais, onde a questão central será identificar o que deve ser pesquisado e para quais fins e interesses buscam novos conhecimentos”* (Nogueira, 2000, p. 118, grifos meus).

A concepção da pesquisa em interface com a extensão se adapta bem à pesquisa em ciências sociais, notadamente na antropologia, que sempre se valeu de metodologias participativas, centradas no diálogo entre pesquisadores e pesquisados. Já a expectativa de transformar a realidade através do conhecimento produzido nessa interface, bem como a centralidade atribuída aos fins pretendidos para o conhecimento assim engendrado recorda um tipo de antropologia específica, denominada antropologia aplicada, de pequeno emprego no Brasil, pois vista de forma no mais das vezes pejorativa, mas que constitui um amplo e vigoroso campo nos Estados Unidos, onde tem associações próprias, como por exemplo *National Association for Practice Anthropology* ou a *Society for Applied Anthropology*.

Alcida Rita Ramos, comentando a crescente tomada de consciência dos povos indígenas nos últimos anos, que passaram a reagir contra os abusos de pesquisadores, propõe que os antropólogos passem “do engajamento ao desprendimento”, em artigo com este título preciso. Embora trate de povos indígenas, seu esforço reflexivo para tentar encontrar alternativas para a etnografia e para o lugar do antropólogo, no novo contexto de produção de auto-etnografias, aponta caminhos alternativos para a disciplina que dizem respeito, a meu ver, não somente à etnologia indígena: “Muito além das surpresas, decepções e dúvidas que o trabalho de campo tem trazido nos últimos tempos, os antropólogos, principal, mas não exclusivamente os que atuam na esfera dos direitos humanos, devem ter em mente a dupla influência de seu trabalho etnográfico. Por um lado, pelo exemplo de esquadrihar mundos culturais e depois atuar em sua defesa, eles primeiro despertam em seus sujeitos de pesquisa a vontade de atuar em prol de sua integridade étnica e política. Por outro, com seu ativismo, os

antropólogos abriram novas linhas de pesquisa, contribuindo para dignificar o lado prático da profissão que, por muito tempo, foi tido como antropologia de segunda classe ao ser chamada de “antropologia aplicada” ou “antropologia da ação”. Ambos aspectos têm tido consequências profundas para o futuro da antropologia” (2007, p. 17).

“Meus nativos” não são indígenas, não reivindicam uma identidade étnica, e muito menos, uma “integridade étnica e política” – ao menos, não da forma como está exposto acima<sup>6</sup>. Esse não é, por ora, o efeito de uma antropologia aplicada praticada por mim. Já o ativismo dos antropólogos que abriram outras linhas de pesquisa, pode ter tido ressonâncias neste trabalho.

Esse “lado prático da profissão”, no meu caso, precedeu o lado acadêmico e foi paralelo ao estudo teórico, invertendo a ordem do que seria considerada uma formação clássica ou ideal em antropologia. Considerando que falamos de dentro da academia, de uma antropologia acadêmica, e de um contexto contemporâneo de exigência de produtividade, a extensão pode se constituir num modo de produção de conhecimento antropológico que compatibiliza as necessidades, os limites e as possibilidades, práticas e teóricas, elencadas acima como próprias à extensão em sua relação com a pesquisa, especialmente em seus aspectos metodológicos, que se aproximam da metodologia em pesquisa antropológica.

---

<sup>6</sup> Não posso deixar de citar, entretanto, o trabalho de Lucas Carneiro de Carvalho, mestre em antropologia pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia da Ufmg, que estudou os Aranã, grupo indígena que reside bastante próximo a Caraí, onde realizei a maior parte do meu trabalho de campo. Em sua dissertação “Os Aranã e sua indianidade: disputas internas por legitimidade e o reconhecimento oficial como grupo indígena”, “investiga como o grupo, ao se relacionar com diferentes agentes externos, construiu uma concepção própria da sua indianidade Aranã, utilizando, entretanto, informações e dados que eram desconhecidos anteriormente”, tendo sido “na historiografia ocidental que o grupo conseguiu (re)descobrir seu nome indígena” (2008, p. v). Os Aranã, residentes em Coronel Murta e Araçuai, tiveram sua identidade indígena reconhecida em 2002.

“Estaria surgindo um novo *zeitgeist* no horizonte antropológico. Os sinais de uma ‘terceira era’, na intuição de Kirsch, parecem estar no ar, anunciando não apenas a saída do antropólogo do palco do ativismo, mas também a confluência da práxis com a teoria antropológica. O cânone malinowskiano de pesquisa etnográfica, responsável que foi por grande parte da bagagem empírica e teórica da disciplina, deixou de ser viável e até mesmo necessário” (Ramos, 2007, p. 19).

O desprendimento de que fala a autora, como uma possível alternativa à “terceira era”, refere-se tanto ao ativismo quanto à autoridade etnográfica: o antropólogo sairia do palco em sua militância política, em defesa dos direitos humanos dos povos indígenas, uma vez que eles mesmos estão assumindo este posto; renunciaria, ainda, à autoridade etnográfica que está na base da constituição da disciplina, especialmente quando ela se revela como uma produção de conhecimento sobre um Outro distante, isolado e exótico (cânone malinowskiano). No momento em que os “outros” tradicionais fazem auto-etnografias, caberia aos antropólogos “o reconhecimento último de que, por fim, esses outros estão se afirmando como plenos agentes, produtores de conhecimento antropológico” (1997, p. 21).

Uma das diretrizes da extensão, denominada “relação dialógica”, aponta para uma relação que guarda semelhanças com a proposta de Alcida Ramos, na medida em que supõe a “superação do discurso da hegemonia acadêmica”. Outros paralelos, ainda, entre a produção de conhecimento a partir da extensão universitária e a ideia do “antropólogo coadjuvante” podem ser entrevistados, no decorrer deste trabalho.

É relevante, para tanto, apresentar aqui as Diretrizes para a Extensão Universitária, definidas, didaticamente, em quatro eixos<sup>7</sup>: “1) impacto e transformação: estabelecimento de uma relação entre a universidade e outros setores da Sociedade, com vistas a uma atuação transformadora, voltada para os

---

<sup>7</sup> Disponível em [http://www.renex.org.br/documentos/COOPMED/02\\_Politica\\_Nacional\\_Extensao\\_COOPMED.pdf](http://www.renex.org.br/documentos/COOPMED/02_Politica_Nacional_Extensao_COOPMED.pdf). Acesso em 09/03/2010.

interesses e necessidades da maioria da população e implementadora de desenvolvimento regional e de políticas públicas. Essa diretriz consolida a orientação para cada ação da extensão universitária: frente à complexidade e a diversidade da realidade, é necessário eleger as questões mais prioritárias, com abrangência suficiente para uma atuação que colabore efetivamente para a mudança social. Definida a questão, é preciso estudá-la em todos seus detalhes, formular soluções, declarar o compromisso pessoal e institucional pela mudança, e atuar; 2) interação dialógica: desenvolvimento de relações entre universidade e setores sociais marcadas pelo diálogo, pela ação de mão-dupla, de troca de saberes, de superação do discurso da hegemonia acadêmica – que ainda marca uma concepção ultrapassada de extensão: estender à sociedade o conhecimento acumulado pela universidade – para uma aliança com movimentos sociais de superação de desigualdades e de exclusão; 3) interdisciplinaridade: caracterizada pela interação de modelos e conceitos complementares, de material analítico e de metodologias, buscando consistência teórica e operacional que estruture o trabalho dos atores do processo social e que conduza à interinstitucionalidade, construída na interação e inter-relação de organizações, profissionais e pessoas; 4) indissociabilidade ensino – pesquisa – extensão: reafirmando a extensão como processo acadêmico – justificando-lhe o adjetivo “universitária” –, em que toda ação de extensão deverá estar vinculada ao processo de formação de pessoas e de geração de conhecimento, tendo o aluno como protagonista de sua formação técnica para obtenção de competências necessárias à atuação profissional, e de sua formação cidadã – reconhecer-se agente da garantia de direitos e deveres, assumindo uma visão transformadora e um compromisso. Na aplicação dessa diretriz abre-se um capítulo especial, o da participação da extensão universitária na flexibilização da formação discente, contribuindo para a implementação das diretrizes curriculares nacionais, com reconhecimento de ações de extensão no processo curricular, com atribuição de créditos acadêmicos”.

Importante registrar que a integralização de créditos por atividade extensionista, para graduação e pós-graduação, ainda não é uma realidade, na maioria das universidades do Brasil, embora seja uma possibilidade legal, a partir da flexibilização curricular empreendida nos últimos anos. Esse é mais um sintoma do estado marginalizado da extensão no contexto da universidade.

No Vale do Jequitinhonha, as ações de extensão dirigidas ao artesanato ocorrem há bastante tempo: "Aqui, a gente sempre teve o povo da roça e da cidade trabalhando a madeira, o couro, o barro, só que fazia escondido, quase ninguém sabia embora o pessoal que mora na Baixa Quente toda vida viveu do que fazia. Mas sem saber que aquilo tinha um valor especial e, assim, em outros lugares, como Berilo, Gravatá... A partir da vinda do Campus aqui pra Araçuaí, em 1974, é que começou a valorizar, principalmente com a presença dos estudantes que vinham visitar a casa da gente, minha, da Zefa, do Adão e as roças... Foi através do Campus essa valorização do artesanato. Quero dizer que o meu, primeiramente Frei Chico, depois o campus. Muita gente, às vezes, critica o campus mas a valorização do artesanato foi obra dele. A Associação dos Artesãos mesmo foi através do Campus, pois vinham os estudantes, faziam reuniões, a gente discutia os problemas do trabalho, insistia na valorização e continuação, também como conseguir melhoras". (Figueiredo, 1983, p.43). Este depoimento de Maria Lira Marques, artesã de Araçuaí, hoje com 64 anos, dá um testemunho do potencial de ações extensionistas, como foi o caso do Campus nos anos 1970.

Este trabalho seguiu de perto as diretrizes da extensão, conforme se verá adiante, contemplando inclusive a interdisciplinaridade, com a utilização de referências bibliográficas heterogêneas, talvez trate-se mesmo de preferências bibliográficas. De forma não deliberada, ao longo da pesquisa, foi necessário recorrer a fontes variadas, na tentativa de dar conta dos fenômenos estudados. Cabe registrar, entretanto, que essa pode ser mais uma semelhança entre os métodos antropológicos e a concepção da pesquisa em interface com a extensão, na medida em

que se reconhece que “o antropólogo é um especialista em generalidades”, de acordo com Eduardo Viveiros de Castro: “a Antropologia é uma prática essencialmente transdisciplinar, pois seu objeto típico é aquilo que Marcel Mauss chamava de “fatos sociais totais”, complexos multidimensionais de ações, crenças e instituições que são, ao mesmo tempo, econômicos, psicológicos, políticos, sociais, estéticos, tecnológicos e assim por diante” (Viveiros de Castro, entrevista publicada no Boletim Informativo da UFMG, 2005).

## **2. “Meu campo” visto de dentro**

Para falar do projeto *Artesanato Cooperativo: fortalecimento do associativismo para o desenvolvimento da produção artesanal no Vale do Jequitinhonha* cito um trecho, que descreve, em síntese, a experiência da UfmG com os artesãos do Vale e nos esclarece a este respeito: “Dentre as atividades e projetos do Programa Polo de Integração da UfmG, o trabalho de geração de emprego e renda no Vale do Jequitinhonha através do artesanato iniciou-se em 1999 com as seguintes ações: mostra dos trabalhos artesanais do Vale do Jequitinhonha durante a *II Semana da Extensão*, em 1999, realizada no Campus da UfmG. No ano seguinte, a Pró-Reitoria de Extensão, em parceria com a Diretoria de Ação Cultural/UfmG, atendendo a uma reivindicação dos próprios artesãos, promoveu a *Feira dos Artesãos do Vale do Jequitinhonha*, e em 2008 foi realizada a *9ª Feira de Artesanato do Vale do Jequitinhonha* na UfmG. Paralelo à feira foram realizados vários trabalhos com os artesãos, no que se refere à melhoria da qualidade dos produtos, conscientização e preservação do fazer tradicional, preservação ambiental na retirada da matéria prima. Foram realizadas oficinas nas comunidades do Vale e também no campus da UfmG. Durante as feiras dois tipos de oficinas são realizadas. Uma voltada para a comunidade, com o objetivo de mostrar o fazer dos artesãos em todo seu processo, visando melhor conhecimento das técnicas utilizadas e valorização do produto. Para



ministrar esse tipo de oficina a cada ano são convidados dois artesãos de áreas distintas (cerâmica, taboa, bordado, tecido em algodão, etc). Outros tipos de oficina são direcionadas aos artesãos, as quais são ministradas por professores da Escola de Belas Artes da Ufmg com o objetivo de promover a troca de experiência do fazer artístico, emprego de materiais e técnicas específicas entre professores, alunos e artesãos do Vale. As feiras que acontecem no Campus da Ufmg anualmente, sempre na primeira semana de maio, têm nos revelado alguns pontos de estrangulamento no que se refere principalmente à organização dos artesãos, venda de seus produtos e oportunidade de negócios” (Proex/Ufmg. Projeto Artesanato Cooperativo. Circulação interna, 2008).

Percebe-se que o projeto foi elaborado na esteira de uma experiência prévia do Programa Polo com o público específico ao qual se dirige, os artesãos, indicando que, quando o projeto foi implantado, já havia uma familiaridade da universidade com os artesãos, e dos artesãos com a universidade<sup>8</sup>. A realização anual da feira de

---

<sup>8</sup> O Programa Polo de Integração da Ufmg no Vale do Jequitinhonha é um programa de extensão, classificado na linha Desenvolvimento Regional, que desde 1996 tem buscado integrar as iniciativas e os esforços de pesquisa e de extensão da Ufmg na região do Vale do Jequitinhonha. Reconhecida por ser uma região de características sociais, econômicas e culturais peculiares, marcada por profundas desigualdades, produz fortes demandas em relação à atuação extensionista. Condizente com os princípios fundamentais da extensão universitária, os projetos vinculados ao Programa seguem as seguintes linhas de ação temáticas: Desenvolvimento Regional e Geração de Ocupação e Renda, Educação, Meio Ambiente, Cultura, Saúde e Comunicação. O Polo engendrou, conduziu ou apoiou mais de cento e cinquenta projetos em quatorze anos. Destaca-se dentre os programas de extensão da Ufmg, devido à sua continuidade e à consistente articulação com a população local. Tal articulação se expressa tanto na participação plena, em todas as etapas – concepção, desenvolvimento e avaliação – dos projetos, quanto na constituição de redes de apoio e parceria. Suas principais diretrizes são a articulação entre os projetos numa perspectiva inter e transdisciplinar; o estabelecimento de parcerias com instituições de ensino superior do Estado e programas governamentais; a articulação na região; a qualificação de recursos humanos locais; o envolvimento de alunos da Ufmg no programa; a integração das atividades de ensino, pesquisa e

artesanato no campus, desde 2000, é o evento central de todo o processo. De fato, alguns deles, para além das relações formais, têm vínculos afetivos com funcionários e com professores da universidade que atuam ou atuaram de alguma forma na realização da feira, das oficinas e dos projetos que envolveram o artesanato.

O âmbito de atuação do projeto foi definido a partir da feira: as associações de artesãos de 22 municípios participantes, localizados no Alto, Médio e Baixo Jequitinhonha<sup>9</sup>.

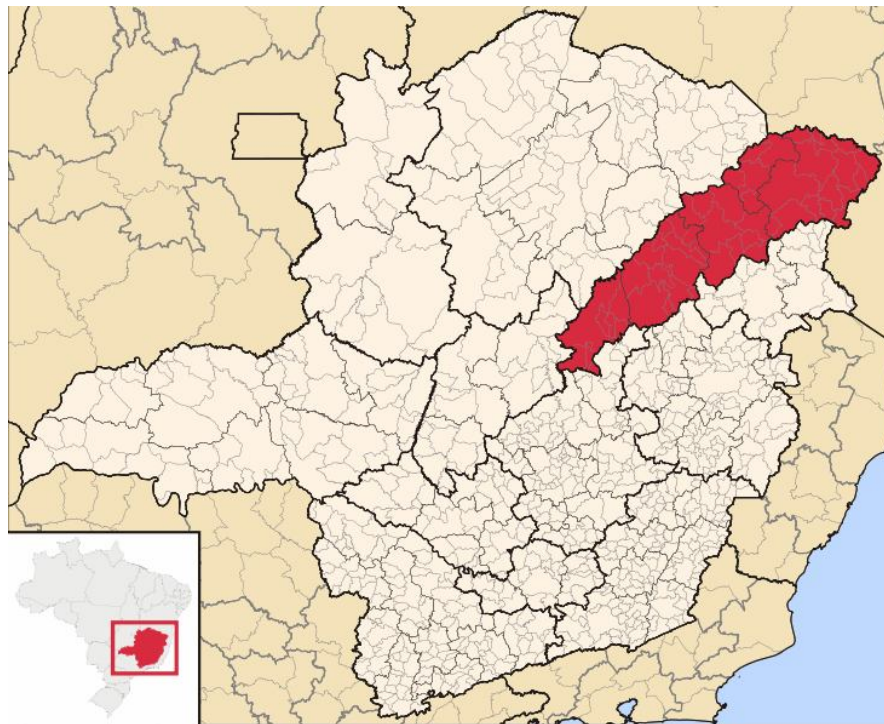


Figura 1: Localização do Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais

---

extensão; a relação transformadora entre universidade e sociedade (Proex/Ufmg), circulação interna, 2009).

<sup>9</sup> Os 22 municípios são: Almenara, Jequitinhonha, Taiobeiras, Araçuaí, Caraí, Itinga, Padre Paraíso, Virgem da Lapa, Santo Antônio do Itambé, Itaobim, Medina, Berilo, Chapada do Norte, Francisco Badaró, Minas Novas, Turmalina, Veredinha, Couto de Magalhães de Minas, Datas, Diamantina, Gouveia, Itamarandiba.

Dentre os objetivos, constavam a realização de um diagnóstico participativo junto às associações desses 22 municípios; o desenvolvimento de ações que fortalecessem o associativismo; a busca por soluções aos problemas levantados nos diagnósticos realizados; a articulação de possíveis parceiros, e o incentivo e apoio à busca autônoma de recursos, especialmente, como associações culturais.

Foram definidas 3 “cidades-polo”, para a realização das reuniões. A metodologia do projeto incluía 6 viagens ao Vale, 2 em cada cidade-polo: Diamantina, Turmalina e I taobim. Diamantina e Turmalina eram visitadas numa mesma viagem, por se localizarem próximas, no Alto Jequitinhonha; I taobim exigia uma viagem só para si, devido à distância de Belo Horizonte (550 quilômetros) e à impossibilidade de partir de lá para o Alto por rodovia.

As primeiras 4 viagens seriam realizadas de janeiro a abril de 2009, precedendo a realização, em maio, da *10ª Feira de Artesanato do Vale do Jequitinhonha na Ufmg*, e preparando a participação das associações de artesãos na feira. Essa era uma estratégia da metodologia do projeto, pois a feira garantia o interesse dos artesãos, aumentando a participação nas reuniões.

Imaginei, muito satisfeita, que poderia, nas 6 viagens programadas para o projeto, realizar entrevistas e observações em campo - eu teria “meu trabalho de campo”, grande sorte, uma vez que, entrando em exercício como servidora, só poderia me afastar da cidade 12 meses depois, nas férias. Ao fim das primeiras 4 viagens programadas, percebi que tudo ocorrera de forma bem diferente do que eu imaginara. Foi uma desilusão; a vida real, seus imponderáveis, diria Malinowski (1984), havia invadido meus sonhos de antropóloga inocente. As viagens demandavam atenção total aos nossos objetivos, sem sobrar tempo e oportunidade sequer de conversar calmamente com um dos “meus nativos”. Sentia então meu trabalho de campo como um fracasso, e nem a leitura de etnografias que citavam os fracassos dos grandes etnógrafos me consolavam, pois minha situação era agravada pelo fato de que suas

viagens duravam meses e anos, pelo menos era o que eles diziam, e as minhas haviam durado, até então, apenas 3 ou 4 dias.

A melhor oportunidade de obter dados consistentes para “minha pesquisa” – para o que eu entendia como minha pesquisa até aquele momento – aconteceu por acaso, de forma não planejada no projeto: foi a participação da equipe no *Seminário de Cultura Popular do Vale do Jequitinhonha*, em Itaobim, em março/2009. Até então, definira meus nativos como, naturalmente, os artesãos; depois, percebi que essa categoria se estendia a outros atores/agentes: artistas e “personalidades” do Vale; pessoas de meu relacionamento que viveram e conhecem em profundidade aspectos importantes dos modos de vida e das relações sociais e interpessoais do Vale; pessoas ligadas aos órgãos estatais e a outras instituições, como funcionários de prefeituras, membros de organizações religiosas, de movimentos sociais e agentes do terceiro setor; e, finalmente, eu mesma. Tal percepção, que só o aprendizado *in loco* (em campo, como quer a doxa antropológica) possibilitou, mudou os rumos da pesquisa.

Mariza Peirano sintetiza o que intento mostrar com estes pormenores da pesquisa: “na antropologia, a pesquisa depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas da disciplina em determinado momento, do contexto histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia no local da pesquisa, entre pesquisador e pesquisados. Se estes imponderáveis são comuns também nas outras ciências sociais, na antropologia eles ficam ressaltados pela relação de estranhamento que a pesquisa de campo pressupõe e que resulta na questão do exotismo 'canônico' da disciplina. Existe mesmo um certo elemento de acaso na confluência das variáveis mencionadas acima” (1992, p. 8).

Em maio, após a realização da feira, pelo nosso planejamento, havia ainda duas viagens a serem realizadas programadas para setembro. Entretanto, consegui unir as necessidades do projeto com minha necessidade de pesquisa. Percebemos que a associação dos artesãos de Caraí estava numa situação muito contrastante em relação às outras e decidimos concentrar esforços lá. Fui escalada para visitar o local e

tentar “descobrir o que estava acontecendo”. Assim que, ainda em maio, estive em Carai e nas comunidades de Santo Antônio e Ribeirão de Capivara (zona rural de Carai), por 3 dias, com o objetivo de realizar uma reunião com os artesãos. Nesta oportunidade, deparei-me com outro problema do trabalho de campo, talvez fosse mais preciso dizer, com questão humana demasiadamente humana de relação: a necessidade de construir relações mais íntimas, de obter algum nível de confiança dos nativos. Esse primeiro contato mais íntimo possibilitou-me conhecer algumas pessoas e aprofundar vínculos com outras.

No mês de julho, voltei a Carai, a Santo Antônio e Ribeirão, para realizar uma segunda reunião. A estadia foi um pouco mais longa: uma semana, e a reunião, mais organizada e articulada.

Houve ainda uma outra oportunidade não programada, que foi a participação de uma grande equipe do Programa Polo no *27º Festivale*, realizado em Grão Mogol (norte de Minas)<sup>10</sup>. Tradicionalmente, no *Festivale*, acontece uma feira de artesanato, com exposição e venda das peças em estandes – muitas vezes improvisados – durante o dia inteiro, nos 6 dias de realização do evento. Várias associações de vários municípios participariam do *Festivale*. Pouco ou nenhum contato eu havia tido com a maior parte dos artesãos ali presentes, entretanto. Na ocasião, fizemos o lançamento do *Guia de Oportunidades para associações e artesãos*, preparado pela equipe do projeto, um guia que trazia informações sobre os programas e governo, as entidades, as feiras e outras oportunidades para o setor artesanal.

Em setembro, retornei a Carai, para a realização da terceira reunião, na qual foi eleita a nova diretoria da associação, atingindo os objetivos do projeto.

Desta forma, as experiências em campo foram determinadas pelo andamento do projeto e a disponibilidade de recursos, sem a possibilidade de um planejamento,

---

<sup>10</sup> O *Festivale* é um festival de arte e cultura itinerante, criado em 1980, que a cada ano ocorre numa cidade do Vale, atualmente produzido pela Fecaje – Federação das Entidades Culturais e Artísticas do Vale do Jequitinhonha <[www.fecaje.org.br](http://www.fecaje.org.br)>.

uma preparação, da minha parte. A incerteza quanto à realização ou não desses breves períodos em campo acompanhou e influenciou minhas reflexões, decisões, leituras e diálogos<sup>11</sup>.

Tendo me aproximado em razão do artesanato produzido nessas comunidades, este fenômeno é um dos eixos de interesse desta dissertação; busco identificar, descrever e comparar, tanto quanto possível, duas concepções diferentes do fazer artesanal: a nossa – dos diversos *interventores* que já atuaram nessas comunidades e dos pesquisadores – e a das próprias comunidades<sup>12</sup>.

O artesanato do Jequitinhonha é um objeto “novo” para mim, com o qual comecei a ter contato há pouco mais de um ano, em dezembro de 2008. [Os tempos mudaram: “para Evans-Pritchard, a estimativa de tempo entre pesquisa e divulgação dos resultados era de aproximadamente dez anos” (Peirano, 1992, p. 8)]. Essa condição contribui para minha opção em cartografar questões, procurar conhecer e utilizar a ampla bibliografia sobre o Vale e cruzar dados desta bibliografia, de que tratarei mais adiante.

O exíguo tempo de trabalho de campo trouxe um risco que procurei minimizar. Melhor dizendo, o que o campo trouxe foi aprendizado. Falo em aprender, pois acredito - ou quero acreditar em acreditar - que se a antropologia é alguma coisa é aprendizado. Assim, não ficarei surpresa se o leitor encontrar neste trabalho elementos que o autorizem a concordar com Otávio Velho: “Na verdade, o antropólogo é *duplamente* aprendiz: dos seus mestres acadêmicos, mas também dos seus mestres

---

<sup>11</sup> Agradeço aos professores e colegas que, nas disciplinas Pesquisa I e II, cursadas em 2009, iluminaram esse percurso.

<sup>12</sup> O tropo “interventor” é minha referência para denominar qualquer *agente* ou ator que se encaixe numa das situações: funcionário público ou do terceiro setor, engajado num projeto, programa, enfim, qualquer ação de *intervenção* na realidade local que vise alguma *melhoria* ou *desenvolvimento*; agente cultural, mobilizado em torno de uma causa, militante político por uma *causa social*; militante religioso, envolvido numa *obra social*. Mais adiante retomo a discussão sobre o papel do interventor na companhia de Marília Amorim, 2001.

no campo, o que me parece reforçar a linha de raciocínio aqui desenvolvida. Não por acaso, sempre houve uma resistência entre os antropólogos às cadeiras de 'métodos e técnicas de pesquisa'. O problema está em que se esse espaço não é ocupado pela efetiva atividade de pesquisa (lenta, demorada, penosa, cheia de idas e vindas e de fracassos), cria-se um vácuo. Vácuo que o intelectualismo - mesmo que não proposital ou assumidamente, como o escorpião de Esopo e La Fontaine - tende a preencher com o trabalho de campo informado por teorias *prêt-à-porter*. Nesse tipo de trabalho de campo substitui-se a colocação entre parênteses do conhecimento prévio, sugerida por Ingold - uma espécie de correspondente no terreno da antropologia à teologia apofática, a que retornarei adiante - pela busca, catafática, baseada em afirmações positivas. *Busca do reconhecimento empírico daquilo que na verdade já é pressuposto teoricamente. O trabalho de campo torna-se, então, mais ilustrativo que ilustrado. Muito envaidecedor para os produtores de teoria e extremamente sedutor para os alunos e profissionais de pouca experiência, sobretudo quando premidos por prazos e exigências burocráticas. Prazos e exigências que se multiplicaram na medida em que a antropologia passou a ser cada vez mais uma atividade universitária; e na medida em que a universidade, por sua vez, se burocratizou e massificou cada vez mais*" (Velho, 2006, p. 7, grifos meus)<sup>13</sup>.

A etnografia, metodologia antropológica por excelência, mostrou-se fundamental para a pesquisa, mesmo sendo magra e modesta. Alguns dos dados coligidos contestam, por vezes, outros dados empíricos encontrados em trabalhos publicados, o que pode contribuir para pesquisas futuras.

As dificuldades em obter fontes primárias no pouco tempo disponível para o ato da escritura levaram-me a optar por utilizar alguns dados apresentados na

---

<sup>13</sup> Aula inaugural no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) proferida a 15 de março de 2006. Neste texto, Velho faz uma analogia entre o aprendiz de artesão e o estudante de antropologia, interessantíssima para nós, especialmente. Porém, essa discussão fugiria aos propósitos deste texto. Recomendo peremptoriamente sua leitura.

literatura consultada, sem recorrer às fontes originais (documentos de governo, livros raros, estatísticas, documentos históricos etc.). Peço perdão ao leitor pela profusão de citações longas; elas constituem, se seus autores assim permitem, muito embora não lhes reste escolha, esse texto, que intenta expressar o processo da pesquisa, e não seu resultado.

Ainda falando de aprendizado não posso deixar de desde já falar de uma dimensão do aprendizado do artesanato. Com quem aprenderam as artesãs? Essa pergunta foi feita por todos quantos estudaram o artesanato, não só do Vale, e também, é comum a outros estudos sobre técnicas, ofícios ou, para utilizar uma expressão atual, o “saber/fazer” popular. Uma consulta à literatura pertinente mostra que as respostas à pergunta “com quem você aprendeu? quem lhe iniciou nessa arte?” quase não variam: “comigo mesma”, “da minha cabeça”, “com Deus”. As artesãs que me responderam a esta pergunta não fogem à regra. Atribuem seu saber a um dom, uma vontade de fazer que remonta à infância e se perde na memória. Mas esse perder-se é justamente o encontro, encontro consigo mesma que pode ser interpretado – e muitas vezes é – pelos pesquisadores como o encontro com uma tradição, uma hi[e]stória, uma memória, um saber passado de geração à geração. As conhecidas ideias de Maurice Halbwachs, quanto à memória coletiva, constam de quase todas as referências.

Assim, a cerâmica é vista como um dom, uma dádiva, uma mensagem divina, uma resposta de Deus a uma necessidade, como no caso de uma artesã que contou-me que, abandonada pelo marido, saiu da zona rural, instalando-se precariamente na cidade mais próxima. Passando fome com os filhos, pediu a Deus que lhe abrisse os caminhos, sonhou que estava modelando o barro. O mesmo tipo de sonho é citado por grande número de artesãs, como evento fundador de sua atividade artística/artesanal, e como meio para a visão de imagens que inspiram peças novas ou ainda, para a resolução de problemas técnicos.



Em Caraí, ouvi a seguinte hi[est]ória de Clemência: *tem a festa de Nossa Senhora Aparecida, em Padre Paraíso [município limítrofe a Caraí]. Eles soltam um rosário num balão no ar, o balão sobe, voa, voa, e onde ele cair o padre tem que ir rezar a missa. Você acredita que, todos esses anos, o balão nunca sumiu, nunca caiu no mato? Sempre cai na casa de alguém. Uma vez caiu na casa de um curador que tinha, em Caraí, ele já morreu. Tinha também um homem que andava pelas roça tudo, com um paninho amarrado numa pau e a santa, Nossa Senhora das Neves, pedindo esmola pra festa. Todo mundo conhecia ele, foi muitos anos que ele andou por aí. Um dia eu estava em casa, com minhas irmãs brincando, meus pais estavam na roça. Devia ter uns 6 anos. Esse homem chegou, perguntou se tinha esmola para a santa, eu não tinha dinheiro então falei, esmola não tem não, mas tenho essas panelinhas - umas panelinhas pequenininha de barro que a gente fazia para brincar -, e peguei as panelinhas debaixo da cama. Ele disse, não faz mal, se você tem essas panelinhas para dar. E levou. Desse dia em diante comecei a ter ideias e nunca mais parei.*

Ao comentar sobre as imagens que eu via ao deitar-me, em campo, principalmente de plantas, essa mesma artesã disse que *são os invisíveis de que falava Ulisses, aparecem na ideia da gente*<sup>14</sup>. Adão, pedreiro, extremamente hábil, artesão capaz de fazer qualquer coisa, segundo me disseram, estava conosco e disse: *quando estou trabalhando em algum serviço, de noite vejo tudo que tenho que fazer, me aparece aquilo direitinho como tem que ser, a fundação da casa, a trama das telhas e paus, aí quando é de dia eu já sei como é que tem que ser feito.*

---

<sup>14</sup> Ulisses Pereira Chaves (1922-2006) é conhecido como um dos maiores ceramistas do Vale do Jequitinhonha. Nascido em Santo Antônio, distrito de Caraí, de uma família de mulheres "paneleiras", viveu toda sua vida em Santo Antônio, onde casou-se e criou os 10 filhos. Foi um dos primeiros homens a trabalhar o barro, não fazendo peças utilitárias - exclusividade das mulheres -, mas pequenas figuras de animais e "bonecos" para, mais tarde, criar as peças grandes de várias cabeças e as figuras antropozoomorfas que se tornaram sua marca distintiva, bem como de toda sua família. Ensinou a arte para os filhos e netos, que dão seguimento à produção, e também a muitas artesãs locais, conforme relataram-me.

Os mistérios do aprendizado de um ofício, técnica ou fazer artesanal, constituem um dos temas mais fascinantes, entretanto, não posso explorar aqui, pois foge do escopo desta dissertação, e carece de pesquisa mais aprofundada. Por ora, registro apenas que, para os artesãos, a origem de seus conhecimentos é de outra ordem, que não a transmissão de uma técnica por um mestre. Essa possibilidade não é negada, e muitos afirmam que aprenderam muito com uma ou outra pessoa de destacada habilidade; porém, a fonte principal desse conhecimento é referida como dom.

Meus apontamentos remetem ao que Otávio Velho se refere como uma *problemática* relacionada ao trabalho de campo, a da “encorporação” (*embodiment*), “que ainda não pegou - e a do desenvolvimento de habilidades (*skills*) que envolvem transformações corporais no próprio processo de transmissão e aprendizado, inclusive o do antropólogo no campo; o que, naturalmente, faz com que a dimensão temporal se torne fundamental. Mas também tem sido associado de um modo mais geral ao questionamento à oposição forte entre cultura e natureza” (2006, p. 5).

O questionamento que a teoria antropológica faz dessa oposição, por sua vez, remete aos questionamentos que fazia o artesão Ulisses Pereira Chaves, que ficou conhecido não apenas pelo seu trabalho artístico, mas também pela sua intransigência na relação com pesquisadores, compradores, e outros “estranhos”. À sua maneira, fala sobre a “encorporação”: *É um dom de nascimento, conversar com as coisas invisíveis, aprendi com Deus; também tenho meu mistério. O lugar onde trabalho é um santuário, aqui acontece um milagre, um mistério, as peças vão nascendo, tem aqui coisas invisíveis, uma espécie de respiração que existe. Quem entrar aqui, se ficar descalço por mais de uma hora, não dormir e se for atento, aprende, vira artista. Criar, puxar oxigênio e energia. O corpo, os pés andando na terra, puxam esta energia, que faz*

*fazer as peças. Eu tiro energia das estrelas, da terra. Sem animal e sem planta a energia vai se perdendo*<sup>15</sup>.

Sobre o aprendizado do antropólogo em campo, Velho prossegue com seu argumento, dizendo tratar-se de “uma percepção extremamente rica para o trabalho de campo, que, porém, hoje desafia a nossa capacidade de pôr em palavras aquilo que experienciamos de uma maneira que sensibilize os nossos leitores nesta era da *reflexividade*, por vezes tão abusada. Maneiras que não só evitem os grandes dualismos e dicotomias da epistemologia ocidental, mas a própria oposição entre dualismo e não-dualismo, abrindo espaço para o reconhecimento do unidualismo, das antinomias, que presentes na nossa complexa relação com o Real, foram redescobertas operacionalmente por Gregory Bateson (Bateson 1980) com a noção de *duplo vínculo*” (2006, p. 14). Duplo vínculo, antinomias, dilemas e aprendizado que constituem o processo dessa pesquisa.

A breve investigação hi[e]stórica, apresentada sobretudo na parte 3, a título de elaborar, para mim e para o leitor, uma mínima contextualização e localização, move o desejo de pesquisar a hi[e]stória do Vale e de suas gentes. As pistas encontradas sugerem que a região de Carai foi e é um dos lugares mais “esquecidos” e “isolados” do Vale do Jequitinhonha, rota de passagem e de migração indígena e baiano-nordestina nos séculos XI X e XX, onde poucas pessoas pararam e um número ainda menor permaneceu [aqui, revisitamos o clássico fascínio pelo desconhecido, pelo exótico, o intocado, o isolado, mito constitutivo da antropologia?]<sup>16</sup>.

Na transcrição dos depoimentos, optei por não reproduzir a fala literal das pessoas, uma vez que isso dependeria de um conhecimento mais especializado na área

---

<sup>15</sup> Depoimento concedido a César Ache em 1989, publicado em Bisilliat (1999), disponível em <<http://www.iande.art.br/boletim017.htm>>. Acesso em 04/01/2010.

<sup>16</sup> Excetuando-se, talvez, a região que envolve alguns municípios do baixo Jequitinhonha, ao norte de Almenara, que são (des)conhecidas pela dificuldade de acesso (estradas precárias).

de linguística, além de objetivos afins<sup>17</sup>. Procurei evitar uma posição que fica no meio do caminho, como é exemplificado no trecho abaixo: “o meu forno foi eu mesma que fiz... com muita dificuldade... quando *tava* perto de *ganhá* a minha filha Aline... foi difícil de furar pois só tinha pedra; furei um buraco no chão primeiro e depois eu fui furando os crivos por cima. Nem tijolo eu não tinha, nem adobe [tijolo de barro]; e eu com pressa de *fazê* o forno eu fiz é de pedra. Eu fui levantando *as parede* dele com pedra... aí eu quis *umentá* ele um pouquinho, aí eu usei tijolo pra completar...” (Dalglish, 2006, p. 51, grifos meus).

As palavras destacadas foram transcritas tal qual foram ditas. O procedimento seria interessante se abarcasse a totalidade da fala, o que não parece ocorrer, uma vez que os verbos “furar” e “completar” muito provavelmente foram ditos “furá” e “completá”, mas não foram escritos assim. Também o uso do gerúndio “furando” não foi escrito da forma como se fala em Minas, “furano”. Portanto, pela dificuldade em manter a fidelidade à fala, se é que isso é possível e mesmo desejável, optei por escrever não como se fala, mas como se escreve. Não se diz, por exemplo: “tijolo de adobe”, mas “adobo”, “adrobe”, “adobro” e “adobo” – esta última versão consta no dicionário Aurélio.

As palavras destacadas acima não se referem a um tipo de fala regional, mas correspondem a um modo de falar que se observa, por exemplo, no discurso dos repórteres de televisão. A pronúncia do “r”, no final dos verbos no infinitivo, não ocorre em conversas informais, na maioria dos estados brasileiros. Parece ser o mesmo caso da pronúncia do “s” no plural, o qual nos esforçamos, por vezes, em utilizar corretamente, dependendo do contexto e, principalmente, do interlocutor.

Quanto a este último ponto, foi muito interessante observar que minha própria fala se adaptou, com poucos dias de convivência. De forma involuntária e talvez

---

<sup>17</sup> Para trabalhos na área, consultar Antunes (2000), Pereira (1996) e Queiroz (1998, 1999, 2003).

inconsciente, minha maneira de falar se modificou sutilmente, o que remete às observações de Otávio Velho acima citadas quanto ao *embodiment*.

Uma falta pode ser sentida neste trabalho: a descrição do processo de feitura da cerâmica. Por não haver tido a oportunidade de observá-lo em campo e por não ter experiência ou formação em artes plásticas, excuso-me de apresentar ao leitor essa bela arte. Aos interessados, boas descrições podem ser encontradas em Mattos (2001), Dalglish (2006), e Mascelani (2008). As três obras tratam, cada uma, de um conjunto maior de polos ceramistas do Vale, incluindo o município de Carai, objeto mais próximo desta dissertação. Procurei destacar, destes trabalhos, aquilo que encontrei de específico das comunidades por mim estudadas, além daquilo que não concorda com os dados apresentados pelas três autoras.

As autoras citadas realizaram suas observações de campo, em períodos anteriores ao meu próprio, Mattos em 1997-1998, Dalglish em 1997, 2003 e 2004 e Mascelani, desde 1993 até 2007. Foi meu objetivo, também, identificar mudanças ocorridas nesse período que, apesar de pequeno, produziu consideráveis modificações, em alguns aspectos.

Seria interessante, além disso, apontar os possíveis efeitos que as pesquisas dos últimos anos teriam provocado, junto aos artesãos do Vale. Atendo-me às pessoas e aos lugares com os quais entrei em contato direto, indico algumas ressonâncias desses possíveis efeitos, na impossibilidade de empreender um estudo satisfatório, mais abrangente.

### 3. Da literatura e dos discursos produzidos

Conhecida como uma região pobre e carente, o “nordeste mineiro”, o Vale foi e é objeto de inúmeras iniciativas, estatais ou não, que têm por objetivo, em geral, promover seu “desenvolvimento”. Na consulta à literatura produzida, ficou patente que a interpretação de fenômenos relacionados às camadas ditas subalternas da população, tais como pobreza, dinâmica alimentar (fartura/desperdício), alcoolismo, analfabetismo, e de forma especial, fracasso das iniciativas públicas e privadas, assistenciais e interventoras, carece de uma abordagem antropológica, que procure, por exemplo, distinguir e descrever o *habitus* local, fornecendo as bases para uma outra organização da oferta de benefícios públicos, do atendimento a demandas espontâneas, e até da intervenção de Ongs e correlatos<sup>18</sup>.

Weber Soares, em *Diagnóstico Socioeconômico do Vale do Jequitinhonha*, faz uma revisão teórica, especialmente no campo da economia, em torno do tema do desenvolvimento, para o qual dedica uma longa análise crítica. A principal marca dessa revisão é um firme posicionamento analítico que não faz concessões a nenhum dos lados da moeda, mas tenta clarificar os aspectos em que cada lado tem sua razão: Keynes, que destaca a intervenção estatal; Schumpeter, que defende a atuação do empreendedor individual; a vertente liberal, com a aposta na livre atuação do mercado. O desenvolvimento *local*, que é um processo organizado, difundido e executado por pessoas, em suas diversas relações, depende de uma configuração da

---

<sup>18</sup> Algumas entidades, sem dúvida, desenvolvem um trabalho de intervenção mais organizado e planejado, com diagnósticos profundos que precedem a implantação de um programa, seu planejamento e a revisão de sua execução a longo prazo com mecanismos de avaliação da intervenção periódicos. Entretanto, nem mesmo o correto seguimento desse *script* garante o “sucesso” de uma intervenção, e tal “fracasso” pode estar associado ao desconhecimento da cultura local. Outro fator determinante para o “fracasso” dessas iniciativas é a desarticulação entre elas e as entidades que atuam na região. Apesar de ser um problema reconhecido por muitos, pouco foi feito para reverter esse estado de coisas.

sociedade – a “sociedade da confiança” – baseada na existência de redes sociais, fundadas em relações de cooperação. A análise de redes sociais “não tenta uma síntese impossível entre estrutura e sujeito; busca, isto sim, estabelecer uma ponte entre essas duas escolas de análise do campo social” (2009, p. 47). Quanto ao desenvolvimento local, diz Soares que “ao que tudo indica, as unidades efetivas do desenvolvimento não são nem indivíduos nem famílias, mas, sim, conjuntos de pessoas ligadas por relações de amizade, de conhecimento, de parentesco, de trabalho, e, sobretudo, de cooperação. Não redutível às características (atributos) e intenções individuais, o desenvolvimento deveria ser pensado como o resultado de um conjunto de relações sociais que lhe são propícias, em face de outras que lhe são adversas” (2009, p. 47).

A “rede pessoal” é definida como um caso específico da rede social, composta de relações de parentesco e amizade (2009, p. 48). Conclui que o desenvolvimento local depende de determinações culturais (cultura entendida como sistema simbólico) que são engendradas, transformadas e postas em circulação nas/atraves das redes sociais, compondo as possibilidades de efetivação do desenvolvimento. Essa perspectiva expõe nitidamente a necessidade de um conhecimento da cultura local – arriscando o tom trivial que essa expressão adquiriu, mas tentando ressignificá-la – para a consecução dos objetivos – sempre bem-intencionados – dos diversos interventores no Vale do Jequitinhonha, e, em especial, das políticas públicas. A constatação, ademais, não é recente e nem isolada; aparece em muitas pesquisas que se debateram com essa inquietação (Soares, 2009, p. 72). Mas, por onde começar? Eis a grande questão! “Que fique claro: é necessário fazer opção por certos rumos, é imprescindível fugir da constituição de uma política meramente formal, genérica, de uma política que desconsidere as singularidades históricas, ambientais e a lógica dos sistemas produtivos locais” (Soares, 2009, p. 71).

Os apontamentos de Soares se aplicam ao projeto *Artesanato Cooperativo*, já que a tentativa de abarcar um universo de 22 municípios e suas quase 40 associações

de artesãos, a partir de um mesmo planejamento de ações, se mostrou insuficiente e superficial, no início mesmo do processo. Outras razões poderiam ser elencadas aqui, para explicar o fato. Pouco tempo, poucos recursos financeiros e humanos, longa distância... mas, a mudança de foco para uma localidade específica (Carai), aliada ao aprofundamento do conhecimento da realidade local (pesquisa antropológica) trouxeram outras perspectivas de bons resultados no que concerne, senão ao fomento do desenvolvimento local, à elaboração de planos de ação mais adequados àquela realidade.

O ponto de vista do interventor [o “nosso”] foi explicitado acima: o próprio vocabulário utilizado o atesta. É Soares, ainda – dialogando com Eduardo Magalhães Ribeiro, e arrematando sua análise – que indica “divergências, dúvidas e sugestões metodológicas”. A seguir, reproduzimos dois desses questionamentos: (1) “O imperativo de captar as singularidades da história, do ambiente (especificidades geográficas), dos sistemas produtivos e da lógica específica de reprodução das famílias, isto é, de apreender a cultura local – os costumes e as técnicas que configuram um regime produtivo particular – suscita, no tocante ao objetivo de identificar o que Ribeiro *et al.* (2004) chamam de “tradicionalidade” regional para incorporá-la às propostas de ações públicas e privadas, duas questões: essa tradicionalidade apresenta-se em bloco único ou é multifacetada? Se é multifacetada, que dimensões dessa tradicionalidade regional devem ser incorporadas às propostas de ação pública ou privada? Nem todas as dimensões dessa tradicionalidade estão de acordo com o que seria aumento de produtividade, por exemplo” (Soares, 2009, p. 74).

O segundo ponto que nos interessa: (2) “O reconhecimento de que a forma mais eficaz para cimentar o desenvolvimento e a identidade locais está em valorizar as técnicas, as culturas e os saberes locais; no recorte temporal de formulação das políticas sugere, em contraponto, não apenas o movimento na direção de captar o que favorece o desenvolvimento, mas sim o que, nessa cultura ou tradicionalidade, impede esse mesmo desenvolvimento: implica considerar, não obstante a rudeza dos termos, a



preguiça, a ausência de uma ética do trabalho, o ficar à sombra, enfim, tudo o que remete ao que Peyrefitte designa como confiança” (Soares, 2009, p. 74).

Os dois pontos de dúvida identificados por Soares correspondem, em parte, às minhas próprias dúvidas quanto ao trabalho de intervenção na realidade do Vale do Jequitinhonha e, no nosso caso específico, de fomento ao artesanato, enquanto geração de ocupação e renda. Como incorporar a “tradicionalidade” dessa atividade na elaboração e implementação das ações de fomento? E antes: conhecemos essa “tradicionalidade”? Temos condições de definir uma caracterização mínima da cultura local, e em se tratando do Vale, da cultura regional, que nos permita (aos interventores) falar e pensar com propriedade?

Quanto ao segundo ponto, nosso tema – o contexto da produção artesanal em cerâmica de Carai e as tentativas de valorizá-la, melhorando as condições de vida daquela população – expõe com primor o que ele descreve: se, por um lado, a valorização desse saber local favorece o desenvolvimento, de acordo, ainda, com as diretrizes mais recentes das políticas públicas direcionadas ao setor, por outro lado, a “ausência de uma ética do trabalho” – nos termos da Ciência Econômica – põe em dúvida o acerto da iniciativa<sup>19</sup>.

Neste trabalho, veremos como é difícil captar e descrever uma suposta cultura regional (do Vale do Jequitinhonha) e, ao mesmo tempo, como essa tradicionalidade regional aparece de forma incontestável, ainda que escorregadia. É como um horizonte que sempre se vê, mas nunca se alcança; talvez, possa ser expressa apenas poeticamente, numa linguagem inventada, tal como fez Guimarães Rosa, ou sem palavras, no calor da efervescência de uma festa do vale, de um café feito no fogão de barro, numa cozinha da roça, numa prosa amorosa.

Carolina Antunes, em sua tese de doutorado *Movimentos do Vale: corpo e narrativa*, estuda as narrativas que se constroem na arte cerâmica e nos contos

---

<sup>19</sup> As políticas públicas direcionadas ao setor do artesanato tradicional situam essa atividade no campo da economia da cultura.

fantásticos do Vale. Deparando-se com o problema de definir o que seria uma *região*, recorre a Gilberto Giménez (1996), que defende que “o território é um constructo, que só existe enquanto valorizado de múltiplas maneiras: como zona de refúgio, como meio de subsistência, como fonte de produtos e recursos econômicos; como circunscrição político-administrativa; como espaço de inscrição de um passado histórico ou de uma memória coletiva; como símbolo de identidade socioterritorial, entre outras. Assim, o conceito remete, cada vez mais, a um processo, a algo que se fabrica, e cada vez menos, a um dado pré-existente. O território assim concebido não apresenta limites precisos e, necessariamente, não coincide com as delimitações político-administrativas, podendo ser considerado em diferentes escalas: regional – que recobre realidades diversas quanto à sua extensão e a seu conteúdo – local, nacional, supranacional” (2000, p. 17-18).

O conceito de região, enquanto algo em construção, sempre em processo, elege o dado sociocultural como o mais importante. É nesse sentido que fala-se da “cultura e do povo” do Vale. Na voz de Ulisses Mendes, um dos mais conhecidos ceramistas do Vale, de Itinga: “as pessoas me perguntam quantas peças eu bolo por ano. Eu não bolo as peças. Quem mora no Vale do Jequitinhonha não precisa estar bolando nada. É só olhar e ver. Então eu vou, vejo e faço. Não tem precisão de bolar nada” (apud Mattos, 2001, p. 245).

Ulisses refere-se a uma das características mais faladas, recorrente quando se trata de definir o povo do Vale: a prontidão, inteligência, criatividade e o sucesso em fazer qualquer tipo de trabalho, seja manual ou intelectual, como encontrar uma solução para um problema cotidiano.

Outra característica recorrente nos discursos sobre o povo do Vale é a “honra”, a “palavra” e a solidariedade. Antigamente, nenhum contrato escrito era feito entre patrões e empregados ou em transações comerciais; tudo era feito com base no que foi dito.

Do ponto de vista de um “estrangeiro” à região, criador de gado em uma fazenda de Padre Paraíso, a “cultura” do Vale pode ser apreciada na seguinte hi[er]stória que me foi contada, mas cuja autoria omito para resguardar o narrador: “O Tião comprou do Izaque a Fazenda Saringuê no Município de Padre Paraíso-MG. O Jeremias, antigo vizinho do Izaque, ficou sabendo e quando encontrou o Tião perguntou-lhe: você comprou o Saringuê, o Tião disse satisfeito: comprei, pensando que o vizinho iria lhe desejar boa sorte, qual o quê, o Jeremias disse: você me prejudicou, pois eu queria comprar e tinha oferecido R\$ 10.000,00 [assim ouvi o caso; a moeda da época não era o Real]. O Tião disse eu não sabia que você queria comprar e foi o Izaque que me procurou lá em casa e me ofereceu a fazenda. Comprei por R\$ 30.000,00 mas dependendo do lucro que você me der nela eu te vendo a fazenda. O Jeremias disse, por esse preço eu compro três fazendas. O tempo foi passando e um dia, de manhãzinha, o Tião estava na Fazenda Aroeira e recebeu por um portador mandado por Josué de Seu Anísio (que era amigo do Tião) um bilhete do Josué pedindo ao Tião para encontrá-lo às 4 horas da tarde no bar do Zé em Padre Paraíso, sem falta, pois tinha um assunto importante para tratar com ele. O tempo custou a passar para o Tião até dar a hora do encontro. Às 4 horas encontraram-se Tião e Josué. Josué disse com aquele jeito de falar devagar pensando palavra por palavra, entortando a boca: Tião você vai no Saringuê esses dias? O Tião disse que sim, iria. Então Josué disse: Você vai ter dificuldade de passar porque morreu uma égua de Jeremias e ele arrastou ela até perto da porteira da sua divisa com ele e atravessou ela no caminho. Você não passa. Só se tirar ela de lá. E emendou - o que você vai fazer? O Tião, ponderado como o povo da terra dele, devolveu a pergunta, o que você acha que eu devo fazer? O Josué disse: eu acho que você deve arrastar a égua e colocar na porteira do curral dele. O Tião perguntou não basta tirar a égua da estrada? Josué do alto de sua sabedoria e experiência disse que não, assim o Tião não teria sossego. Que ele conhecia aquela ‘traia’ de pessoa. O Tião tinha de mostrar ao vizinho que não se mexe com ele impunemente. O Josué falou: essa minha caminhonete

velha ainda aguenta arrastar uma égua morta. Se você quiser vamos lá, eu te ajudo. Você faz o seguinte, vai pro Saringuê, você, para ir ao Saringuê tem naturalmente de passar na frente da casa do Jeremias, ele vai estar vigiando para ver você passar e para ver o que você vai fazer. Você vai até onde a égua está impedindo o carro de passar, volta, vai na minha casa e nós voltamos juntos, aí ele vai ver que foi você que constatou e que tomou a atitude de ir na minha casa pedir ajuda para sua atitude de devolver a égua morta ao dono. Vamos fazer isso amanhã cedinho. O Tião disse, e se ele reagir? O Josué tirou dois revólveres, e falou com o Tião, você fica com um e eu com o outro. Se ele pensar em atirar eu mato ele antes. Na manhã seguinte, antes do sol nascer, mas já com dia claro, o Tião passou em frente a casa do Jeremias. Cerca de hora e meia depois eles estavam na porteira do Jeremias na caminhonete do Josué. O Tião desceu rapidamente e desamarrou a égua da caminhonete, pegando o Jeremias de surpresa, pois o carro era do Josué e não do Tião. Quando o Tião foi acabando de desamarrear a égua e já estava entrando na caminhonete o Jeremias apareceu na porta e perguntou o que era; o Tião respondeu vim trazer o que não me pertence. E foram embora. O Jeremias nunca mais importunou o Tião”.

Tião, que veio de fora e comprou a Fazenda Saringuê, não conhecia os códigos locais e seria importunado por muito tempo se não tivesse respondido à atitude de seu vizinho Jeremias. Precisou contar, no entanto, com a solidariedade de um amigo, conhecedor dos códigos locais para saber qual era a forma de agir adequada àquela situação. Para Tião, que residiu por mais de uma década em Padre Paraíso, esse caso expressa bem a cultura do povo do Vale.

Busquei, no meu percurso, não dar conta, se é que é possível dar-se conta efetivamente do que quer que seja, da bibliografia existente sobre o tema, mas sobretudo não ignorá-la, o que já é grande coisa. Pelo que pude constatar no curto tempo de convivência com o Vale (como profissional e como pesquisadora acadêmica), com funcionários de governos e de entidades, agentes culturais e pesquisadores acadêmicos, aprendi que a produção de conhecimento sobre o Vale é antiga, vigorosa e

pouquíssimo conhecida. Sobre os trabalhos acadêmicos que têm por objeto o Vale, João Valdir Alves de Souza, afirma que “essa bibliografia, entretanto, tem que ser garimpada pelos pesquisadores, porque, apesar de ampla [...], em nenhum lugar ela está disponível de forma concentrada. Isso traz problemas diversos, uma vez que se corre o risco de ficar ‘reinventado a roda’, gastando o tempo em pesquisas sobre temas já pesquisados. Para os novos pesquisadores isso traz graves problemas, como dispor-se a pesquisar um tema sem o domínio do que já se conhece” (2003, p. 6).

De fato, gastei muito tempo numa exaustiva pesquisa por fontes, na tentativa de “não reinventar a roda”, o que me obrigou a retornar, repensar e refazer percursos e pensamentos inúmeras vezes. Por exemplo, e como se verá nitidamente na parte 3 desta dissertação, tentando contextualizar historicamente o Vale e o município de Caraí, deparei-me com a escassez de fontes, em relação às quais escreve Souza: “O Vale do Jequitinhonha se caracteriza pela dificuldade de acesso tanto a fontes primárias quanto secundárias. Há uma profunda carência de arquivos públicos. Exceto em Diamantina, onde há a Biblioteca Antônio Torres e o arquivo do Palácio Arquidiocesano, e no Serro, com o Museu Casa dos Otoni, em nenhum outro lugar há um arquivo público relevante que concentre fontes primárias de pesquisa no nordeste de Minas. Isso faz com que essas fontes estejam dispersas junto a pessoas da comunidade ou em arquivos particulares. A ‘operação historiográfica’, neste caso, tem que ser realizada a partir de indícios, em decorrência da escassez de dados. Ressalte-se, também, o descuido em relação à preservação dos documentos históricos, cujo destino tem sido a fogueira, o lixo ou os porões mofados, onde estão aos cuidados das traças, das baratas e dos ratos” (2003, p. 2-3).

Não pretendo, evidentemente, exaurir a bibliografia existente, nem tampouco dar conta da teoria antropológica que poderia ser evocada a partir das questões que dela emergem neste trabalho. Com relação à cerâmica e aos ceramistas, ao artesanato e aos artesãos, ao Vale do Jequitinhonha e a Caraí, aos lavradores que são os artesãos, foram feitos muitos estudos, alguns publicados e mais acessíveis que

outros, que apresentam interpretações diversas de objetos, de fenômenos, de grupos e de categorias estudados. Com relação ao conhecimento não escrito, não publicado, comunicado através de conversas, disseminado oralmente, compartilhado com agentes regionais, com estudiosos, com professores, com colegas de trabalho e com “informantes”, o cenário se repete: muitas vozes, muitas versões da mesma hi[er]stória. Cada um dá sua versão, sua interpretação. Portanto, esta dissertação também, não pretende ser algo mais que uma interpretação a mais, o que já é muita pretensão. Afinal, não encontrando uma única vez, duas versões iguais da mesma hi[er]stória, podemos reafirmar que o que existe são interpretações diferentes, e não fatos.

Recorri a ampla literatura proveniente de várias áreas do conhecimento. Procuo mostrar que algumas ideias recorrentes sobre o Vale são mais frutíferas quando analisadas de forma integrada, sem que uma perspectiva de uma disciplina anule ou oblitere a outra. Essa afirmação pode parecer trivial, em tempos de grande prestígio da interdisciplinaridade, tendo em vista, ainda, uma das críticas de Clifford (1998), de que a antropologia estaria se transformando num campo interdisciplinar, tendo o trabalho de campo como seu último e único diferencial. Parece-me, contudo, que, em se tratando do Vale do Jequitinhonha, esse recurso seja fundamental – talvez, devido à diversidade à qual corresponde.

Em relação a Santo Antônio e a Ribeirão de Capivara, zona rural de Caraí-MG, onde desenvolvi meu trabalho de campo, por exemplo, embora tenha lá passado pouco tempo, permitiu-me perceber que, na bibliografia com a qual entrei em contato, não consta uma etnografia local, e as informações que existem, espalhadas em trabalhos de várias áreas, são algumas vezes bastante problemáticas, o que intento mostrar ao longo da dissertação.

Uma consulta à literatura, ainda que rápida, evidencia que o discurso da pobreza já está, em grande medida, superado – ao menos, no mundo dos pesquisadores. A mídia e os políticos continuam divulgando e perpetuando a imagem do

“Nordeste Mineiro”, “Vale das Lágrimas”, “Vale da Miséria”. É sintomático, nesse sentido, que um folheto turístico, de divulgação de regiões mineiras a partir da elaboração de “Roteiros Gastronômicos”, tenha intitulado o volume dedicado ao Vale como “Vale da Fartura”<sup>20</sup>. Entretanto, o uso da imagem da pobreza certamente prevalecerá ainda por muito tempo, de forma semelhante à permanência da perspectiva evolucionista sobre a produção acadêmica e o senso comum, verificada até hoje. Veja-se o caso de Mattos e Dalglish, as autoras que constroem relativamente à Carai uma cena de lugar pobre, isolado, *primitivo*: sem água encanada e sem luz elétrica, com estradas precárias, pessoas ignorantes (“a passagem é *dois real*”) e relações comerciais arcaicas (“essas peças costumam ser trocadas por víveres alimentícios”) <sup>21</sup>. Podemos apontar algumas mudanças que ocorreram nos últimos anos, entretanto, o tom da cena construída pelas autoras e a forma como é apresentada indica um reforço da canônica imagem de pobreza e de atraso do Vale. Segundo Souza: “A visão negativa da região foi construída no terceiro quartel do século XX, quando o propósito era denunciar os graves problemas gerados por um modelo de desenvolvimento concentrador de riquezas em determinadas regiões do país em detrimento de outras. O Jequitinhonha era, para Minas Gerais, o que o nordeste era para o Brasil. Por algum tempo, essas denúncias, de fato, tiveram alguma relevância: elas evidenciaram o problema da desigualdade e legitimaram as ações voltadas para combater suas mazelas. Repetidas à exaustão, no entanto, essas denúncias cristalizaram representações que consistem em mostrar o povo do Jequitinhonha como uma horda que vive na pré-história, vítima inclemente de uma

---

<sup>20</sup> Suplemento do jornal Estado de Minas, “Sabores de Minas – Roteiros Gastronômicos”, volume 53, sem data. Patrocinado pelo Governo do Estado de Minas Gerais.

<sup>21</sup> Uso cena aqui como pensada por Vincent Crapanzano, a saber: “a cena é aquela aparência, a forma ou refração da situação “objetiva” em que nos encontramos, colorindo-a ou nuançando-a e, com isso, tornando-a diferente daquilo que sabemos que ela é quando nos damos ao trabalho de sobre ela pensar objetivamente!” (2005, p. 359).

natureza hostil. Já não seria hora de rever esse “denuncismo” e considerar que essa imagem está se transformando em um peso para a população local, afetando a sua auto-imagem e alimentando a indústria da miséria? Ou já não seria o caso de repensar a própria ideia de desenvolvimento que sustentou essas oposições?” (2010, p. 13) <sup>22</sup>.

Existe um grande volume de publicações sobre o Vale, sobre a história de cada município, produzida na região. Esses livros são, muitas vezes, edições bancadas pelos próprios autores, e reúnem uma grande quantidade de informações valiosas. Não são escritos no estilo acadêmico, mas protagonizam uma bibliografia local. Outra fonte importante são os documentos de governo e dos demais interventores que atuaram no Vale. Mas, sem dúvida, o maior volume de referências são as pesquisas acadêmicas: monografias, dissertações, teses, artigos, capítulos de livros, revistas e outros tipos de publicações. Só a Ufmg produziu um acervo considerável de pesquisas sobre o Vale, nas mais diversas disciplinas. Consultando-se o banco de teses virtual da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), temos 264 ocorrências para a palavra “jequitinhonha”<sup>23</sup>.

O citado pesquisador João Valdir Alves de Souza reúne, nos últimos 20 anos, referências sobre o Vale. Aos interessados, o artigo citado na bibliografia (Souza, 2003) traz uma breve introdução a respeito da produção bibliográfica sobre o Vale, bem como 15 páginas de referências. De acordo com o autor, atualmente essas referências somam mais que 35 páginas.

Antes de continuar não há como não dizer que a bibliografia sobre cultura popular, sobre arte popular, sobre artesanato, sobre artesanato brasileiro é vastíssima, coisa para uma vida. Aprofundar nesse universo resultaria em outro trabalho, o que não foi meu caso, embora eu utilize elementos desse campo de estudos ao longo da dissertação.

---

<sup>22</sup> Mais à frente o tema das imagens e cenas da pobreza do/no Vale será retomado mais detidamente, considerando o caso de Carai.

<sup>23</sup> Disponível em <<http://capesdw.capes.gov.br/capesdw/>>. Acesso em 23/04/2010.



#### 4. Reflexões sobre a relação eu/outro, antropólogo/nativo

Maria Lira Marques, artesã de Araçuaí, afirmou-me que “aprendi a pesquisar, não sinto dificuldade nenhuma porque eu também sou povo” (março de 2009).

Em novembro do mesmo ano, volto a encontrá-la num Seminário de Cultura Popular, realizado em Pinhões, Santa Luzia – MG, e ela volta a afirmar a mesma coisa, desta vez, explicando com um belo exemplo em mãos: um livro manuscrito, de sua autoria, realizado na ocasião dos 100 anos da abolição da escravidão (1988). Nessa época, foi-lhe sugerido que escrevesse alguma coisa a respeito dos 100 anos da abolição, e Lira criou um questionário, que aplicou em determinado número de mulheres negras. O livro traz o resultado dessa pesquisa, além de depoimentos inteiros que foram gravados e transcritos, fotografias e desenhos de crianças sobre o tema. Caprichoso e belo, o manuscrito foi recusado por uma editora cristã, e Lira manifestava sua revolta quanto ao fato. Contou-me que disseram que aquilo “não era uma monografia”. Soube que, recentemente, uma parte do trabalho foi publicada.

Lira diz que muitas das mulheres entrevistadas, por terem práticas de terreiro, de umbanda, espiritismo ou benzeção, não receberiam pessoas “de fora” e muito menos contariam a pessoas “outras” o que contaram-lhe; ela, além de ser “povo”, conforme sua expressão, também é mulher e também é negra, o que, para ela, é condição necessária para o acesso a este tipo de dados, às hi[e]stórias e memórias dessas mulheres. Será preciso “ser povo” para ser pesquisador, isto é, para enunciar um discurso válido sobre a vida social?

Deduzimos que para Lira é possível tornar-se outro, o pesquisador, através de um aprendizado: *aprendi a pesquisar*, ela diz. Para o pesquisador, a maior dificuldade em sua pesquisa, em seu contato com o outro – neste caso, o povo, do qual é excluído e diferenciado –, seria ter acesso a informações – dados empíricos – que lhes são vedadas, uma vez que o pesquisador não participa dessa condição. Ou seja, seria preciso tornar-se o outro, o “povo”, para entendê-lo. A operação realmente não é

simétrica: o “povo” pode tornar-se pesquisador, através de um aprendizado, mas o pesquisador não pode tornar-se “povo”. A menos que ele seja, como ela, desde o início, classificado como “povo”.

Certamente, em minha pesquisa, me confundi com o “povo”. Evidentemente, não me tornei “povo”, mas posso dizer que experimentei outros pontos de vista, afetada por aquela maneira de viver. Ouvei deles, muitas vezes, que “ela é igual nós mesmo, não liga para nada”. Essa afirmação foi feita, por exemplo, quando no início do campo chegávamos, eu e meus acompanhantes, numa casa onde eu ainda não conhecia os moradores, e eles ficavam resabiados com minha presença [“meu nome é Daniela, sou de Belo Horizonte”] de “gente” da cidade. Eu era apresentada por meus acompanhantes que já me conheciam, para “quebrar o gelo”: *ela é igual nós mesmo*. E emendavam: *bebe cachaça e fuma palheiro que nem nós*. Em pouco tempo aparecia um golinho, que compartilhávamos satisfeitos.

Os comentários prosseguiram: *ela não importa com nada; não repara* – pois, se diz, há pessoas da cidade, e outras ainda piores, de Caraí mesmo, ou nem nascidas lá – agravante! - mas na roça, que se mudaram para a cidade, ou até para São Paulo, Belo Horizonte; essas pessoas da cidade chegam na roça desfazendo dos hábitos e costumes, de beber café num copo ou xícara qualquer, em xícara feia, velha, de ferro enferrujada... ou reparam na casa, na cozinha e nas paredes de barro, no fogão à lenha, na fuligem que se agarra às telhas... Então, ao observarem meus atos e gestos cotidianos, como tomar banho de balde, andar no terreiro no escuro, não reclamar da necessidade de caminhar, no sol, tomar água do pote sem perguntar se é filtrada, no mesmo copo em que todos tomam, etc., as pessoas se colocavam mais abertas, mais joviais, mais à vontade, prosseguindo seus afazeres, em minha presença, ou seja: tratando-me como visita, mas não uma visita solene, estranha, mas uma visitante “igual nós mesmo”.

Ao aproximar-me do ser povo, pude ter, em primeiro lugar, uma relação afetiva com essas pessoas e, em segundo lugar, uma relação como pesquisadora que foi mais

rica porque mais próxima. Talvez, em outras condições, essa não seja uma relação desejável do ponto de vista antropológico, mas no meu caso, com um tempo extremamente pequeno para a realização do trabalho de campo, em condições atípicas (realizando uma outra atividade ao mesmo tempo), “ser povo”, em alguma medida, pode ter sido uma vantagem, senão uma condição de possibilidade, de acordo com o ponto de vista de Lira. Porém essa aproximação não passa de uma aproximação. O que Lira quer dizer é algo mais profundo e, no contexto específico dela, remete ao acesso a outro tipo de conhecimento da vida do outro, não dos aspectos cotidianos, com os quais me ocupei em maior parte. Lira refere-se, principalmente, a aspectos religiosos – o sagrado, na sua acepção mais próxima ao segredo –, e a aspectos da intimidade das pessoas.

Lira aprendeu a pesquisar, especialmente, com Frei Chico, ou Francisco van der Poel Ofm, frade holandês que chegou a Araçuaí em 1968. Morou nessa cidade cerca de 10 anos, onde fundou corais e fomentou a cultura popular de várias maneiras. Lira e Frei Chico mantêm, desde então, uma amizade duradoura, bem como uma parceria nas atividades de pesquisa da cultura popular. Lira diz que aprendeu a pesquisar com ele; ele diz que aprendeu a pesquisar com ela. Assim, numa parceria suplementar, elaboraram uma obra, no prelo, provavelmente intitulada *Abecedário da Religiosidade Popular*, em forma de dicionário, com cerca de 6 mil verbetes, fruto de mais de 20 anos de pesquisas.

Quando chegou a Araçuaí, cidade localizada numa região que era chamada, na época, de “4ª região mais pobre do mundo”, Frei Chico, holandês, experienciou um embate antropológico: “estranhei tudo, o clima, a comida, o conforto, os costumes. Não sabia como se negociava, como se curava, como se rezava. As pessoas na roça contavam um caso, o caso acabava e eu não entendia...” (comunicação pessoal, 2009).

Poderíamos falar de diferentes planos de estranhamento. Para mim, acostumada ao clima, ao tempero, ao sotaque – se bem que nem tanto, e muito pouco quanto ao vocabulário –, o estranhamento não foi desse porte. Minha mãe é natural de

Medina, cidade próxima a Caraí, onde mora grande parte da minha família, que visitávamos anualmente, e nos envia regularmente, há muitos anos, alimentos regionais para os parentes que moram em Belo Horizonte, hábito que observa-se em emigradas do Vale do Jequitinhonha, ao levarem consigo muito dos ingredientes, dos temperos e dos modos de preparo de lá <sup>24</sup>.

A importância da comida, da adaptação à comida, e, por outro prisma, da comensalidade, não pode ser desprezada. Ao telefonar para minha anfitriã, avisando que eu retornaria à Caraí, perguntando se podia hospedar-me novamente em sua casa, respondeu-me: *só se você não gostar do feijão com gordura!* Almoçando, ao experimentar o arroz, eu disse: "esse arroz está gostoso, o que tem nele?" - *é que foi feito na gordura de porco. Eu também acho ele mais gostoso que o outro!* E assim, reiteradamente, a comida é assunto de destaque na crônica diária<sup>25</sup>.

A falta de um estranhamento radical, em si, não é um fator determinante para o insucesso de uma pesquisa antropológica. Marília Amorim, em *O Pesquisador e seu Outro* (2001), constrói algumas categorias teóricas e analisa, em seguida, uma situação de campo, na tentativa de tornar sua análise mais inteligível. Propõe, assim, duas ideias centrais, *intervalo* e *interlocução*.

Intervalo refere-se aos "limites constitutivos de toda relação com o outro", é - "através de sua expressão nos momentos em que o diálogo se torna impossível" - "o ponto crucial de uma abordagem dialógica na medida em que os dois lugares - o do

---

<sup>24</sup> A título de curiosidade, listo a seguir os itens enviados - a lista é extensa e demonstra a inserção integral desses alimentos na dieta ordinária: corante de urucum, utilizado em maior quantidade no Vale; tempero elaborado com coentro, muito comum em quase todos os pratos; pimentas fortes curtidas no óleo; farinha de mandioca de boa qualidade, muito fina; carne-de-sol; biscoitos de goma (polvilho) e de queijo; a própria goma; manteiga de garrafa; queijo cozido (cabacinha); feijão andu; doces; eventualmente, um frango recém-abatido, de sabor inigualável, que chega fresco; etc.

<sup>25</sup> Retorno a esse assunto ao tratar do notório biscoito de goma, presença invariável nas casas de todo o Vale.

pesquisador e o do outro – se dariam a ver naquilo em que são irredutíveis” (2001, p. 258).

A questão de fundo aqui é que *a palavra se dirige*; nunca saberemos a quem realmente se dirige *o outro* quando fala a mim. Assim, “a ideia de uma naturalidade ou de uma espontaneidade que tornariam as palavras transparentes e a de uma comunicação eficaz são incompatíveis com esse princípio” (2001, p. 259).

Embora tenha postulado, mais acima, a hipótese dos vários planos de estranhamento, as aproximações sugeridas, os encontros ocorridos e reconhecimentos feitos – “ela é igual nós mesmo” – não implicam numa espontaneidade, naquilo que Lira expressou como “eu também sou povo”. O ato da escritura, sem dúvida, imporia essa distância fundante entre o pesquisador e seu objeto. Porém, no diálogo em campo, que antecede a escritura, a distância está posta e independe de uma maior ou menor “familiaridade” com o *outro* pesquisado. Uma relação mais próxima, de amizade, de confiança, de intimidade, é facilitadora de quaisquer relações humanas, mas não necessariamente facilita ou possibilita a produção de conhecimento sobre o outro, ainda que diversos pesquisadores verifiquem, na prática, a necessidade de constituir vínculos para a realização de suas pesquisas.

É facultado, portanto, ao pesquisador – e ao leitor – optar por seguir o rigor dessa “noção central” sobre a pesquisa em ciências humanas – a irredutibilidade do outro; ou, se assim preferir, a opção não menos rigorosa expressa pela artesã Lira: “aprendi a pesquisar porque eu também sou povo”. Minha opção, aqui, está em não deixar de reconhecer o que nos toca diretamente – uma experiência íntima, constitutiva, de proximidade com o “objeto” pesquisado, concordando, em parte, com Lira. Ao mesmo tempo, atestar as conclusões de Amorim, a respeito da irredutibilidade do outro – que, tal qual a experiência íntima, apresenta-se como dado constitutivo seja da pesquisa em ciências humanas seja na vida.

A segunda noção central de que fala Amorim, *interlocução*, consiste em que “tudo aquilo que é dito é dito a alguém. Se quero analisar a palavra do outro enquanto

enunciado, e não enquanto frase, é preciso levar em conta quem é seu interlocutor. O que acontece frequentemente é que, mesmo numa situação em que há várias pessoas, o interlocutor privilegiado é o próprio pesquisador, apesar da situação indicar o contrário" (2001, p. 259).

Essa ideia também se aplica ao que era, mais de perto, meu papel em campo: não o de pesquisadora, mas de *interventora*. Na análise de uma situação de pesquisa de campo, onde os pesquisadores estavam numa situação próxima à minha, ou seja, eram agentes de um trabalho de intervenção social, buscando tornar seu "campo de intervenção" num "campo de pesquisa", o trabalho da autora apontou alguns problemas nesse tipo de relação com o outro.

Ela descreve uma reunião, na qual estavam presentes os beneficiários da ação - ou os sujeitos/objetos de pesquisa - representantes das entidades interventoras, e pesquisadores. Percebeu que os pesquisadores tomavam o lugar como destinatários preferenciais da interlocução. Sendo estrangeiros e estranhos, eu diria, estranhos no ninho, e, muitas vezes, sendo figuras importantes para os sujeitos interventores - sejam funcionários de governo, de ONGs, etc. -, a presença do pesquisador enquanto tal, conclui, sempre interfere no processo da interlocução de uma reunião.

"Reunião" é a palavra mágica, assim como "projeto". Em Carai, quando eu era apresentada de maneira mais formal, ou seja, desligada de uma relação afetiva, ou para identificar-me para pessoas que estão "de fora" do meu universo - os artesãos -, eu era *a menina que veio dar a reunião*. Apesar da minha insistência em afirmar que "eu não vim dar a reunião, a reunião é nossa", permanecia, por mais diferentes que sejam as formas de intervenção umas das outras, a percepção de que a intervenção é "deles", dos que vêm de fora. E o termo "reunião" é utilizado indiferentemente para quaisquer formas de intervenção, uma vez que todas elas sempre exigem "reuniões" ou encontros. Da mesma maneira, a pessoa ou as pessoas que vêm até a comunidade participar, promover, fomentar ou simplesmente comparecer à reunião, vêm "dar a

reunião". É isto que o governo, seja qual for o setor e a finalidade, e as entidades, fazem: *reuniões*.

Porém, se numa dessas reuniões contamos, além dos "doadores de reunião", com pesquisadores, o cenário fica mais complexo, podendo tomar rumos diversos de acordo com as circunstâncias particulares. Voltando ao exemplo acima, dependendo da relação que o pesquisador mantém com aqueles que vão "dar a reunião", ele se torna, tal como no exemplo descrito por Amorim, o interlocutor principal da reunião (2001, p. 267-268).

Ante a necessidade de escolher entre os dois papéis, de intervenção e de pesquisa, optei por ficar com um deles apenas, naturalmente, o de interventora. Digo naturalmente porque todos os meus contatos iniciais com os artesãos, de todas as localidades que conheci, foram feitos através do projeto e como representante dele – além das outras duas instâncias que eu representava, o Programa Polo, que é mais abrangente que o projeto do artesanato e envolve outras ações, outras posturas e outros papéis a desempenhar, e a Ufmg que, última instância, é a instituição pela qual eu estava ali.

Ao invés de prejudicar a pesquisa, penso que essa situação foi benéfica, ou então, nem favorável nem desfavorável. Certamente, para o trabalho de intervenção, a perspectiva antropológica é extremamente enriquecedora, e em alguns casos pode ser condição necessária; para a pesquisa antropológica, aparentemente, estar subordinada a uma intervenção não é interessante, e talvez não seja aconselhável.

A reunião é o espaço de interlocução mais reconhecido, em ações de intervenção. É um momento importante e que pode ser decisivo, apesar da ocorrência, comum, de reuniões completamente dispensáveis, pela falta de interlocução real que elas promovem. Esse perigo passa pela presença de atores inibidores, como foi o caso da descrição feita por Amorim. Minimizar os efeitos desse risco foi uma das minhas preocupações ao decidir assumir um dos papéis.

É importante registrar que, mesmo assim, algumas vezes expliquei-lhes que eu estava estudando, que precisava fazer um grande trabalho escrito, de muitas páginas, que eu escreveria sobre o artesanato, que eu gostava de ouvir hi[e]stórias – essa característica ficou conhecida –, que pensava em escrever um livro sobre a hi[e]stória deles. No entanto, minha própria falta de clareza sobre o que seria esse “livro”, naquele momento, não permitia maiores explicações – afinal, eu não as tinha nem para mim mesma.

A segunda situação de pesquisa descrita por Amorim é a de um almoço que ocorreu com a presença dos 3 atores: os beneficiários da ação/sujeitos-objetos de pesquisa, os interventores e os pesquisadores. Não é necessário descrever toda a situação; o trecho a seguir deve bastar ao leitor para compreender o ponto a que quero chegar: “Madame Perrine (liderança do grupo beneficiário) estava em casa e todos estavam em sua casa. Foi ela quem dirigiu toda a situação, do almoço à reunião. O interessante que este contraste permitiu perceber é que o lugar do pesquisador varia e depende, fundamentalmente do outro, na atribuição que ele produz. Evidentemente, essa atribuição depende do contexto de enunciação – do gênero dominante, do espaço, etc. Isso não quer dizer que o pesquisador não possa recusar o lugar que lhe é atribuído e que não tente modificá-lo” (2001, p. 271, grifos da autora).

O que nos interessa aqui é que o lugar do pesquisador depende fundamentalmente da atribuição do outro. Sendo assim esse outro pode controlar a situação, selecionar as informações que irá fornecer de acordo com seus interesses, etc. Mais adiante, a autora fala do “quanto a situação de ser observado e entrevistado, por pesquisadores e, mais ainda, é claro, pela televisão (a mulher pensou que fossem da televisão), pode desencadear atitudes ‘exibicionistas’, isto é, feitas para mostrar. Vimos então que a reunião havia se concluído com uma última brincadeira de Madame Perrine: como se ela estivesse debochando sutilmente de nossa posição e nos mostrando que nossa presença irá sempre produzir efeitos



impossíveis para nós de controlar. Não poderemos nunca saber se essa reunião tão 'espontânea' e 'informal' nos deu um material 'verdadeiro'" (Amorim, p. 2001, 272).

Levando em consideração as ponderações desta autora fiz duas escolhas: não identificar totalmente os artesãos para manter-lhes o mais possível o anonimato e a confidencialidade da informação e de não me apresentar como pesquisadora, mas como alguém que iria "escrever um livro". Esta escolha foi influenciada pelo desejo de evitar mais este perigo: o de ser plateia para uma exibição. Procurei diferenciar minha atuação na reunião, da atuação fora dela. A fala de Lira, "aprendi a pesquisar, não sinto dificuldade nenhuma porque eu também sou povo", talvez se refira, também, a este perigo: o de não entrar em contato com a situação, a fala ou o comportamento "verdadeiro", "espontâneo". Não quero com isso afirmar que exista uma fala ou uma situação "verdadeiras". No entanto, se o lugar do pesquisador depende da atribuição do outro, e se esse outro irá, além de atribuir-lhe um lugar, controlar tudo o que é dito a ele e se mostrar como quer ser visto, então uma estratégia de pesquisa talvez seja deixá-lo à vontade, para deixar emergir, tanto quanto possível, a espontaneidade. Mas essa manobra não é específica da situação de pesquisa de campo. Foi uma manobra utilizada, inclusive, pelos meus acompanhantes; após me apresentarem, vendo o desconcerto de alguns anfitriões, emendavam: *ela é igual nós mesmo, não liga para nada, não repara em nada*. A partir de um comportamento que, para mim, implicava apenas ser uma boa hóspede, me descobri, na fala dessa pessoa, involuntariamente preparando uma situação mais favorável à pesquisa e, claro, à intervenção.

No entanto, também esta estratégia e este argumento estão fadados à incerteza. Acompanhando uma vez mais Amorim: "Na nossa concepção, não se pode supor que o que se mostra já estava lá: a presença do pesquisador produz algo novo no campo enunciativo. E tudo que se mostra a partir desse campo não pode ser suposto fora dele. O que verdadeiramente podemos conhecer é como o grupo lida com essa presença estrangeira e, a partir daí, fazer interrogações sobre seu funcionamento. Da mesma maneira que o texto de pesquisa dá a perceber as modalidades de nossa

relação com o outro, um dialogismo de campo só pode nos dar a conhecer uma relação de alteridade” (2001, p. 278).

Se a presença do pesquisador modifica a enunciação, a presença do interventor de um projeto, de um hóspede, de um estrangeiro qualquer, também modifica a enunciação, constituindo-se inteiramente como uma relação de alteridade que, esta sim, é possível conhecer.

A ideia do hóspede-anfitrião, para a relação antropólogo-nativo, parece ser a mais apropriada para descrever minha situação de pesquisa. Enquanto eu era, de fato, uma hóspede em suas casas, também eles me recebiam como uma visita, uma visita estrangeira, da cidade, porém ligeiramente diferenciada das demais visitas estrangeiras que tiveram. Insistiam para que eu participasse das atividades diárias, como preparar o almoço ou ajudar na construção da cisterna, carregando materiais de um lado para o outro (como algumas outras mulheres estavam fazendo). E é como uma visita um pouco mais íntima e familiar que pude ouvir e observar como vivem, de forma mais próxima. O recurso ao poeta é inevitável: “primeiro estranha-se, depois entranha-se” (Fernando Pessoa).

Alguns antropólogos, procurando compreender a antropologia que estuda grupos mais próximos do pesquisador, nomearam essa relação de “alteridade mínima”. Vejamos se podemos afirmá-lo para meu caso.

Do ponto de vista da nossa relação, nossas trajetórias de vida são marcadas pelo que chamaremos aqui de identidade, apenas como um uso comum do termo, mas poderia ser expresso como natalidade, no senso de lugar de proveniência: eu sou belorizontina e vivo no mundo urbano, eles são caraienses e vivem no mundo rural. A maior diferença entre nós parece ser, à primeira vista, esta: urbano-rural.

Para os pesquisadores da cerâmica no Vale, a dicotomia urbano-rural é a principal determinante das transformações ocorridas nos últimos anos. Para Frei Chico, “o Brasil era, há 30-40 anos atrás, 70% rural e 30% urbano. Hoje, é 80% urbano. Isso é uma mudança enorme, a gente registra a Folia e o folião vira pedreiro

na cidade" (comunicação pessoal, 2009). Outra diferença marcante entre nós é a de classe social: mesmo os artesãos/lavradores que não tivessem elementos para julgar a qual classe social pertencia eu (alguns faziam perguntas que indicavam essa dúvida), pela experiência que eles têm com agentes interventores, as pessoas sempre têm um poder aquisitivo maior que o deles, de modo que pareciam deduzir que eu não era diferente. Soma-se a isso a cor da minha pele, que para alguns é "branca", e como tal, associada a grupos com maior poder aquisitivo. As crianças, principalmente, fizeram comentários quanto à cor da minha pele: um pouco mais clara que a deles, eu era "branca". Ficaram surpresos, os adultos e as crianças, quando, no final do dia, após caminhadas longas no sol forte, minha pele não estava vermelha. A falta dessa que parece ser uma fatal marca distintiva causou estranhamento. Um menino, de pele mais escura que a minha, companheiro habitual em minhas visitas, cujo rosto havia ficado vermelho devido ao sol, perguntou-me espantado, porque minha pele não ficava vermelha também. "É que eu passo um creme", expliquei-lhe. Já meus anfitriões, que haviam pego carona comigo uma vez em Belo Horizonte, sabiam que eu possuía um carro e dirigia e, portanto, era clara a nossa distinção de classe social. Não tenho dúvidas de que essas diferenças foram constitutivas e determinantes das nossas relações.

## Parte 2

### 1. Das condições de vida

Foram visitadas, na zona rural do município, duas comunidades, Santo Antônio e Ribeirão de Capivara. Outra localidade, próxima a Ribeirão de Capivara, chamada “apenas” Capivara, também foi visitada, mas me concentrei nas duas primeiras, uma vez que Capivara tem hoje muito poucos moradores, e das 21 residências visitadas, apenas uma se localiza ali.

Na zona rural de Caraí, no distrito de Santo Antônio, as casas não são agrupadas num centro; não existe uma praça, nem uma igreja, apenas o salão da igreja, uma construção que não possui nenhuma característica específica da arquitetura das igrejas católicas, e está localizada, como algumas outras construções do lugar, num barranco, ao lado da estrada. Não existe igreja evangélica, mas pastores visitam a localidade regularmente, há alguns anos. Também não existe um centro espírita ou umbandista; existem, porém algumas pessoas que exercem práticas religiosas populares, tais como as benzedeadas, que, no geral, parecem ser consideradas católicas<sup>26</sup>.

Próximo ao salão da igreja está o salão da escola e, em frente a este, o salão da Codevale, construção feita na época da Codevale (décadas de 1970 e 1980) e por ela incentivada, assim como a criação da associação de artesãos, para ser um local comum para guardar as peças, que facilitasse o acesso dos compradores, não

---

<sup>26</sup> No âmbito desta pesquisa, não foi possível conhecer e conversar diretamente com as benzedeadas de Caraí, apenas em outras localidades do Vale. Já a dirigente do culto católico foi visitada e entrevistada, como se verá adiante.

necessitando buscá-las de casa em casa<sup>27</sup>. Este local cumpriria a função de sede da associação, onde se realizariam reuniões e eventuais trabalhos conjuntos. Essas construções se localizam de frente ao que foi e é, ainda hoje, o principal barreiro – o local onde se extrai a matéria prima, o barro. O terreno onde foram erguidas essas construções foi cedido por uma família que ainda hoje reside no local, bem próxima ao salão da Codevale, e que conta com artesãos entre os seus, como não poderia deixar de ser, aliás, numa localidade onde “todos são parentes”, conforme afirmam.



Figura 2: salão da Codevale em Santo Antônio

---

<sup>27</sup> Codevale - Comissão do Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha, personagem de destaque na hi[er]stória do Vale, sobre a qual tratarei detalhadamente na quarta parte desta dissertação.

Para chegar a Ribeirão de Capivara, outro distrito da zona rural, um pouco mais distante, em relação a Carai, é preciso subir um morro bastante longo – onde o ônibus da escola não sobe, em caso de chuva. O cume desse morro é aplainado, a estrada segue em linha reta e plana, até iniciar a descida, do outro lado. O ônibus da escola não desce até lá. Logo se avista o salão da escola de Ribeirão, onde a professora leciona para uma classe mista de 1ª a 4ª série. Uma única sala, banheiros externos, placas de energia solar, cedidas por uma entidade governamental, a Emater-MG (Empresa de Assistência Técnica e Rural de Minas Gerais), se bem me lembro. Próximo à escola, o boteco, dirigido pelo marido da professora, é ponto de encontro local. Poucas casas, nem todas ocupadas; alguns moradores se mudaram para Carai, Belo Horizonte, etc. O córrego – o ribeirão Capivara - passa bem próximo a este pequeno “centro”. Diferente de Santo Antônio, onde as construções margeiam e seguem o curso do córrego, descontinuamente, Ribeirão de Capivara congrega-se em torno dessa passagem do córrego, da escola e do boteco. Seguindo a estrada, que sobe e desce mais alguns morros, chega-se na Capivara, esta sim, bem distante e isolada, onde resta somente uma família. Para lá da Capivara, seguindo a estrada, chega-se a Araucaí, cerca de 70 quilômetros adiante.



Figura 3: boteco em Ribeirão de Capivara.

Na Capivara, atravesso um córrego que passa num lajedo largo, com manchas de areia branca e fina, e o veio de água brilhando como pedra preciosa ao sol; dizem que lá é *mes'* (mesmo) *que a gente estar no paraíso*.



Figura 4: córrego em Capivara

Quando lá estive, em setembro de 2009, um programa de construção de cisternas (*caixas*) mobilizava homens e mulheres, em camaradagem. Era necessário fazer a massa e as placas que montam a cisterna, o que leva alguns dias de trabalho para cada *caixa*. Formavam-se equipes nas casas de cada um. Ao que parece, quase todas as casas terão cisternas em 2010, o que deverá melhorar a oferta de água limpa no período da seca. Como na estação chuvosa de 2008-2009 choveu mais que em

outros anos, quando estive lá, alguns córregos intermitentes ainda não haviam secado, o que amenizou o problema da falta d'água. Pude observar, no entanto, os poços que se cavam para pegar água em tempos de seca, nos quais *a água é tão ruim que não dá para lavar a roupa, porque ela fica amarela e fedendo*. Em muitos pontos dos pequenos vales que formam os córregos locais, a falta de água no período da seca é uma realidade. Algumas casas utilizam a água das chamadas grotas, onde existem algumas nascentes que não secam na estação seca. Entretanto, essas nascentes encontram-se cada vez mais raramente, devido ao desmatamento – que parece ter aumentado nos últimos 30 anos –, e, provavelmente, às recentes mudanças climáticas.

Ouvi muitas observações quanto às mudanças do clima e da vegetação. Se diz que *antigamente chovia mais*; que *esse córrego era muito maior*; que *antigamente não se via a casa da estrada, tinha muito arvoredo grosso*. Também soube que a seca de uns dois ou três anos atrás fora maior, obrigando as pessoas a carregar água por longas distâncias.

A luz elétrica começou a chegar em Santo Antônio e Ribeirão em 2008, através do Programa Luz para Todos, do Governo Federal, mas ainda não atingiu todas as casas. Promessa antiga de vários políticos, provocou a descrença dos moradores quanto à sua concretização, que finalmente aconteceu. Lélia Coelho Frota (2009) conta que, na década de 1970, quando a Codevale começou a atuar em Caraí, uma das justificativas apresentadas para o fomento ao artesanato, enquanto fonte de renda, era a monetarização da economia local, para que as pessoas pudessem pagar suas contas de luz – de uma luz que chegaria em breve.

Até o momento, a luz elétrica introduziu possibilidades como o som, que permite em algumas casas “farras” até de madrugada; *freezer*, que permitiu a compra de grande quantidade de frangos congelados para revenda na roça, por uma família, além da possibilidade de beber uma cervejinha gelada, em algumas ocasiões especiais. Uma família que tinha um “boteco”, na própria casa, declara que o negócio não foi muito para frente, por enquanto, ficando um tanto quanto reduzido ao *freezer* e seus



produtos, além da eventual, mas costumeira, venda de cachaça (doses) aos passantes. A geladeira já se faz presente em algumas casas, aumentando a conservação dos alimentos e trazendo novidades para a dieta, de produtos que necessitem refrigeração. A conta de luz, no entanto, é alvo de queixas.

Observa-se que a preparação dos alimentos, especialmente, do almoço e do jantar, é uma atividade muito frequente – como dizer? Muito mais do que entre nós -, talvez porque os alimentos se estraguem de um dia para o outro, sem refrigeração, ainda mais numa região de clima quente. A despeito deste possível motivo, é conversa corrente que não se come comida velha – a maioria das pessoas comenta que só come comida feita na hora. A carne fica de um dia para o outro, e mesmo muitos dias, uma vez que a maior parte das carnes consumidas ali são secas ou salgadas, ou frescas o bastante para não estragarem antes do cozimento (compradas no mesmo dia), ou recém abatidas (frangos e outros). Outras vezes, as carnes são conservadas e/ou cozidas e fritas em bastante gordura, sendo consumidas no máximo em 2 ou 3 dias após o preparo, sem problemas. Mesmo quanto às carnes, há pessoas que não comem senão quando do primeiro cozimento.

Além das carnes, compõem a dieta cotidiana arroz, feijão, farinha, macarrão (que não é muito apreciado, mas é preparado e oferecido aos visitantes; uma cantineira me disse que, quando começou a chegar macarrão para o preparo da merenda escolar, as cozinheiras nem sabiam como se preparava); ovos (para os que criam galinhas), legumes e verduras – principalmente abóbora (vários tipos), que na região se diz darem muito boas, “enxutinhas”; inhame (“coió”), mandioca, chuchu, quiabo, maxixe, coentro, cebolinha, alface. Quem possui horta em casa consome as verduras que tem; quando não possui ou não é tempo, estão disponíveis apenas aos sábados, na feira em Caraí. Também se compram verduras em pequenos supermercados na cidade, mas quem mora na roça raramente vai lá durante a semana. Na feira pode-se comprar uma ampla variedade de legumes e de verduras, que não difere da feira de Belo Horizonte. O arroz, dizem que há poucos anos plantava-se

muito, mas esse plantio decaiu, talvez pelo aumento do poder de compra e da maior facilidade de acesso aos mercados de Carai. As pessoas ainda manifestam sua preferência pelo arroz nativo, que *ele era mais grudadinho assim e mais escurinho, dava muito trabalho no pilão pra tirar a casca, mas era mais gostoso*. Quanto ao feijão, se consome muito mais o feijão nativo, mais novo e mais gostoso, tendo várias qualidades próximas ao feijão carioquinha, o feijão roxinho, e o famoso feijão andu, destaque na culinária regional.

A esposa de um senhor de cerca de 60 anos, contou-me que ele só come a comida feita na hora. Ela adquiriu uma geladeira, e passou a guardar o que sobrava do almoço na geladeira, mas *ele não come comida de geladeira*. Disse que seu marido não come nem mesmo comida feita de manhã; tem que ser feita na hora. O que sobra de cada refeição, ela joga para as galinhas. E não cozinha pouco: *eu gosto é de fartura, a comida tem que ser farta*.

Talvez a fartura seja um indicativo de uma *condição melhor de vida*, para utilizar essa expressão que procuro problematizar ao longo deste texto, e como tal, deve ser vivenciada diariamente, lembrando sempre às pessoas que elas vivem com dignidade, uma imagem que se contrapõe a lembranças de tempos mais difíceis. Observando as fotografias das casas de artesãos, tiradas há cerca de 12 anos (1997), publicadas no livro *Noivas da Seca*, percebe-se uma mudança nas *condições de vida*, a partir das casas: antes, eram feitas de pau-a-pique, sem revestimento externo, dando a impressão de que “tudo ali é feito de barro” (Dalglish, 2006, p. 66, 142, 148). Hoje, as mesmas casas encontram-se reformadas, com reboco externo, pintadas de branco com a tabatinga, e uma das artesãs terminava a casa nova (feita de adobe), quando estive lá. Tais melhorias se devem, senão totalmente, em grande parte, à aposentadoria conquistada por algumas pessoas, e em outros casos, a benefícios do tipo bolsa família<sup>28</sup>. Infelizmente, não são frutos da venda do artesanato, embora

---

<sup>28</sup> O Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda, promovido pelo governo federal, que beneficia famílias em situação de pobreza (com renda

faça parte de suas rendas. A artesã citada conquistou sua aposentadoria rural há pouco tempo (tem 59 anos) e, vivendo com o marido, tentavam conquistar também a aposentadoria dele, que tem 56 anos.

Outra possibilidade de interpretação, quanto à fartura, é que ela seja a regra: sempre tendo sido indispensável preparar a comida fartamente, fazer as festas fartamente, longamente, com todo o dispêndio de todos os recursos disponíveis. Essa possibilidade me parece mais plausível.

Essa hipótese se aplicaria também a outras comunidades artesãs do Vale? Josefa Alves dos Reis, a Zefa, notória artesã de Araçuaí, hoje com 85 anos, disse certa vez a Frei Chico que quando recebia algum dinheiro da venda de uma peça, comprava um bom pedaço de carne para assar e chamava os amigos e vizinhos. Frei Chico (comunicação pessoal, 2010) mostrou-me uma escultura em barro de Zefa, que lhe presenteou com ela, explicando a cena: fez sua própria mão, cerca de 4 vezes maior que a mão humana; quando acabou, pensou: *essa é a mão de Deus, estamos todos nas mãos de Deus.*

---

mensal por pessoa de R\$ 70 a R\$ 140) e extrema pobreza (com renda mensal por pessoa de até R\$ 70).



Figura 5: peça de barro cru de Zefa.

Segundo Zefa, *pobre, quando pode comprar comida, tem que aproveitar e comer bem até se fartar*. Outra peça mostra uma cena com “bonecos”, figuras humanas, que eram os pobres comendo. Mas, perguntou Frei Chico, porque tem este aqui na frente, esquelético, e os outros estão comendo, e há tanta comida no centro? Ela disse que *pobre, quando tem comida, come tudo de uma vez, e depois fica na necessidade de novo*.



Figura 6: peça de barro cru de Zefa.

Essa relação com a fartura é uma relação com o dispêndio, que encontramos na literatura antropológica entre outros em Marcel Mauss e Georges Bataille. No Ensaio sobre a dádiva, Mauss diz que “a destruição propriamente dita parece constituir uma forma superior de esbanjamento”. Analisando as três obrigações constitutivas do princípio da reciprocidade, afirma que “dar já é destruir”, que “é preciso retribuir com mais do que foi recebido”, ou seja, “é preciso ser ‘grande senhor’ nessas ocasiões”, é preciso gastar sem medidas, pois a “riqueza é feita para ser dada” (1974, p. 100, 150, 164). Tal ideia aparece também na afirmação a propósito das trocas, dos dispêndios e das redistribuições de riquezas característicos das festas esquimó: “sem generosidade não há sorte” (Mauss e Beuchat, 1974, p. 467).

Em *A Parte Maldita*, Bataille desenvolve o que chamou de “*economia geral*, onde a *despesa* (o *consumo*) das riquezas é, em relação à produção, o objeto primeiro” (1975, p. 49, grifos do autor). Invertendo assim a ordem das teorias clássicas

econômicas, nas quais a produção precede o consumo e, quanto ao consumo, a necessidade precede o luxo, para Bataille é o “luxo” que coloca para o homem seus problemas fundamentais. Nenhuma das ciências, nem mesmo a psicologia e a filosofia, seriam independentes desta que é uma questão primordial: a do movimento da “energia excedente, traduzido na efervescência da vida” (1975, p. 50). Após analisar a sociedade asteca, que sacrificava vidas humanas em profusão; o *potlatch*, dádiva da rivalidade, entre os mexicanos e os índios norte-americanos; o Islã e o Tibet, como sociedades do empreendimento militar e religioso; a sociedade industrial, nas origens do capitalismo, a industrialização soviética e, finalmente, o Plano Marshall, defende a tese de que a função da riqueza – do excedente – é o desperdício, a dilapidação, a dádiva sem contrapartida. A dádiva ostentatória, o desperdício ritual, não estariam relacionados apenas a uma possível natureza da riqueza, mas à sua função. Na sua reflexão ousada, afirma que “essa verdade é paradoxal, a ponto de ser exatamente contrária à que de ordinário parece. Esse caráter paradoxal é sublinhado pelo fato de, no ponto culminante da exuberância, seu sentido ser encoberto de todos os modos. Nas condições atuais, tudo concorre para obnubilar o movimento fundamental que tende a devolver a riqueza à sua função, à dádiva, ao desperdício sem contrapartida” (1975, p. 75). Pensando no período entre guerras e no período pós-guerra, Bataille procura mostrar que a destruição perpetrada pela guerra, com a concorrência de enormes contingentes de energia excedente, é um modo de dilapidação da riqueza. Tendo reconhecido movimentos semelhantes em suas análises das sociedades citadas, define-o como um “movimento fundamental”, aquele que demonstra a possibilidade da inversão que ele propõe – a precedência do consumo sobre a produção.

Seguindo Bataille, diríamos que o que vemos como “desperdício” do excedente pode ser considerado como simples gasto do mesmo excedente: o que sobra não deve ser acumulado, mas usufruído ou dilapidado.

Feito esse parêntese teórico, voltemos ao meu olhar sobre Caraí.

O conjunto desses córregos que formam os pequenos vales, ladeados esparsamente pelas casas, compondo a paisagem de Santo Antônio e de Ribeirão de Capivara, parece ter sido bem mais movimentado há poucos anos, quando possuíam um número maior de moradores. Ouvi relatos de longas festas, que começavam numa sexta-feira à noite e terminavam no domingo: *a gente só ia embora quando o dono da casa matava umas duas galinhas para o almoço*. Todos comentam que antes havia mais moradores, principalmente para os lados da Capivara e de Ribeirão de Capivara.

Em suas pesquisas sobre a migração no Vale do Jequitinhonha, Eduardo Magalhães Ribeiro afirma que houve “um brusco movimento de despovoamento nos anos 1970 até 1980”, que atribui à decadência acelerada do sistema de agrego (1996, p. 36)<sup>29</sup>. Em Santo Antônio e em Ribeirão, o despovoamento parece ter ocorrido nessa mesma época, porém, o sistema vigente ali não era o de agrego<sup>30</sup>. Os motivos prováveis desse despovoamento são a sedução exercida pelas possibilidades de emprego remunerado e pela vida mesma da cidade, com suas mercadorias e possibilidades de consumo, aliada às necessidades criadas pelo crescimento populacional, numa mesma família.

De acordo com Ribeiro, em linhas gerais, nos anos 1960/1970, época do *milagre econômico*, a migração era percebida de maneira mais positiva e mais vantajosa pelos lavradores mineiros. Os seis meses da seca eram reservados ao trabalho na construção civil, principalmente em São Paulo, e os seis meses das chuvas eram reservados ao trabalho na terra de origem. O dinheiro ganho na cidade era

---

<sup>29</sup> Natural de Teófilo Otoni e estudioso da região há muitos anos, Ribeiro publicou dezenas de trabalhos sobre temas como a economia, as relações de trabalho, as relações com a terra e as relações sociais no Vale do Jequitinhonha, do Mucuri e outras regiões mineiras. Tomamos seus trabalhos como referência teórica principal para desenhar, esquematicamente, o panorama dos movimentos populacionais no Vale.

<sup>30</sup> O agregado é um lavrador que cultiva a terra de um terceiro (um fazendeiro), e/ou utiliza seus pastos para seus animais, e pode, também, prestar serviços eventuais. Foi o sistema predominante no Vale do Jequitinhonha, da primeira metade do século XX até meados da década de 1970. Como disse Dona Maria (de Carai): *aqui ninguém tem patrão*.

cuidadosamente poupado, formando economias cujo destino era a compra de animais, terras, ferramentas e para o provimento doméstico geral dos núcleos familiares. As firmas de construção adaptaram-se à sazonalidade dos contratados, planejando os períodos mais intensos de produção para os seis meses da seca. Os migrantes constituíam redes de solidariedade e criavam fidelidade às firmas. Parentes e conterrâneos iniciavam os recém chegados no trabalho e na vida urbana.

Na década de 1990 o retorno de migrantes rurais para os municípios de origem é uma realidade. Também a urbanização das pequenas e médias cidades mineiras contribui para um esvaziamento do campo nesse período. O cenário atual inverte mais uma vez o movimento: “os pais, às vezes uma década depois de restabelecidos na terra, assistem à saída dos filhos e, assim, refazem seus laços com as cidades – pois a grande Belo Horizonte tem sido desde o final dos anos 1990 seu principal destino – que estão, outra vez, bem perto das grotas do Nordeste mineiro” (Ribeiro, 2002, p. 18).

Esse rápido esquema indica que o movimento populacional em Santo Antônio e em Ribeirão de Capivara segue a tendência mais geral do Vale, a julgar pelos testemunhos dos moradores locais, que reconhecem e atestam a diminuição da população local, sempre aludindo à migração para explicá-lo. Deduzo que ela seja a principal causa do esvaziamento populacional da zona rural, ainda que de forma não rigorosa, isto é, sem utilizar as ferramentas da demografia, com dados locais atualizados.





Figura 7: casa abandonada em Ribeirão de Capivara

Podemos apreciar parcialmente a migração considerando 3 famílias locais, escolhidas pela idade de seus progenitores, em torno dos 60 anos. Na família A, dos 10 filhos, 3 faleceram e apenas 2 residem próximos à mãe, na zona rural; os demais estão em São Paulo. Na família B, dos 5 filhos, apenas um reside próximo à mãe, na roça, e os demais estão em São Paulo. Na família C, dos 15 filhos da mulher (11 de um casamento, 4 do segundo), apenas 2 filhos residem na roça, como disse o marido, *foram os que sobraram em roda da mãe*. A expressão é bastante significativa. Ficar em roda da mãe, por outro lado, é diferente de ficar “na barra da saia”.

Outras causas de diminuição da população, tais como expectativa de vida, mortalidade infantil e taxa de fecundidade, seguem as tendências mais gerais brasileiras, como apontam os censos. Muitos dos naturais da zona rural residem hoje

em núcleos urbanos próximos, como Carai, Novo Cruzeiro, Itaipé e Padre Paraíso; muitos outros fixaram-se em São Paulo, em Belo Horizonte ou Teófilo Otoni.

Também o retorno ao trabalho sazonal, nos últimos anos, se confirma. I números jovens homens solteiros estavam nos canaviais do interior de São Paulo, enquanto outros preparavam-se para seguir este caminho na próxima estação seca. Um deles afirmou-me que seu objetivo era juntar dinheiro para comprar uma moto e um cavalo, observando que um colega seu havia feito o mesmo. Não via possibilidade melhor de ganhar dinheiro, apesar de estar cursando o ensino médio, o que era bastante raro na geração de seus pais, muitos dos quais analfabetos ou não letrados.

A “Missão dos Migrantes de 2009 em Carai”, da Diocese de Araçuaí, percorreu 5 comunidades rurais: Ponte do Piauí, Santo Antônio de Eurico, Igrejinha, Santa Verônica e Ribeirão da Capivara. O tema escolhido para o ano foi a questão migratória, exatamente pela sua importância e recorrência para essas comunidades. Os missionários investigaram e preocuparam-se com as condições de trabalho dos migrantes, com a migração dos jovens e com a própria necessidade de migrar. O relatório dessa Missão traz o registro das palavras de um jovem de 19 anos, que havia trabalhado como cortador de cana na safra de 2008, no município de Campos, no Rio de Janeiro, em tudo, iguais às que ouvi lá de outro jovem. Os missionários indagaram-lhe sobre os motivos que o levaram a ir trabalhar no corte de cana, já que seus pais possuíam dois lotes grandes de terra, o que permitia aos mesmos boas áreas para plantio. O jovem respondeu “que sonhava em comprar uma moto, mas que para isso teria que juntar muito dinheiro, o que era impossível se ficasse trabalhando somente em sua região de origem”, pois “além da inexistência de emprego nas cidades locais, um dia de trabalho pesado em sua comunidade valia a irrisória quantia de dez reais (informação essa confirmada também por outras pessoas)”. Dizem os missionários ainda que “buscando justificar-se, o jovem fez uma comparação simples, estabelecendo um paralelo com um dia de trabalho no corte de cana, que em alguns

casos pode chegar a até vinte reais, isto é, o dobro" ("Missão dos Migrantes 2009 em Carai")<sup>31</sup>.

O jovem relata as péssimas condições de trabalho do local, assunto que foge ao escopo deste trabalho, mas que julgo importante citar, acrescido do depoimento de Dona Duquinha (2009), artesã de Turmalina: *a gente viajava seis dias no caminhão, debaixo de sol, de chuva, para chegar lá (no Paraná). Tive dois filhos no corte de cana. Eu pegava um saco de estopa, porque não tinha nem um pedaço de pano, e punha eles lá, pequenininho. Ia cortando e, quando chegava lá na frente, voltava pra pegar eles e colocar mais perto de mim. Quando chorava eu ia lá amamentar.* Relatos assim são comuns entre os mais velhos, e embora a situação hoje seja diferente, as condições de trabalho dos migrantes continuam precárias.

Um funcionário da prefeitura, residente em Carai, mas também parente dos moradores de Santo Antônio, afirmou que *se fico uma semana sem serviço vou embora para o corte de cana. Falo com fulano, ele já arruma a vaga lá, lá tem alojamento, alimentação, que não são ruins não, o alojamento é arrumadinho, se bem que tempero para 300 pessoas é diferente do tempero da comida que é para 5. Lá fica longe da cidade, na beira da rodovia, mas se quiser ir para a cidade o ônibus passa direto. Pegamos de 7 às 15h30, que é o horário estipulado pelo Ministério do Trabalho, mas como a gente ganha por produção, quando aguenta vai até mais tarde. Eles assinam a carteira e pagam bem, você tira uns 800, 900 reais por mês. Tem enfermeiro de plantão pro caso de passar mal. Mas é muito calor, e o serviço é pesado. E se você ficar gastando na cidade não vale a pena, não guarda nada. A safra dura até 9 meses no ano. Pedir conta não é bom, porque você perde os benefícios, mas quando sai é bom porque tem o seguro desemprego, então nos meses em que estamos em casa*

---

<sup>31</sup> Disponível em [http://www.pastoraldomigrante.com.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=727:relatorio-2009-da-missao-dos-migrantes-emcarai&catid=47:missoes&Itemid=64](http://www.pastoraldomigrante.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=727:relatorio-2009-da-missao-dos-migrantes-emcarai&catid=47:missoes&Itemid=64). Acesso em 24/07/2009.

*recebemos o seguro desemprego, aí dá certo. Eu, se ficar uma semana sem serviço aqui vou embora para São Paulo.*

Transumância, sazonalidade são os marcos que balizam as condições de vida destas populações<sup>32</sup>. Uma das formas sob as quais se epifanizam é a de dois mundos, o rural e o urbano. Certamente dois mundos diferentes, mas sem que isso implique numa percepção dual: a vivência desse processo é percebida como complementar, a ponto dessa complementaridade não aparecer no discurso, sendo assim dificilmente percebida e aceita pelo pesquisador. Para os artesãos, as referências dos mundos rural e urbano seriam, também, percebidas de forma complementar, e não dual? Para Mascelani, elas são simultâneas e convivem sem que isso implique perda de identidade: “Na verdade, o que se constata é a convivência simultânea dessas diversas referências culturais: a que advém de uma cultura rural – na qual prevalece uma coerência maior entre a vida e a beleza, o lazer e o trabalho, a festa e o cotidiano, e onde a sobrevivência depende da natureza, da chuva ou de sua falta –, e, em contraste, aquela relacionada à presença crescente dos bens industrializados, do consumo, do abandono da pequena agricultura, da adoção dos celulares e da internet, do ingresso na cultura de massa e da sujeição do tempo de lazer ao domínio da mídia

---

<sup>32</sup> Precisamente, “a construção civil é entendida por estes migrantes retornados como uma atividade sazonal”, e ainda: “esta aparente dualidade, difícil de ser compreendida e aceita pelo pesquisador, pelo mediador, pelo extensionista, não é percebida ou revelada pelos lavradores. Consideram-na continuidades, complementos, associações e necessidades” (Ribeiro, 2002, p. 13) Sobre a sazonalidade como elemento fundamental de morfologia social ver Mauss e Beuchat: “tudo faz supor, portanto, que estamos aqui em presença de uma lei que provavelmente é de uma grande generalidade. A vida social não se mantém no mesmo nível nos diferentes momentos do ano, mas passa por fases sucessivas e regulares de intensidade crescente e decrescente, de repouso e de atividade, de dispêndio e de reparação. Dir-se-ia que ela causa aos organismos e às consciências dos indivíduos uma violência que eles só podem suportar durante um certo tempo, e que chega um momento em que eles são obrigados a atenuá-la e a subtrair-se a ela em parte. Daí esse ritmo de dispersão e de concentração, de vida individual e de vida coletiva, cujos exemplos acabamos de observar [as sociedades esquimó]” (2007, p. 501).

televisiva. Isso não significa que essas mudanças se imponham da mesma maneira em todos os lugares ou que tenham implicado perda de identidade e, portanto, de valores fundamentais dessas comunidades. Com exceção de Caraí, há claros indícios sobre a melhoria da vida das pessoas” (2008, p. 48). Na legenda de uma foto de jovens dançando *funk*, lemos que “essas cenas da vida juvenil contrastam com o imaginário dos moradores das grandes cidades sobre o cotidiano das pequenas vilas mineiras. Mostram a convivência de diferentes práticas culturais no contexto rural” (Mascelani, 2008, p.45).

No entanto, mesmo assim, temos nessa afirmação ainda presente a ambiguidade, a simultaneidade do que muda e do que permanece o mesmo, a necessidade de dizer: “por outro lado...” As contradições não dão trégua, e não podemos afirmar, peremptória e permanentemente, seja o que for sobre o Vale. Lembrando a poética do sincretismo tropical, “uma tal sociedade não pode ser apreciada sem que se leve em consideração seu incessante movimento, sua incompatibilidade com soluções definitivas, sua composição mole, plástica, ondulante, sua estrutura sincrética e carnavalesca. A realidade brasileira não pode ser analisada através de conceitos rígidos” (Perez, 2001)<sup>33</sup>.

Mas afinal! A vida “melhorou”? O que possibilitou a *melhora na vida* das pessoas, no sentido de não necessitarem mais trabalhar na roça diariamente, homens e mulheres, foi uma série de fatores: maior infra-estrutura (estradas e transporte), aposentadoria rural conquistada por alguns e, no governo Lula, os benefícios da linha Bolsa Família.

Ricardo Gomes Lima, em sua tese de doutorado, fez uma etnografia de um grupo de artesãs ceramistas do norte de Minas (próximo a Januária, Vale do Rio São Francisco), enfocando a natureza das relações que se estabelecem entre as artesãs e os intermediários, que constituem o principal elo da cadeia de comercialização desses

---

<sup>33</sup> Disponível em <<http://www.antropologia.com.br/colu/colu6.html>>. Acesso em 23/04/2010.

produtos, situação muito próxima de Carai e de outros lugares do Vale do Jequitinhonha, ainda hoje. Tendo presenciado uma cena de hostilidade de um comprador com as artesãs, na ocasião da primeira venda coletiva e organizada pelo projeto no qual atuava, observa que além da compra e venda da louça, o intermediário era também o dono de uma das vendas em que se comercializavam gêneros alimentícios, medicamentos, etc: “Entre ele e algumas artesãs havia se desenvolvido a prática segundo a qual elas retiravam na venda os artigos de que necessitavam, pagando-os com a produção de louça. Assim, tinham garantidos os produtos básicos à manutenção do grupo familiar, artigos de primeira necessidade imprescindíveis à vida cotidiana. Nesse sentido, o ‘comprador’ significava segurança para a artesã e a certeza de que não lhe faltaria, e a seu grupo familiar, os artigos necessários à sobrevivência”. Numa tal forma de escambo, “raramente a artesã recebia em dinheiro o valor correspondente à louça entregue ao intermediário”, pois “mercadorias supervaloradas eram usadas como forma de pagamento das peças de cerâmica, cujo valor era diminuído a quase nada, configurando a vigência do ‘barracão’, sistema tantas vezes denunciado no Brasil e descrito como uma prática exploratória do passado, no entanto ainda hoje comum em zonas rurais do país”. Vale dizer que “a situação vivida representava a dependência de diversas artesãs ao ‘comprador’, não se estabelecendo entre eles uma relação de igualdade, mas sim uma hierarquia que subordinava as artesãs aos desígnios da outra parte”. O resultado era de dívida eterna, pois, “por mais que produzissem, elas estavam sempre devedoras da venda, presas a contas que nunca podiam ser quitadas, ainda mais considerando ser o ‘comprador’ aquele que definia o valor tanto dos produtos que vendia quanto da louça que adquiria”. Agravava situação o fato de que, “nas poucas vendas locais e, em especial, na do intermediário em questão, eram praticados preços bem acima dos que se verificavam na sede do município e em Januária”, de modo que “as artesãs estavam atreladas a uma pessoa para quem trabalhavam permanentemente e a quem entregavam toda a produção que lhes restava, após ‘pagar a renda’ ao dono da terra”. A possibilidade de comercializar

os produtos com outros compradores ou consumidores diretos, “quando surgia, não podia ser feita às claras, sob risco de ser impedida pelo intermediário que se dizia dono, por antecipação, de toda a produção das artesãs subordinadas a ele, dono exclusivo dos objetos por elas produzidos” (2006, p. 164-165).

Embora *a vida tenha melhorado* em Caraí, e hoje poucas pessoas dependam estritamente da venda de cerâmica para “fazer a feira” da semana, ainda há algumas artesãs que experimentam situação parecida com a descrita por Lima para o Candéal. Talvez, apenas um caso configure a vigência do sistema de barracão e, mesmo este, parcialmente. Há em Caraí hoje, porém, situações bastante semelhantes no que toca a conturbada relação com os intermediários.

Aqueles que recebem o benefício do Bolsa Família estão, sem dúvida, mais satisfeitos, uma vez que os utensílios de barro sempre foram comercializados, regionalmente, a preços muito baixos e com muito sacrifício, conforme todos os relatos a respeito. A feitura das peças envolve um processo longo e trabalhoso, que durava a semana inteira: tirar o barro, transportá-lo (poucos possuíam animais para fazê-lo), bater, peneirar, amassar; moldar as peças, pintá-las, se for o caso, buscar lenha e queimar. A queima dura cerca de 10 horas e necessita de bastante lenha, buscada “na cacunda”, como o barro, para os que não possuem animais. Depois de uma semana de trabalho, a sexta-feira era dedicada à queima, e no sábado o dia começava às 3, 4 horas da manhã, numa longa jornada de cerca de 20 quilômetros, até Caraí, ou 40 a 50 quilômetros, no caso de localidades mais distantes, como Novo Cruzeiro, I taipé, Três Barras (hoje, Catuji) e Padre Paraíso. Como conta Dona Maria: *A gente saía na madrugada, no escuro. Naquela época não tinha rodagem, ia no carreiro por aí afora subindo e descendo morro, com os animais carregando os balaíos, e quando não tinha animal era nós mesmo. Pegava chuva, no escuro, você não enxerga nada, era uma viagem. Era duro.*

Chegando na feira, a venda das “vasilhas” rendia o suficiente para a feira da semana, o sabão e, eventualmente, algum outro artigo. Quem ia à feira retornava à

casa ainda no sábado, à noite, se fosse em Carai; se fosse em outro lugar, apenas no domingo.

A limpeza é uma característica marcante no Vale do Jequitinhonha<sup>34</sup>. Segundo Dalglish, “pode-se afirmar, como regra geral, que o espaço onde vivem e trabalham as ceramistas prima pela higiene e organização. O local de trabalho está estrategicamente situado perto da casa, de onde as artesãs controlam as atividades dos filhos e cuidam da comida no fogão, enquanto modelam suas peças. A função de ceramista não é uma atividade exclusiva, ela é sempre praticada conjuntamente com outras funções domésticas – lavar roupa, cozinhar, cuidar dos filhos, fazer pão e biscoito, limpar a casa e trabalhar na lavoura quando necessário” (2006, p. 31).

As relações entre estética e ética foram bem lembradas pelo antropólogo Edmund Leach, citando o filósofo Wittgenstein – para quem “a Ética e a Estética são Um” (2002, p. 138). Ouso acrescentar que estética é a forma privilegiada de manifestação da sensibilidade afetiva. Também a pesquisadora da cerâmica do Vale, Sônia Missagia Mattos, relembra as palavras de Leach: “se quisermos entender as normas éticas de uma sociedade, é a estética que devemos estudar” (Leach apud Mattos, 2001, contra capa do livro). A atenção, o cuidado e a dedicação devotados ao fogão de barro, bem como aos fornos, estão no centro da vida doméstica e familiar.

As donas de casa que conheci sempre se desculpavam pela sujeira da “fornalha”, mesmo quando limpa estava. O ideal de limpeza de um fogão a lenha é um fogão sem cinzas, bastante branco, devido às (idealmente) diárias passagens de barro (tabatinga, barro branco). O fogão a lenha feito de barro apresenta, frequentemente, rachaduras e extremidades quebradas, e tem que ser constantemente refeito. Esta atividade é completada por uma nova demão de barro, que alisa a superfície, limpando e clareando-a. A técnica de fazer e manter os fogões e os fornos de barro inclui um

---

<sup>34</sup> Sobre a equação limpeza e sujeira e sua relação com os princípios sociológicos-cosmológicos de ordem e de desordem veja-se o magistral *Pureza e Perigo* (Douglas, 1976).



ideal estético bastante exigente, de uma manutenção constante devido ao desgaste do uso diário.



Figura 8: a artesã Lena e seu fogão, revestido de tabatinga (barro branco).

Outra desculpa frequente na fala das mulheres refere-se à varrição, da casa, da cozinha ou do terreiro. Sempre encontramos casas muito limpas e bem cuidadas que, estejam em qual estado estiverem, merecem uma “desculpa” pela bagunça ou falta de varrição. Também aqui, nota-se a vigência de um código comum: as casas e seus terreiros devem estar sempre muito bem varridos, causando uma sensação agradável ao visitante que chega e aos seus habitantes.

Contaram-me, no entanto, que no tempo em que marido e mulher dividiam o trabalho na roça, a arrumação das casas acontecia no final de semana, porque ao chegarem de tarde, durante a semana, era hora de cozinhar, jantar, tomar banho e dormir, não sobrando tempo nem energia para essas atividades. A permanência da

mulher em casa – a possibilidade dela trabalhar em casa, sem precisar ir para a lavoura – é que institui a vigência do que chamei acima deste código comum.

Sobre o fogão de barro, transcrevo o diálogo de duas senhoras artesãs, Maria José e Tia Lôda, mães de muitos filhos, uma que já não trabalha mais, a outra ativa, porém, com a produção diminuída<sup>35</sup>.

- “No fogão (a lenha) de cimento tem que passar cera, mas não precisa ser a do vermelhão [espécie de piso, muito comum, de cimento queimado, com aplicação de pigmento vermelho], que é uma cera muito forte. Tem outra cera, branca, que fica tudo brilhando. Me disseram que o fogão de cimento é melhor, porque gasta menos lenha e dura mais, mas eu não gosto dele. Tem a boca pequena, põe só um foguinho, e fica muita cinza.

- É porque ele é vermelho [o fogão de cimento], aí você vê as cinzas.

- Eu por mim quebrava ele!

- Se a senhora quiser quebrar, eu venho e ajudo a quebrar! Depois ajudo a fazer um novo de barro. A gente coloca a Daniela pra amassar o barro, pra fazer uma fornalha nova de barro no lugar”.

Na segunda visita que fiz a esta senhora, haviam sido levantadas as paredes circundando seu fogão de barro, que ficava ao lado da casa, perto da cozinha, do lado de fora, enquanto o fogão de cimento, vermelho, fica do lado de dentro, na cozinha, subutilizado. Ela contou-me que iria desfazer o fogão de barro e fazer outro maior e mais bem localizado dentro da nova cozinha. Construir um fogão de barro e aperfeiçoá-lo parece ser um grande prazer para as mulheres – igualmente, para alguns homens.

---

<sup>35</sup> Embora tenha sido um diálogo ocorrido entre as duas, pode-se sentir a presença de um outro, um terceiro, um espectador, com quem se dialoga ora sim, ora não, mas que opera uma modificação na enunciação: minha presença pode ser sentida, antes mesmo de meu nome ser citado.

Dalglis fala de uma “arquitetura intrigante na região, que mescla edificações do período colonial, com construções populares quase sempre construídas pelas próprias artesãs, incluindo suas residências e seus fornos.” (2006, p. 15).



Figura 9: vista parcial de quintal com forno de assar biscoito ao fundo e, em primeiro plano, a gangorra, utilizada, dentre outras funções, para amassar o barro.

Essa situação nos mostra duas coisas: primeiro, a preferência incondicional pela tradição, que se percebe também em muitas outras práticas na zona rural, como o atear fogo no mato (Mascelani, 2008, p. 70). Nesse sentido, podemos falar da “tradicionalidade” anteriormente referida por Soares e Ribeiro<sup>36</sup>. Segundo, uma

---

<sup>36</sup> “O imperativo de captar as singularidades da história, do ambiente (especificidades geográficas), dos sistemas produtivos e da lógica específica de reprodução das famílias, isto é, de apreender a cultura local – os costumes e as técnicas que configuram um regime produtivo particular – suscita, no tocante ao

relação com o barro que antecede, nesta ordem, a cerâmica escultórica e a cerâmica utilitária (painéis, potes, jarras, pratos, copos): o uso do barro na confecção dos fornos e fogões. Dizer que essa relação antecede talvez seja perguntar por quem nasceu primeiro: o ovo ou a galinha. O forno ou o pote? Indecidibilidade, logo resposta impossível, mais ainda inútil e sem sentido!

O biscoito de goma, uma verdadeira instituição do Vale, remete diretamente à tradição e ao forno. Apreciado pela maioria dos nativos, é muito querido também pelos visitantes e pelos emigrados. O biscoito é vendido na feira local aos sábados, nas padarias e, diretamente, nas próprias residências das "quitandeiras". Quase todas as mulheres sabem fazê-lo, e as variadas técnicas em torno deste saber rendem longas conversas e discussões. Pude constatar a importância do tema na construção das relações sociais, especialmente as de compadrio e vizinhança. As conversas entre as mulheres invariavelmente recaem sobre o preparo dos alimentos, e o domínio dessas técnicas é fundamental para a integração no grupo feminino. É grande a quantidade de informações técnicas e de experiências trocadas pelas mulheres acerca da sua feitura, tornando-o um tema de grande sofisticação, pois que o bom resultado final do biscoito depende de uma série de fatores, que variam em torno do eixo seco/úmido ou quente/frio; a goma, que pode estar mais seca ou mais molhada; a proporção e temperatura da água utilizada para amassar; a inclusão ou não de óleo, de manteiga e de leite na receita; o bater ou não as claras dos ovos em neve. Se o dia estiver quente, o biscoito fica bom; se estiver frio, murcha rápido. E se o tempo mudar durante o processo, certamente estraga tudo, porque modifica o resultado final, uma

---

objetivo de identificar o que Ribeiro *et al.* (2004) chamam de "tradicionalidade" regional para incorporá-la às propostas de ações públicas e privadas, duas questões: essa tradicionalidade apresenta-se em bloco único ou é multifacetada? Se é multifacetada, que dimensões dessa tradicionalidade regional devem ser incorporadas às propostas de ação pública ou privada? Nem todas as dimensões dessa tradicionalidade estão de acordo com o que seria aumento de produtividade, por exemplo" (Soares, 2009, p. 74).

vez que é uma variável não controlada e, portanto, imprevisível. Há muitos segredos no biscoito de polvilho, *tem dia que fica bom, tem dia que não*.

O biscoito é a principal “merenda” oferecida ao visitante numa casa, junto com o café. É comido a qualquer hora, menos no almoço. Sempre me foi oferecido biscoito e café, em quase todas as casas que visitei, tanto na zona rural como na cidade. Ângela Mascelani relata o mesmo: “Jamais alguém negou uma conversa. Até nas moradias mais simples tivemos o oferecimento de água, café ou chá, bem como do tradicional biscoito de polvilho, marca registrada da hospitalidade local.” (2008, p. 52). O biscoito, o café, o convite para entrar, também nunca me foram negados.

Na visita referida acima, acompanhando uma senhora que visitava outra senhora, a conversa delas girou em torno do biscoito de goma e isto por aproximadamente uma hora, com requintes inimagináveis nas variações sobre o mesmo tema<sup>37</sup>.

O biscoito de goma tem seu potencial integrador, de reunir pessoas e fomentar as conversas e o convívio cotidianos. A saída de uma fomalha de biscoitos recém assada do forno é pretexto para chamar a todas as pessoas presentes, oferecer também café e iniciar a conversação. Uma senhora, cujos filhos se casaram e saíram todos de casa, comenta que *quando a casa fica vazia é sem graça fazer biscoito*. Outra conta que, depois da morte do marido, não fez mais biscoitos, porque *lembro muito dele, ele gostava muito, saía lá de baixo onde trabalhava o barro, no final do dia, quando eu chamava que o biscoito tava pronto, e vinha comer, que nem uma refeição. Ele gostava tanto que não jantava mais nesse dia, só comia biscoito, e uma vez dormiu com os biscoitos na mão, de tão cansado que estava, não conseguiu nem comer*.

---

<sup>37</sup> Lamento não ter gravado a conversa, nem ter podido escrever naquele momento, porque afigurava-se, para mim, uma atitude hostil, quebrando a rotina da visita, ainda mais, com minha fortuita presença.

Muitas dessas “pequenas vilas mineiras” – como as nomeou Mascelani (2008) – conservam, em muitos aspectos, modos de vida que classificaríamos como modos de séculos passados. O carro de boi, o transporte a cavalo, a ausência de luz elétrica, a pouca circulação de dinheiro, o fogão a lenha, são elementos que nos remetem ao passado. Textos de promoção turística de Minas Gerais reforçam essas imagens, vendendo-as como atração principal: “Engana-se quem acredita que os tempos modernos fizeram a relação entre vizinhos deixar de ser amistosa. Ao menos em Minas, ainda se vê gente conversando por cima dos muros que separam as casas ou através das janelas” (“Vale da Fartura”: Sabores de Minas – Roteiros Gastronômicos, edição 53, sobre o Vale do Jequitinhonha, encarte do Jornal Estado de Minas).

Quando o turista chega ao Vale, ansioso por uma conversa ao pé do fogão, por presenciar a folia de Reis, chega ao local da festa e vê os carros tocando em alto volume um *funk*, pode ficar desapontado; mas no Vale do Jequitinhonha, nos últimos 20 anos, as músicas que são sucesso no verão, os maiores *hits* da música de massa, chegam primeiro lá, meses antes de chegar a Belo Horizonte: assim é que ouvi falar de Calcinha Preta, Calypso, Quarto de Empregada e outras bandas, primeiramente, pelos parentes e pelos amigos residentes no Vale. A “convivência de diferentes práticas culturais no contexto rural”, conforme a expressão de Mascelani (2008), é uma realidade já há muitos anos, especialmente se pensamos na diversidade que a expressão “práticas culturais” evoca.

Sendo orientanda de quem sou não posso concluir esse passeio pelas condições de vida do “povo do Vale” sem falar um pouquinho que seja de festa. Em Santo Antônio e Ribeirão, corre uma opinião – dir-se-ia, em psicologia, discurso flutuante – de que “o povo aqui é muito desunido”, sempre referindo-se, no momento da enunciação, ao outro, ao vizinho, nunca a si mesmo. Quando eu falava da *reunião*, as pessoas sempre reagiam com essa preocupação, da “desunião do povo”. Mas, na sequência dessa constatação, seguia-se que, tal como me disse Elizete, *se disser que é festa, todo mundo vem; se disser que vai distribuir alimentos, que vai ter comida, que vai dar*

*qualquer coisa, o salão vai encher que não vai caber todo mundo dentro, você não vai saber nem de onde veio tanta gente; se for dar um lanche, você tem que juntar várias mesas, fazer um balcão daqui até ali [apontando uma distância de 15 metros], para dar conta do povo.*

No segundo micro período de campo, interessada na religiosidade, nos cantos, na música, nas rezas, na folia, no batuque, na contradança e outros elementos dos quais ouvira falar, manifestei a vontade de estar presente a uma das rezas que ali se fazem, de ver e ouvir os cantos e a folia. Foi-me sugerido que pedisse à dirigente do culto católico local para celebrar um culto antes que eu fosse embora. Aceitei muito satisfeita a sugestão e iniciei os preparativos indicados para o dia do culto, que incluíam fazer convites às pessoas que eu visitava, bem como mandar recados aos mais distantes e visitar outras pessoas que me foram indicadas, com este objetivo. O culto seria realizado na casa que me hospedara, e a maior preocupação da dona da casa, repetida inúmeras vezes, era que eu não dissesse, fora dali, o que dizia entre eles/nós: que na sexta haveria uma festa em sua casa. Pois se eu espalhasse que era uma festa, havia de aparecer muita gente, muito mais que o esperado, que a casa comportasse, ou que a comida e bebida fossem suficientes.

Foi com grande satisfação que presenciei a reza, pedida por mim, aceita pela comunidade e realizada na casa da família que me hospedara; sua organização mobilizou muitas pessoas. Fiquei responsável por convidar as pessoas e enviar recados. A casa anfitriã se mobilizou em torno da preparação para a reza: limpeza e cozinha. Foi comprada na cidade a "cantina" (vinho), a cachaça, a goma, os ovos, a linguiça e demais ingredientes necessários ao preparo das comidas. Foram feitos muitos biscoitos, bolos e café. Muitas pessoas compareceram.

No início, as pessoas iam chegando um pouco acanhadas, para logo em seguida ficarem um pouco mais à vontade, o que parece fazer parte da etiqueta local. Os homens invariavelmente permaneciam na sala, enquanto as mulheres se dirigiam logo à cozinha, e algumas nem mesmo passavam pela sala, por dentro da casa. Os homens que

estavam com seus instrumentos começaram a tocar, e logo a cantar. O copo de cachaça, único, rodava alegremente nas mãos de todos. Os homens mais jovens não entravam na casa, permanecendo na porta da sala. Perguntei a uma jovem, porque eles não entravam: *eles são assim mesmo, não entram na casa de ninguém, só lá em casa que eles ficam mais soltos, vão até na cozinha, e tem uns que vão até no fogão e servem o prato deles*. Em geral, os homens permanecem mais afastados da mesa, do fogão e da cozinha. Digno de nota também é o comportamento das crianças: é muito importante que elas se contenham em relação aos alimentos que lhes são servidos na casa dos outros.

De repente, me vi sozinha na sala com os homens. Eles tocavam e cantavam, e eu sentia que devia estar lá, pois havia “organizado” a “festa” e estava conhecendo-os pela primeira vez. Eu me sentia como a anfitriã, pois durante a semana, a dona da casa anfitriã, que me hospedava, havia me dito que eu era de fato a anfitriã e que deveria organizar a festa. Isso era verdade, pois eu havia pedido à dirigente uma reza, e o local foi sugestão dela, o que “comuniquei” à dona da casa, apreensiva pela maneira como havia acontecido, porém, ao mesmo tempo, confiante no bom senso da dirigente do culto católico local.

Assim, fui até a cozinha para ver o que as mulheres estavam fazendo, e porque me deixavam lá sozinha. A cozinha estava completamente tomada pelas mulheres, sentadas nos bancos de madeira, em cima do fogão, em tamboretas, e não havia nenhum lugar onde eu pudesse me sentar. Perguntei: “o que vocês estão fazendo?” e elas: *conversando*. “Porque me deixaram sozinha na sala? Só tem homens lá. Estou com vergonha”. *Então fique com a gente, estamos conversando*. Fiquei sem saber o que fazer, entre a sala e a cozinha, encarregada, também, de servir as pessoas; acabei decidindo-me a acompanhar os cantos, não sem algum mal-estar e mesmo vontade de juntar-me às mulheres. E assim seguiam rodadas e mais rodadas de quitandas e lingüiça frita, muito apreciadas pelos presentes.



Começaram então as danças – o forró -, na sala, aos pares. O tempo passava e, preocupada, chamei a dirigente do culto, e perguntei pela reza, pois percebi que as pessoas ficavam cada vez mais animadas, como iriam rezar com toda aquela efervescência? Depois de uma certa resistência, ela foi até a sala e não pôde iniciar a reza, pois os cantores e tocadores estavam realmente animados com o forró; retirou-se.

Fiz uma nova tentativa, preocupada se estava ocorrendo uma desfeita, e dessa vez a reza iniciou, com a presença de várias moças que sabiam rezar, ou que sabiam ler, acompanhando sempre um livrinho, que contém várias rezas e músicas, além de textos variados sobre como organizar orações e cultos católicos<sup>38</sup>.

Além dos cantos dessa cartilha, compõem o repertório da reza cantos do batuque local, conforme o nomeiam, da contradança, da folia, bem como algumas músicas de gêneros como o sertanejo, que circulam na indústria fonográfica e são veiculadas nas rádios.

As características correspondiam às características de uma festa – tanto que logo identifiquei e nomeei o evento como uma festa, eu, fazendo as vezes de nativa... e a identificação foi compartilhada, mas como um segredo, porquanto todos sabiam dos perigos da festa – os excessos, o dispêndio, a responsabilidade dos anfitriões, doadores -, e queriam ter algum controle sobre esses aspectos. A ocasião da festa permitiu a emergir um estado, um lugar diferenciado para mim: o de uma pessoa da casa, nativa, alguém como eles, o que me permitiu escrever, mais acima: “o que dizia entre eles/nós”, confundindo meu lugar, meu papel ou meu estado de hóspede. Tornei-me, por obra da festa, anfitriã.

Para acontecer uma festa é preciso reunir gente. Como no depoimento da moradora de Sopa (Alto Vale do Jequitinhonha): quando chegou em São Paulo, “o carro

---

<sup>38</sup> Esse livrinho, que não pude descobrir a fonte nem o título, pois estava encapado, parece ser uma publicação de setores da Igreja que se esforçam por se comunicar com “o povo”, com forte conotação social e de organização de movimentos populares.

com a placa de Diamantina, parecia um formigueiro, as pessoas logo apareceram e *virou festa, com cervejada e churrasco*" (Vale, 1997, p. 71). Nemzinha, dirigente do culto católico, disse que, num córrego onde havia a passagem – espécie de dança, semelhante à contradança, onde também se jogam versos –, hoje as pessoas são *geladas, não querem demonstrar, mas quando nós vamos eles animam, quando levamos os instrumentos e tocamos, eles animam e começam a demonstrar. Ficamos muito felizes quando vamos lá e eles também, porque um anima o outro.*

Neste córrego, chamado Ferreira, antigamente tinha folia, mas hoje não tem mais. No Natal, a dirigente vai lá com alguns tocadores e eles ainda cantam, *uns Reis mais simples. As pessoas que tinham animação faleceram. A maior força é dos mais novos, no dia do presépio eles chegam do trecho, do corte de cana, onde vão ganhar dinheiro. Tem menos gente morando lá agora. Para chegar lá, tem que sair de casa às 6 da manhã e chega lá 4 da tarde. É carreiro mesmo, não tem rodagem.* Quando diz que "a maior força é dos mais novos", a dirigente não quer dizer que eles atuem na, digamos, preservação da folia, mas que, quando chegam, animam a todos, as casas ficam cheias e a festa acontece. Nos vários lugares por ela citados, onde *o Reis acabou*, isto é, os grupos que havia antigamente não existem mais, *acabou porque quem tomava conta acabou (faleceu), os que ficaram não querem mais.*

Zé Bento conta que, no seu tempo, *tinha os Reis mas era diferente. Era mais bonito. Não era assim como hoje, que qualquer um canta, qualquer um pode cantar e já chega cantando. Poucos cantavam e poucos tocavam, eram escolhidos. Tinha as duplas certas, eram ensaiados, assim como um grupo artístico. Saíam de casa em casa por 9 dias, na época do Natal. Fazia a novena, tinha que passar em todas as casas e cantar. Iam pela estrada, comendo farofa e bebendo cachaça, outros iam seguindo, eu mesmo seguia a folia. Os que deitavam na estrada ficavam e depois alcançavam os outros. Na casa do dono da folia saía e ali tinha que terminar.*

Festa é gente, mas festa é comida, tem que ter comida. Uma senhora diz que *quando a casa fica vazia é sem graça fazer biscoito*, conforme dito acima. Para um

belo horizontino, que viveu em Padre Paraíso por 10 anos, “lá festa é comida, come-se até acabar, e quando acaba é que a festa começa”.

Segundo Dona Maria as festas eram diferentes; antes havia *o tempo para fazer, se rezava o terço, e dali pra frente era só forró, com a violinha, o pandeiro, e batia numa garrafa, num prato, colheres. Sanfona era difícil, depois passou a ter mais.* Esse “tempo para fazer” pode ser tomado de várias formas: a data certa, isto é, dias santos, especialmente nos meses de junho e de dezembro (o que é memória viva e ainda corresponde em parte ao calendário de festas), que incluíam feriados e dias santos que não existem ou não constituem mais paralisações do trabalho; o tempo necessário para os preparativos, que exigiam, também, a paralisação do trabalho; a duração das festas, que também demanda tempo livre. Quanto a este último ponto, temos informações de que, na região de Itaobim, havia festas que duravam cerca de uma semana, até por volta de 1950.

Sem dúvida, hoje já não há tanto Reis, tantas festas, o que pode ser remetido à migração para as cidades, seja para “a rua” (Caraí), seja para outras “ruas” próximas (Araçuaí, Padre Paraíso, Teófilo Otoni), seja para “ruas” mais longínquas, como as capitais – Belo Horizonte e São Paulo, principalmente, também contribuem enormemente neste processo. Tanto é que o fim das folias de Reis locais, tal qual eram antigamente, com grupos “artísticos”, “donos”, novena, peregrinação, é um fim recente e diretamente relacionado ao falecimento de alguns e à saída de outros que, quando retornam no final do ano, trazem consigo a alegria, a festa, a animação que faz os que ficam cantarem e dançarem como não fazem enquanto eles não vêm<sup>39</sup>.

É interessante ver que, se as festas de antigamente não acontecem mais, ou ao menos, da forma como ocorriam, outras festas vêm surgindo e são recebidas com

---

<sup>39</sup> Utilizo a palavra “fim” para ser fiel ao modo como dizem: “acabou” “não tem mais”, e não como um conceito, uma vez que dizemos e interpretamos tal acontecimento como mudança e transformação. Para me fazer entender, diria que a palavra “fim” não tem o mesmo significado no discurso nativo e no discurso, por exemplo, das questões do patrimônio imaterial.

alegria. Além dos já tradicionais elementos que tornam-se a cada dia mais comuns pelo interior de Minas Gerais e outros estados brasileiros, como as boates, os novos ritmos, como o funk e o axé, os rodeios, vemos surgirem as cavalgadas; as excursões, que são outras formas de romarias – Bom Jesus da Lapa, na Bahia, e Aparecida do Norte, no interior de São Paulo. Se havia mais grupos antes, hoje o intercâmbio entre eles talvez seja maior. As cavalgadas, disse-me um seleiro, mantém sua profissão viva. Se antes havia 3 seleiros em Caraiá, e hoje apenas este senhor resiste, essa permanência na profissão – uma atividade inteiramente artesanal – só é possível com este novo evento festivo, a cavalgada, conforme relatou-me.

Voltando a Santo Antônio, observei que os cultos católicos celebrados incluem cantos acompanhados de violão ou viola, sanfona, pandeiro, triângulo, reco-reco, chocalhos e outros instrumentos. No repertório constam as músicas da folia de reis; em algumas ocasiões mais especiais ou festivas, também entram no repertório o forró e o batuque<sup>40</sup>. As músicas do forró podem contar com composições de Luiz Gonzaga e outros, e também de artistas mais recentes, de grande difusão nacional ou regional.

## **2. Todo mundo é parente: família e relações de gênero**

A afirmação mais recorrente, proferida por pessoas de dentro e de fora da comunidade, ouvida em contextos distintos, é *nós somos tudo parente, aqui todo mundo é parente, lá é uma família só*. A extensão dessa rede de parentesco é tão ampla e complexa que cada uma das pessoas não pode dar conta de toda sua parentela. Os dados que obtive foram possíveis depois de muitas perguntas e observações originadas de várias pessoas diferentes quanto à idade, sexo e grau de parentesco.

---

<sup>40</sup> O batuque parece ser uma denominação mais geral, e seu repertório conta com músicas que têm sua origem na contradança, na passagem, e em outras danças.

A extensão da rede de parentesco não é completamente conhecida nem mesmo pelos próprios membros. Numa conversa em meio à preparação de um almoço, uma jovem de cerca de 18 anos mostrou-se surpresa ao ouvir que o seu avô era irmão do avô de uma colega, sendo portanto parentes mais próximos do que ela imaginava, o que a levou a exclamar – *uai, então nós somos tudo farinha do mesmo saco mesmo!*<sup>41</sup>

Quando falam sobre as pessoas de seu relacionamento, os artesãos classificam-nas de acordo com as seguintes categorias: parente, compadre, vizinho e, ainda, amigo – quando existe uma relação de amizade efetiva, o que parece incluir uma convivência cotidiana. O parente é aquele aparentado por consanguinidade; o compadre, por apadrinhamento; o vizinho é o vizinho mesmo. São três relações de proximidade, que se diferenciam no sistema mais amplo de trocas – troca de serviço, de favores, de gêneros alimentícios, de obrigações, como nos ensinaram, entre outros Mauss (1974) e Lévi-Strauss (1976).

A princípio, tais afirmações parecem tratar do parentesco consanguíneo, e as explicações dadas remetem a esta forma de parentesco. No entanto, para além da “árvore genealógica” de uma família, e mesmo na tentativa de seu desenho, outras categorias de parentesco aparecem constantemente.

De acordo com Mauro Almeida, dos estudos brasileiros sobre a família rural, depreendem-se duas acepções de família: (1) as pessoas que pertencem a uma unidade doméstica, compartilhando casa, cozinha e trabalho conjunto; restringindo esta acepção, (1a) para ser família, o grupo doméstico deve ser constituído de parentes por filiação e casamento; (2) determinado conjunto de parentes (família nuclear e outros tipos), desde que produzam novas pessoas; e (2a) além do critério do parentesco, acrescenta-se o critério econômico, ou seja, para ser família deve corresponder, também, a uma unidade de trabalho ou de consumo. Argumenta que a

---

<sup>41</sup> A oportunidade dessa descoberta surgiu devido às muitas perguntas que eu ia fazendo, na tentativa de compreender quais eram as ligações consanguíneas (e outras) daquela família com as outras.

posição de Fortes, de que “as relações de parentesco são premissas morais *a priori* do comportamento social”, marcou boa parte das pesquisas na área (1986, p. 70). Prossegue exemplificando diversos casos que não se encaixam nas acepções de família apresentadas: “isso gera uma ambiguidade horrível na noção de unidade de produção familiar e nas ideias de reprodução, bem como na tipologia de famílias com base em informações censitárias. Na prática, aquilo que é uma ambiguidade horrível para o investigador significa simplesmente flexibilidade estratégica para os investigados” (1986, p. 71).

A solução apresentada pelo autor é utilizar o termo “grupo doméstico” (unidade residencial e de consumo) para grupos definidos segundo a acepção (1), e reservar o termo “família” para grupos definidos na acepção (2). Assim, “a correlação entre grupos domésticos (unidades técnicas no meio rural) e famílias nucleares torna-se uma questão empírica, e passa a requerer uma explicação.” (1986, p. 72).

Para empreender uma análise mais completa da formação das famílias, das origens, das configurações atuais, suas funções, e buscar apresentar dados de cunho econômico, relacionadas à organização da subsistência, da produção, do consumo, da circulação e da reprodução, seria necessário realizar um censo detalhado da comunidade, o que não é o caso aqui. Dessa forma, se não posso oferecer ao leitor e aos pesquisadores dados quantitativos passíveis de uso para futuras comparações, ofereço um quadro modesto que pode apontar caminhos, levantar hipóteses e indicar lacunas. Porém, meu objetivo principal é o de apresentar os dados obtidos, que nos auxiliarão a compreender o contexto da produção cerâmica e as questões relativas ao associativismo, naquela localidade. Consola-me Ralfo Matos quando diz que “é difícil, mas não impossível reorientar certas práticas monodisciplinares das Ciências Sociais. Análises, estrito senso, sobre variáveis econômicas (indústria, agricultura, serviços, renda, crédito, poupança, investimento), ou sobre cultura, classes sociais, instituições e regimes políticos são determinantes para muitos analistas. Contudo, se ignoram as populações, ingressam num mundo sem gente, sem as pessoas nos seus territórios.

Essa forma usual de pensar gera poucas conclusões sólidas, capazes de ultrapassar as amarras que o positivismo nos legou e que inviabiliza a transdisciplinaridade” (Matos apud Souza e Henriques, 2010, p. 127).

Das 21 residências, apenas três não se encaixam na aceção de família proposta acima, por serem constituídas por um casal de viúvos (não se reproduz mais), por duas irmãs solteiras (que criam, porém, um sobrinho-neto) e um casal sem filhos, idoso, mais a irmã do homem. As demais têm a seguinte composição: 11 são famílias nucleares (homem, mulher e filhos), 1 é formada por um casal sem filhos, cuja filha da mulher é adulta e reside na casa vizinha, da sua avó, tendo sido criada por ela; 3 são constituídas por um casal cujos filhos se casaram (a maior parte deles) e não moram mais com os pais; 2 são compostas por uma senhora viúva e um de seus filhos, solteiro; 1 é constituída por uma senhora viúva que cria 3 netas, juntamente com os pais das mesmas, que moram próximos. Quanto à localização dessas 21 casas, 12 ficam em Santo Antônio, 6 em Ribeirão de Capivara, 1 na Capivara, e 2 em Carai (sede).

Ao reunir informações sobre as famílias, suas ascendências e descendências, ficou nítido que é muito comum existirem pessoas que não são criadas pelos próprios pais. Muitas vezes os pais da criança têm, ou seriam capazes de criar, *condições* para manter essas crianças. Não é pela *falta de condições* de uma família em criar suas crianças, ou não apenas em função da *falta de condições*, que as crianças são “dadas”<sup>42</sup>. Uma das mais antigas artesãs de Ribeirão, Geralda Batista, criou uma outra artesã, sua sobrinha, e contou-me que *foi a primeira filha da minha irmã mais velha. Ela casou e teve essa menina. Como eu ainda não tinha casado, me deu ela pra criar, pra eu não ficar sozinha*. Outro caso é o de Nemzinha, que não teve filhos, mas criou *vários, uns desde pequenininho, outros já chegavam maiores. Todos já saíram. Mas é*

---

<sup>42</sup> Continuo a destacar essas expressões em itálico, para mostrar como nossa linguagem e nosso pensamento estão presos a tais concepções. Não obstante, procuro discuti-las em várias partes desse texto.

*assim, o casal quando não tem filhos tem que criar os dos outros, é como se fosse uma obrigação né, ficar só os dois toda vida é esquisito.*

Todavia, essa prática parece ter sido mais comum no passado, quando ainda era usual que cada casal tivesse muitos filhos. Seguindo a tendência demográfica brasileira mais geral, nos últimos anos a taxa de fecundidade caiu bastante na região, mas provavelmente se mantém mais alta que a média nacional, ao menos na zona rural.

Tabela 1 <sup>43</sup>

Esperança de vida e taxa de fecundidade do Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais e Brasil em 1991 e 2000

Frações do Vale do Jequitinhonha, Minas e Brasil	Esperança de vida ao nascer		Taxa de Fecundidade Total	
	1991	2000	1991	2000
Baixo Vale	61,4	65,0	4,2	2,7
Médio Vale	63,3	66,7	4,3	3,3
Alto Vale	63,7	67,2	4,8	3,7
Mesorregião	63,0	66,5	4,5	3,3
Minas Gerais	66,4	70,6	2,7	2,2
Brasil	64,7	68,6	2,9	2,3

Fonte: Fundação João Pinheiro/I BGE

Ralfo Matos, analisando esta tabela, afirma que “quanto à fecundidade o declínio (de 26,7% em nove anos) na Mesorregião [Vale do Jequitinhonha] foi mais incisivo do que o verificado no Brasil e em Minas Gerais, a despeito da taxa de

<sup>43</sup> Matos apud Souza. *A População do Vale do Jequitinhonha*. Belo Horizonte: Ufmg/Proex, 2010, p. 114.



fecundidade da região no ano 2000 ainda ser 1,4 vezes maior do que a do Brasil” (2010, p. 114).

Das famílias pesquisadas, dentre aquelas que continuam se reproduzindo, apenas uma apresentou um número maior que 4 filhos por casal: são 11 filhos. Porém, a mãe de prole tão numerosa, também artesã, diz que *tenho até vergonha de falar, porque hoje não se usa mais*. Outra, comentando o nascimento do 11º filho da citada família, diz que *é ruim ficar pendurada de filho, cuidar é bom, mas quem cuida mesmo é a mulher, o homem ajuda nuns pontos mas não ajuda noutros*.

O conhecimento a respeito dos métodos anticoncepcionais parece bem difundido, atualmente – situação que mudou radicalmente nos últimos 20 anos. As mulheres parecem entender e considerar a possibilidade de “fazer operação” – muitas fazem; e de “tomar remédio” – muitas tomam. Entretanto, uma jovem de cerca de 17 anos, com seu primeiro filho, recém-nascido, nos braços, contou-me que “tomava remédio” e mesmo assim engravidou. Procurei compreender se ela sabia como funciona a pílula anticoncepcional, se tomava todos os dias no mesmo horário, se não havia se esquecido, se conhecia o ciclo menstrual. Ela conhecia bem o modo de tomar a pílula, e afirmou que seguira o modo de usar, mas aconteceu.

As mulheres na faixa dos 40 anos afirmam que no seu tempo não trabalhavam o assunto na escola (talvez, porque não tenham feito o ensino médio), e não passava na televisão (lembro que, na zona rural, a televisão dentro da própria casa é uma “novidade” que chegou há cerca de um ano, com a energia elétrica) ou em outros meios de comunicação e de informação aos quais tenham tido acesso (rádio, livros, revistas). Contam, ainda, que os adultos não conversavam sobre o assunto. Assim é que, viajando a São Paulo para tratar de um problema de saúde, uma dessas mulheres, na época com 20 anos, descobriu que estava grávida de 6 meses – nem ela, nem sua família havia se dado conta do fato. E ela não sabia, na época, como acontecia; ao menos, é o que conta hoje.

Há uma descontinuidade entre as gerações percebida de maneira mais contundente. Trabalhem com a seguinte referência: primeira geração: acima dos 50 anos. Segunda geração: dos 25 aos 50 anos. Terceira geração: 0 a 25 anos. As três gerações afirmam haver uma descontinuidade maior que a de alguns anos atrás, entre a 1ª geração e a 2ª e 3ª gerações, no que diz respeito às relações conjugais, especialmente ao comportamento feminino e ao controle que se exerce sobre a sexualidade da mulher.

Se na 2ª geração ainda podia haver casos como o relatado, quando as mulheres eram proibidas de frequentar festas desacompanhadas, na 3ª geração muitas vezes o pai não deixava a filha namorar; sair, só para trabalhar, e se eventualmente fosse numa festa, acompanhada, naturalmente, tinha que chegar em casa e contar tudo o que havia acontecido, *porque era melhor saber da nossa boca do que da boca dos outros*; na 3ª geração há permissão de que as filhas frequentem festas, às vezes, até mesmo sozinhas (ou com amigas), o que é desaprovado pela maior parte da 1ª geração, que diz que *hoje está tudo diferente*. Também as festas de hoje são muito diferentes. Tome-se o caso de uma moça com idade média de 20 anos que espera por seu noivo, que está no corte de cana. Ele ficou sabendo de sua ida ao *Festivale*, acompanhada por outras três jovens, uma delas solteira, e um rapaz comprometido e de confiança das famílias de todas as 3 moças, para vender peças, e “não gostou”. De São Paulo, o noivo decide se ela deve ir a uma festa ou não. Este acontecimento recente é mais um indício de que não houve muitas mudanças quanto ao modelo ideal de comportamento feminino. Outro indício é a insistência em que eu andasse sempre acompanhada. Essa advertência certamente está ligada a uma questão de segurança, mas revela mais que isso, ainda mais considerando que minha companhia mais habitual era uma criança, do sexo masculino, de 6 anos. A diferença de tratamento entre esta criança e outra, mais velha, de 8 anos, só que do sexo feminino, era patente. O menino homem pode, e deve, sair, passear, se movimentar com mais frequência, até mesmo nas brincadeiras, enquanto a menina mulher deve ficar em casa. Notei que o menino

sabia muito mais dos caminhos e das estradas que a menina, mesmo sendo bem mais novo que ela.

Mattos, em *Artefatos de Gênero na Arte do Barro*, descreve algumas características recorrentes no Vale, em relação à construção da masculinidade e da feminilidade. As noções de “atividade” e “passividade” são centrais aí, perpassando a vida da criança, desde a gestação, quando um movimento mais brusco do feto é relacionado à masculinidade, e o nascimento, anunciado na sala, caso seja menino, e na cozinha, caso seja menina – “o mesmo ordenamento que organiza, no Vale, a oposição entre o mundo da vida feminina e o mundo da cidade dos homens” (2001, p. 211).

Nas brincadeiras de criança, as brincadeiras de correr, saltar, chutar ou fazer malinezas (maldades) com animais são para meninos; para as meninas, as brincadeiras são mais mansas, e relacionadas à casa, como brincar de boneca e de cozinhadinha (fazer pequenas porções de arroz e feijão em pequenas panelinhas de barro); logo, estão ajudando nas tarefas domésticas. Essas observações aplicam-se inteiramente ao que pude observar. Enquanto as meninas participavam das tarefas domésticas, os meninos eram chamados apenas em casos “ativos”: levar um recado, buscar uma verdura na horta, espantar as galinhas, acompanhar alguém que saía. Mattos escreve que “ao contrário do que ocorre com os meninos, as meninas não costumam andar sozinhas na rua, senão ficariam mal faladas” (2001, p. 212). A insistência em me fazer acompanhar de um “menino-homem” certamente está relacionada a este imperativo.



Figura 10: crianças brincando no pilão.

Mattos afirma que “através das entrevistas e observações realizadas em campo pude verificar que, no mundo no qual os ceramistas vivem e interagem, a dicotomia masculino-feminino, significando homem e mulher, é uma metáfora muito forte que separa os seres humanos em dois conjuntos e constitui-lhes as identidades. É essa mesma divisão que serve de base para a internalização de esquemas de distinções na divisão de gênero na organização do trabalho. Ela torna visível a

atribuição de gênero simbólico a objetos, como a casa e as divisões desta; a cores, a locais de interação social” (2001, p. 205-206)<sup>44</sup>.

Pude observar que, na zona rural de Carai, o ambiente da sala e da parte da frente da casa é masculino enquanto a cozinha e o quintal adjacente a ela são territórios femininos. Em todas as casas que estive, embora as visitas começassem nas salas, invariavelmente terminávamos na cozinha. Naquelas em que eu já não era mais tão estranha, íamos direto para a cozinha, e por vezes, eu mesma já chegava diretamente lá. Na casa onde me hospedei, muitas visitas, em sua maioria mulheres, já chegavam pelos fundos, enquanto os homens se dirigiam à sala, entrando pela porta da frente.

Interessante lembrar que, na maioria das casas, a cozinha constitui um mundo verdadeiramente à parte, uma casinha construída ao lado e nos fundos da casa, onde fica o fogão a lenha (fornalha), potes de água, o buião de café em cima da fornalha, uma estante com utensílios e um banco. Algumas casas têm suas cozinhas na parte interna, mas neste caso sempre a dona de casa comentava que gostaria de construir uma cozinha fora, devido à fumaça da lenha que se acumula nas telhas, tornando-as negras. O espaço da cozinha é valorizado e cobiçado, desejado por todas as mulheres: quem não tem ainda uma cozinha, um fogão do lado de fora, quer fazer o seu. Mattos (2001), generalizando a observação para várias comunidades ceramistas do Vale, anota que “o ponto central da casa é a cozinha. Conforme a renda familiar, menos nos centros mais urbanizados, as casas costumam ter duas cozinhas. A mais usada é a que tem o fogão à lenha. Esse local é muito importante para a sociabilidade familiar (no caso, família extensa, incluindo a parentela, compadrio e elementos da vizinhança), pois é aqui que se costuma passar a maior parte do tempo e onde são realizadas as tarefas costumeiras do preparo da alimentação. A outra, funciona mais como um mostruário, onde estão dispostos os objetos de prestígio: a bateria de alumínio,

---

<sup>44</sup> Sobre a equação casa e rua, feminino e masculino na cultura brasileira, a referência central é DaMatta, 1985.

impecavelmente areada, o fogão a gás, e nos lugares onde tem luz elétrica, os eletrodomésticos” (2001, p. 216-17).

Numa dessas visitas, chegando pela primeira vez à casa de uma artesã, acompanhada de outra artesã, que me “guiava” pelas trilhas (carreiros), aconteceu de chegarmos pelos fundos da casa, o que deixou minha acompanhante bastante apreensiva, sentimento atenuado pelo fato de sermos mulheres<sup>45</sup>. Se fôssemos homens chegando pelos fundos de uma casa, certamente seríamos mal vistos e causaríamos surpresa, mas, por se tratar de um espaço feminino, onde se espera encontrar a mulher da casa, e sermos nós também mulheres, a “gafe” é perdoada.

Ainda no campo das relações de gênero é importante mencionar que é conhecida, na bibliografia sobre o artesanato do Vale, a matriz feminina na origem da produção: “as oleiras do Vale do Jequitinhonha não foram à escola aprender como fazer uma ‘boneca’ de cerâmica, que elas chamam ‘levantar o corpo’, nem estudar como manter o calor da queima no tempo certo ou como distribuir as obras no interior do forno. É óbvio que aprenderam muito do que sabem vendo, participando. É a esse aspecto que elas se referem, quando não se pode atribuir a transmissão do conhecimento adquirido a um único indivíduo. Elas se referem a uma memória e a uma herança que vêm ‘do tempo’ e emergem em parceria, mencionadas, até alguns anos atrás, como exclusivamente feminina” (Mascelani, 2008, p. 66).

Essa percepção se confirma para Caraí, onde todas as artesãs (e os artesãos) em atividade também aprenderam com as “paneleiras”. Este é um termo que guarda seu caráter “pejorativo” até hoje. Numa brincadeira bem humorada entre uma senhora e um homem jovem, este diz a ela: “você que fique pra lá com suas vasilhas!”, num contexto em que a fala servia como “vá tratar dos seus assuntos”, ou “fique em seu lugar”. O marido de uma artesã, ao referir-se a Noemisa – que nunca fez panelas –

---

<sup>45</sup> Minhas visitas sempre foram a mulheres, sem exceção; poderia ter visitado alguns homens, mas por escolha, oportunidade e necessidade não foi possível realizar uma visita que fosse direta e especificamente direcionada a um homem.

disse que, quando a Globo lá esteve, *levei eles pra ir ver as vasilhas de Noemisa*. O lugar reservado às paneleiras e sua vasilhas, apesar de significar o sustento, em uns poucos casos, ou importante complemento de renda da família, antes apenas com utilitários, hoje, com as peças diferenciadas, de “enfeite” e esculturas, é um lugar marcado por algum grau de desvalorização e desrespeito, um lugar subestimado.

Se a modelagem das peças é ofício feminino, as outras etapas do processo foram e são, até hoje, divididas entre homens e mulheres: tirar o barro, transportá-lo, amassar, bater, buscar lenha, confeccionar os fornos, queimar as peças. A venda, quando exige o deslocamento (viagens, idas a feiras), continua sendo ofício preferencialmente masculino. Mas a origem das técnicas de modelagem é exclusivamente feminina.

Até no caso do mais famoso e paradigmático exemplo de artesão homem, o aclamado Ulisses Pereira Chaves, falecido em 2006, seu aprendizado se deu com mulheres e, diferentemente do que afirma Mattos (2001), não diretamente de sua mãe, mas provavelmente muito mais de sua esposa<sup>46</sup>. Cabe registrar que Ulisses é filho da paneleira Domingas Pereira dos Santos, por sua vez filha, neta e bisneta de oleiras; a tradição cerâmica em Carai remontaria a cerca de 300 anos atrás (Frota, 2005, p. 404). Embora não se declarem índios, certamente muitos artesãos reconhecem sua ascendência indígena, sem prejuízo de outras. Dona Maria afirmou-me que *meu avô era índio, baixinho, do pé virado. Quando ele voltava do mato, chamava os meninos todos para tirar carrapato. Sentava e a gente ficava tirando carrapato das costas dele e coçando as costas dele. Era uma pessoa boa, mas às vezes ficava bravo também e descia o bambu em nós tudo*.

---

<sup>46</sup> “Embora Ulisses diga: ‘aprendi a trabalhar o barro, com minha mãe, quando era ainda bem pequeno’, ele passou a dedicar-se à modelagem muitos anos depois, com o incentivo do novo mercado que se abriu, nos anos 70” (Mattos, 2001, p. 112-13). A autora atribui o início do trabalho em barro de Ulisses à abertura do mercado, sem precisar com quem ele teria aprendido. Parece-nos nítido, entretanto, que foi com as mulheres com quem convivia mais de perto na época, sua mulher Maria José e sua irmã Ana Pereira Chaves.

Conquanto o trabalho em cerâmica seja tipicamente feminino, em Santo Antônio e Ribeirão de Capivara, até onde pudemos pesquisar, existem apenas 6 homens que modelam o barro: o marido de uma artesã visitada, mas que não estava em casa no momento da visita; o companheiro de uma artesã visitada, que modela muito poucas peças, embora participe de todas as outras etapas; o artesão que afirma ter iniciado a modelagem em 2008, embora outros artesãos duvidam que modele mesmo, afirmando que nunca viram uma peça; o sobrinho de uma artesã, que parece trabalhar pouco com o artesanato, atualmente; dele se diz que é “meio desanimado”, no entanto peças de sua autoria já foram fotografadas e publicadas (Mascelani, 2008). Outro jovem artesão, de cerca de 18 anos, trabalha com outros materiais além do barro, e apesar de me ter sido dito que modela belas peças de barro, em rápida visita não havia nenhuma pronta, mas outros tipos de artesanato; e finalmente, o artesão que segue a tradição familiar, filho de outro artesão homem, visitado porém bastante alheio ao diálogo (como era seu pai, aliás).

No levantamento preliminar executado para as atividades do projeto (revitalização da associação local), foram identificados, além desses 6 homens, outros artesãos que, no entanto, não trabalham o barro, mas a taquara, a madeira, o couro, e que, portanto, não foram incluídos no roteiro de visitas, mas serão numa oportunidade futura.

Este levantamento mostra que houve uma mudança sutil nos últimos anos. Dalglish afirma ter visitado 9 municípios e alguns povoados, dentre eles, o município de Carai e as comunidades de Santo Antônio e Ribeirão de Capivara: “Nas comunidades visitadas, foram encontrados somente três homens que fabricam cerâmica” (2006, p. 16). O fato de termos encontrado 6 homens trabalhando com a cerâmica, somente em Carai, pode revelar uma mudança recente (as pesquisas de campo de Dalglish foram feitas entre 1997 e 2004). Todos eles são de famílias de artesãs, tendo aprendido com suas irmãs, tias e esposas e a única exceção trata-se do



filho de um artista que foi o primeiro e o único homem a permanecer na arte do barro, Ulisses Pereira Chaves.

Quanto aos casamentos, campo que une parentesco e gênero, tenho poucos dados, que não permitem uma definição de uma possível regra de casamento preferencial, todavia apresento alguns dados que apontam hipóteses. Em primeiro lugar, há poucos solteiros. A primeira regra é casar-se. O casamento, assim, cumpre uma função social muito importante, que é a de juntar forças, dividir o trabalho, aumentar o patrimônio e a renda, e ainda, não permanecer sozinho. Também as separações são raras, e o único caso existente na comunidade é ridicularizado e condenado por todos, de diversas maneiras.

A mulher que se separou do marido, coincidência ou não, é a única pessoa que afirmam não ser parente. E lamenta-se muito: *era um homem tão bom, trabalhador, porque ela foi se separar dele e arrumar esse outro aí, que não consegue fazer nada? Pois se ela mesma disse que precisava de um homem para ajudá-la no trabalho com a criação, então esse aí não prestou. A filha dela seguiu o mesmo caminho, separou do marido, arrumou outro, e agora elas ficam aí com esse barulho [som alto, bebendo cachaça]. Eu não sei o que é isso não, separar do marido, arrumar outro e ainda ficar levando outros homens para dentro de casa, bebendo cachaça.*

Desta mulher, apesar de ter ouvido reiteradas vezes que ela não é parente, não se diz, todavia, que seja má vizinha, pois *quando tinha alguém doente, ela sempre trazia o leite de manhã, nunca negou ajuda, é boa pessoa.* O seu pecado foi ter se separado, ter permitido, ou inspirado, a filha a fazer o mesmo, e promover “festas” com outros homens dentro da própria casa. Reclama-se, também, das brigas que acontecem lá, causadas pela cachaça. A vida dessa família é vigiada de perto, e constitui assunto preferencial nas conversas, com direito a piadas e grande diversão para todos. Assim, a separação é muito mal vista nessa comunidade, e o casamento é a forma mais comum de viver junto. Existe um caso de viúvos que se juntaram: *ele ficou viúvo, depois eu fiquei, então vim morar com ele.* Uma atitude esperada, natural.

Uma mulher relatou-me que, há pelo menos dez anos, sabe de um caso que seu marido mantém com outra mulher, também casada, da comunidade; contou-me vários episódios que comprovam essa situação; até sua filha é contra o pai, por causa disto. Disse-me que sente vergonha, que já pediu-lhe para sair de casa – onde ele pouco permanece -, mas o homem não sai, e ela não tem coragem de tomar uma atitude mais drástica para resolver sua situação. Este exemplo pode indicar que existe uma pressão moral muito forte para que as pessoas permaneçam casadas, uma vez que esta mulher não tem filhos pequenos nem dependência econômica do marido, que aliás *leva tudo para a outra, não compra nada aqui para a nossa casa*, e tem apenas uma filha que vive com ela. Espera pelo casamento da filha, quando irá, provavelmente, mudar-se para onde a filha for e acompanhá-la. É mais comum a mulher seguir o homem, isto é, quando há um casamento, a mulher vai morar na casa do homem, ou próximo à família dele, e não de sua própria família.

Além desse exemplo, soubemos de situações difíceis para as mulheres. Não são poucos os casos de terem sofrido ameaças de morte por parte dos maridos, sempre em estado de embriaguez. Tais ameaças não são apenas verbais, mas exigem que elas corram dos maridos armados, se escondendo no mato, peçam ajuda aos vizinhos, saiam de casa temporariamente. Soube de casos de agressão física, muito comuns, conforme comentário de uma mulher residente em Carai, e também, de outra da zona rural. Segundo ela, *todo mundo já está sabendo da lei Maria da Penha, mas nenhuma tem coragem de denunciar*<sup>47</sup>.

Em duas famílias, soube que os maridos não deixam as mulheres saírem de casa: *ela é minha vizinha [cerca de 15 minutos a pé], mas desde que se casou e veio morar aqui, já faz uns 8 anos, nunca foi me visitar, porque o marido não deixa ela sair*. Na outra família, além de não sair e viver isolada num lugar que não tem vizinhos próximos, o marido também não permite que a mulher utilize nenhum tipo de

---

<sup>47</sup> A lei Maria da Penha foi decretada pelo Congresso Nacional em 2006 visando aumentar o rigor das punições para agressões contra a mulher.

contracepção, tendo um alto número de crianças e sobrecarregando o trabalho doméstico.

Essas situações parecem ser comuns e, aparentemente, não causam estranhamento, sendo talvez por isso que a separação não seja uma possibilidade no horizonte dessas mulheres.

Geralmente quando um casal se junta vão morar próximos à casa da família do marido. Observei tal fato tantas vezes que arrisco dizer que essa é uma possível regra local. É como se a mulher fosse “levada” de casa, quando se casa. Nemzinha relata que *com 59 anos, cidade que eu conheço é Padre Paraíso, Marambainha e Caraf. Já fui em I taipé. Tenho 3 irmãs que moram em BH, Géa, Ana, Eva. Se não fosse ter casado e a família do meu marido morar aqui...* em outra fala comenta que *depois que casei vim aqui para fora*.

Uma senhora, com duas filhas casadas, demonstra naturalidade ao dizer que elas foram morar perto da casa dos parentes do marido. Isso não os isenta de responsabilidades para com os parentes das esposas: *tenho uns genros tão bons, eles que vieram aqui fazer esses adobes todos para minha casa nova. Eles me ajudam muito. Também, levam uma filha da gente, que ajudava em casa.* E se suas filhas fossem homens, e a senhora tivesse uma nora? Pergunto eu: *á tinha que vir ajudar também, em algum serviço de casa!* É nítida a percepção de que o casamento implica diretamente reciprocidade, à maneira mais clássica descrita pela antropologia.

Outro fato recorrente é o casamento de dois irmãos com duas irmãs. Parece mesmo ser desejado, por trazer uma série de facilidades à vida futura, relacionadas, penso eu, especialmente à cooperação entre os homens e entre as mulheres no trabalho e à divisão do patrimônio.

Existem casos de casamentos entre primos de primeiro grau, chamados “primo carnal” na região. Essa expressão está perdendo seu uso, conforme relatos, e também outra, bastante significativa: *na lei dos antigos, era sobrinha, eu tratava de tio, agora*

*diz primo segundo; e também antes falava primo-tio, agora é primo segundo.* O primo segundo, não sendo “carnal”, teria preferência no caso de casamento.

Os casamentos entre tio e sobrinha e entre primos, primeiros e segundos - primo-tio, aliás, parecem ter sido comuns no passado. Esse dado precisaria de maiores pesquisas, mas podemos levantar essa hipótese, reforçada por Gilberto Freyre, quando afirma que “os casamentos consanguíneos foram comuns no Brasil não só por motivos econômicos, fáceis de compreender no regime de economia particular, como sociais, de exclusivismo aristocrático” (1997, p. 275). Apesar de citar exemplos de famílias aristocráticas e motivos econômicos, de manutenção do patrimônio nas mãos das mesmas famílias, sabemos que este recurso é utilizado por famílias aristocráticas ou não, uma vez que a motivação é a mesma, ainda que a escala seja diferente: enquanto uma quer manter um patrimônio constituído por fazendas e por prestígio social, outra quer manter uma única casa ou uma roça, bem como uma possível organização do consumo, da produção e do trabalho que precisa renovar suas alianças para perdurar.

O mesmo pode ser transposto para suas observações de casamentos entre primo e prima, tio e sobrinha: “é verdade que para escandalizar o padre inglês não eram precisos casos extremos de incesto: bastavam os casamentos, tão frequentes no Brasil desde o primeiro século da colonização, de tio com sobrinha; de primo com prima. Casamentos cujo fim era evidentemente impedir a dispersão dos bens e conservar limpeza do sangue de origem nobre ou ilustre”. Tais uniões “não foram uniões consanguíneas: mas de indivíduos que, casando-se, apertavam os laços de solidariedade de família em torno do patriarca. Era esse o fim dos casamentos de tios com sobrinhas” (Freyre, 1997, p. 340).

As investigações que pude empreender a respeito das relações de parentesco incluíram um verdadeiro “inquérito” sobre os antepassados - também chamados “antecipado”, bela palavra para designá-los, a meu ver. Dona Maria, falando os nomes

de seus antepassados, citou um Vieira; eu disse: também sou Vieira; e ela: *vai ver é por isso que nós demos certo, vai ver nós somos parentes.*

Parece leviano dizer que uma comunidade, seja qual for, já não convive com seus parentes mortos. Da mesma forma, seria leviano, ou trivial, afirmar que convive com suas lembranças, das várias maneiras como podem ser lembradas, seja em função das implicações de seus atos, notadamente em relação ao patrimônio da família, ou de relações importantes e determinantes com outras famílias. Seja, ainda, como uma presença ancestral: “de certa forma, pode-se dizer que a morte está presente, sob a forma de memória de vida, naquilo a que chamamos de tradição [...] nos conhecimentos que ninguém mais recorda por que ou como se tornaram rotineiros. Nos saberes que passam de mãe para filha, resultado de uma longa acumulação” (Mascelani, 2008, p. 70). Apresento alguns fragmentos a respeito da relação com a morte – e com os mortos, mais para inspirar e provocar a imaginação antropológica e as relações que pode fazer o leitor, que para analisá-los.

Jacinta, uma das irmãs de Noemisa, tem problemas mentais e vive sob seus cuidados há 36 anos, a maior parte dos quais passados num quarto. Contaram-me que era “normal”, até a idade de cerca de 25 anos<sup>48</sup>. Certa vez, estavam na sala, as duas irmãs, recebendo os namorados, por sua vez, dois irmãos, e Jacinta retirou-se, chorando. A mãe repreendeu-a, então ela relatou que não aguentava mais ser incomodada por vozes que ouvia, e dores de cabeça que sentia. Depois disso, sua situação só piorou, e a mãe levou-a a diversos curandeiros da região, que disseram que as vozes e o tormento que sentia se deviam aos espíritos de suas duas avós, já falecidas. Um desses curadores orientou sua mãe a mudar-se de casa o mais rápido possível, levando tudo o que podia e, caso se esquecesse de algum objeto, que não voltasse para buscá-lo. Outras pessoas confirmam a versão: *dizem que o curandeiro (também referido como pai de santo) disse que ela é louca por causa dos parentes que*

---

<sup>48</sup> Noemisa Batista dos Santos é uma ceramista conhecida nacional e internacionalmente. Mais à frente tratarei mais detidamente dessa personagem.

*já morreram, que eles tomaram ela, e que não é o espírito de uma pessoa só não, são várias, e cada hora é uma diferente*<sup>49</sup>.

Por ocasião do falecimento de um pai de família, que a esta altura já era avô, faleceu poucos dias depois seu filho homem mais velho. Tinha boa saúde, tendo falecido de repente. Os adultos desta casa passaram então cerca de 2 meses só bebendo cachaça. *A gente não importava se tinha almoço ou não, se tinha comida ou não, se as crianças tinham comido; nem sabia se tinham ido à escola, se estavam com fome ou não. Tudo o que a gente fazia era beber até deitar, depois levantava e bebia de novo até deitar, até acabar. A gente não sabia nem se era noite ou se era dia. A esposa do falecido conta que quando eu ia para rua, não bebia, não ficava andando pelas estradas bêbada, mas voltava com o litro na sacola e quando chegava em casa a gente secava ele.*

A situação talvez tenha sido atípica, mas parece “boa para pensar”, pois remete a um costume, em desuso no geral, mas ainda frequente no Vale, o beber o morto, apontando para uma forma de relacionamento entre vivos e mortos, tema tradicional na antropologia.

Outra senhora, que reside num lugar um pouco mais isolado, diz *não gosto de ficar sozinha porque penso nos que já se foram*. Pergunto se ela tem medo, se vê vultos, tal qual outros relatos: *eu não vejo, nem tenho medo, é saudade mesmo*. Essa senhora afirmou que, depois que os filhos se mudaram (para outras cidades), fica sem

---

<sup>49</sup> O recurso aos curandeiros e benzedeadas é muito comum. Sabemos que, antigamente, eram bastante populares. Presenciei um encontro entre uma antiga amiga da família, residente na cidade, e uma senhora da zona rural. A mulher da cidade havia arrumado uma consulta particular com um médico, para tratar de um problema de saúde de sua filha; a consulta estava marcada, mas a senhora disse à mulher que sua filha mandara dizer que desmarcasse a consulta, pois ela estava em tratamento, utilizando uma receita (“garrafada”, um remédio composto de ervas, raízes, etc.) indicada por um curandeiro, e queria terminar o tratamento para ver se ela se curava dessa forma, não necessitando, assim, consultar um médico. Tempos depois, soube, pela mesma senhora, que sua filha se curou com este remédio, sem recorrer ao médico.

companhia e que isso lhe deprime. Demonstrou intensa satisfação com a visita que lhe fizemos, eu e uma amiga sua; mera cortesia?

Para a 3ª geração, há uma percepção de que o tempo em que viveram não será reproduzido como o foi, para eles, o tempo de seus pais. Isso mostra uma percepção das mudanças no modo de viver e se relacionar que, como tentei mostrar mais acima, é mais aguda que em outras épocas.

Encontrei dois casos, na comunidade, de morte por assassinato. Um mais antigo e outro recente, os dois envolvendo parentes. Esses casos geraram algumas mudanças na dinâmica local. O mais recente provocou a mudança de duas famílias para Carai, esvaziando ainda mais a Capivara, onde já havia menos moradores que os outros córregos, Ribeirão de Capivara e Santo Antônio.

O relato deste caso é curioso, e esquivo-me por motivos de confidencialidade de dar a referência dos que me contaram: *os dois eram parentes, compadres e vizinhos. Eram primos, e muito amigos. Um era mais brincalhão. Um dia deram para beber e esse que era o brincalhão pediu 50 reais emprestado ao outro, e quando o outro tirou do bolso o dinheiro e foi emprestar, ele riu e disse que era brincadeira, que não queria, não precisava. Então o que ia emprestar ficou com raiva, e foram bebendo, até que ele resolveu e cortou de faca no pescoço desse que era mais brincalhão, e atingiu a aorta, e depois ainda deu um tiro. Aí ele morreu mesmo. Sobre o falecido, uma parenta diz que era meu irmão mais velho. Perdi pai e mãe, então ficou ele como homem da família. Ele era tão bom pra mim, uma pessoa trabalhadora, ajudava a gente, era uma pessoa tão boa, e deixou terra, vacas, casa para os filhos, além do dinheiro no banco, e eles não tiveram coragem de ir atrás do assassino, os parentes dele chegaram antes, eles demoraram, não tiveram coragem.*

O outro caso de assassinato também envolve dois parentes e cachaça: *ela era muito querida, muito boa artesã, todo mundo chamava ela de madrinha. Ela tinha muitos afilhados mas mesmo quem não era afilhado chamava de madrinha. Ela brigava muito com a mulher de um sobrinho, uma mulher que bebia muita cachaça, e um dia*

*esse sobrinho tomou todas, eles já estavam brigando, foi lá e deu um rasgo nela. Acho que ele nem viu direito o que fez. Depois ele se escondeu no mato e a polícia não pegou. Acho que foi para Padre Paraíso, depois para São Paulo. Em São Paulo ele virou morador de rua, ele e a mulher, tiraram os filhos deles. Depois ele vendeu a terra que tinha aqui e comprou um barraco em São Paulo, o juiz ia devolver os filhos, aí a mãe dele, que é aposentada, foi lá só para o juiz ver, mas morreu quando desceu do ônibus, na rodoviária, do coração. Conclui: fiquei assombrada muito tempo, não com a morta, mas com o assassino, eu via ele passando no quintal (ela era vizinha), via um vulto na janela, tive que mudar de casa. A mãe dele é que continuou morando na casa onde aconteceu, depois que passou um tempo.*

Se existem casos como esses, de assassinatos entre parentes, por outro lado, existe uma vigorosa solidariedade parental e vicinal quando da morte. Vejamos a descrição de uma ocasião de morte: *se morrer alguém, você não precisa fazer nada, não precisa preocupar com nada. Nesse ponto o povo aqui é muito unido. Porque quando morre alguém tem que lavar o morto, vestir o morto, tem que dar comida, cachaça, vinho, café, para os que chegam, mas isso os de casa não precisam preocupar. As mulheres vêm e tomam conta da casa, tomam conta de tudo. Você não precisa levantar nem pra pegar um copo d'água. Nesse ponto o povo é muito unido. E no outro dia, lavam as vasilhas e varrem a casa, deixam tudo limpo e arrumado. Os da casa não precisam preocupar. Também quando adoecer alguém, todo mundo vem ajudar. Também para trabalhar. Nesses pontos, nós aqui é diferente de vocês lá.*

Esse depoimento procurou marcar com todas as letras a diferença entre a comunidade, na qual todos são parentes, de uma comunidade como a nossa, digamos, um bairro urbano, por exemplo, ou mesmo a atitude de uma família em caso de morte de um parente. Podemos pensar numa comparação, que reforça a diferença percebida pelo depoimento. Em duas ocasiões, a pessoa que me acompanhou nas visitas afirmou ser a primeira vez que ela ia à casa do visitado. Nos dois casos, a casa era relativamente próxima (uma, a pouco mais de uma hora de caminhada, a outra, a 40



minutos), e a dona da casa visitada, claro, era parente. Imaginemos nosso contexto urbano: uma família numerosa, onde “todos são parentes”, residem próximos (numa mesma cidade, alguns nos mesmos bairros), porém, como na comunidade rural, não mantêm relações cotidianas de convivência, isto é, não se visitam com frequência. Quando morre ou adocece alguém, a solidariedade não é a mesma. Apenas aqueles parentes com os quais exista uma relação afetiva maior aparecem para ajudar. Alguns não visitam os doentes e vão ao velório ou ao enterro, sem auxiliar nos preparativos; outros, nem ao enterro comparecem. Esta diferença pode ser atribuída, mais uma vez, à dicotomia urbano/rural. Evocamos, porém, estudos que mostram a solidariedade existente entre comunidades de parentes e/ou nativos do Vale em grandes cidades.

Maria Júlia Andrade Vale (1997) estudou o universo do garimpo num distrito de Diamantina, Alto Vale Jequitinhonha, chamado Sopa, que se originou da atividade garimpeira, até poucos anos atrás, sua principal atividade econômica. A partir do fim da década de 1950, muitos sopistas migraram para São Paulo, iniciando uma comunidade em São Bernardo, no bairro Ferrasópolis. Nota a autora que “essa população manteve, neste novo espaço, muitos dos hábitos de sua antiga vida como exemplifica uma moradora de Sopa que, no início da década de 1960, foi a passeio a São Paulo” e que lhe contou: “era como se eu estivesse na Sopa. Logo que as pessoas viram um carro com placa de Diamantina, foi como um bicho que cai no formigueiro e todas as formigas se aproximam. No mesmo instante juntou muita gente e eu fui reconhecendo as pessoas e *virou festa*, com cervejada e churrasco”. Conclui a autora que “tudo indica que, apesar das novas gerações hoje terem outra interação com São Paulo, os moradores da Sopa ainda se sentem em casa, como observa uma moradora que emigrou no início da década de 1990”, que lhe disse “Ferrasópolis é o bairro do Sopista”, acrescentando “ali já estão os filhos que casaram, já tão os netos. É mais ou menos uma comunidade, igual tem aqueles bairros lá, italianada, japonesada, ali na Ferrasópolis é a mineirada, geralmente a turminha daqui, os conhecidos daqui, os parentes, então sai de uma casa vai na outra, chega num barzinho, é todo mundo

conhecido, é mais ou menos uma comunidade. Geralmente, parece que são mais unidos que aqui (na Sopa). Por exemplo, se tem um casamento de um mineiro, você encontra todo mundo, *se tem um batizado, um enterro, qualquer coisa, parece que são mais unidos*. Acho que é porque lá no meio de muita gente estranha, parece que eles se unem mais. Lá na Ferrasópolis pelo menos a gente tá tão em casa quanto aqui" (Vale, 1997, p. 71, grifos meus).

A autora prossegue, citando ainda um bairro de Diamantina, onde a maioria dos moradores é da Sopa; comparando, é como se os moradores de Santo Antônio e de Ribeirão ocupassem um bairro em Carai – que eles chamam de “a rua” - recriando ali uma comunidade própria. De fato, seria interessante elaborar um censo completo dessas comunidades, para descobrir a porcentagem dos parentes vivos emigrados. Seria necessário estabelecer algumas categorias de emigrados: os temporários, em sua maioria jovens ou jovens adultos, do sexo masculino, que estão no corte de cana, notadamente no Estado de São Paulo; aqueles que moram “na rua”, isto é, na sede do município de Carai, e aqueles que se mudaram definitivamente para outros municípios, lá trabalham “fichados”, adquiriram casa própria, casaram-se, etc<sup>50</sup>. Analisariamos ainda a possibilidade de incluir, na categoria dos emigrados que moram “na rua” (em Carai), aqueles que se mudaram para distritos ou municípios próximos, sempre citados como lugares “familiares” – Catuji, Novo Cruzeiro, I taipé, Padre Paraíso, Araçuaí, e até Teófilo Otoni, que é mais distante.

A familiaridade com esses locais se deve, evidentemente, à proximidade, e a relações antigas, principalmente comerciais e da realização de tratamentos de saúde. Quando não havia estradas, apenas “carreiros” (trilhas), e havia a necessidade de buscar produtos e alimentos – a “feira” -, uma pessoa, na maior parte das vezes um homem ou, quando ia uma mulher, acompanhada por um homem, ainda que fosse um menino, acordava de madrugada (às 3 ou 4 horas) e saía, a pé ou a cavalo, para as

---

<sup>50</sup> O termo “fichado” é utilizado para designar as pessoas que trabalham com carteira assinada.

feiras, que na região costumam acontecer aos sábados. Houve um tempo que a feira em Carai não aconteceu, ou foi demasiado fraca para absorver os produtos dessa comunidade, e assim se dirigiam a Catuji (antiga Três Barras), I taipé, Novo Cruzeiro, e até Padre Paraíso, mais distante, *onde o preço era melhor*. Quanto ao deslocamento para tratamentos de saúde, continua acontecendo até hoje, apesar de haver um hospital em Carai, que atende alguns casos, porém, não todos<sup>51</sup>.



Figura 11: carreiro (trilha).

Vale afirma ainda que “o papel das redes de parentesco em Sopa merece ser analisado, considerando o migrante como *um ser presente*. Além de informações, ele traz as inovações. Os mais variados bens de consumo chegam em Sopa através dos

---

<sup>51</sup> A centralidade da feira municipal para a dinâmica econômica dessas cidades, e para a comercialização do artesanato será mais à frente retomada.

migrantes” (1997, p. 75, grifos meus). Podemos dizer que em Santo Antônio e em Ribeirão um processo semelhante ocorre já há alguns anos. O migrante temporário é considerado presente, mesmo quando está ausente, o que pode ser verdadeiro em até 9 meses por ano. E os emigrantes, residentes em São Paulo, em sua maioria, também se fazem presentes, como em Sopa, enviando dinheiro quando é necessário e trazendo novidades e bens de consumo, inclusive a televisão, também citada por Vale. Outra semelhança é a maior presença dos emigrados em festas específicas, especialmente festas de santos padroeiros, o São João, o Natal e as festas dos ausentes<sup>52</sup>. Além disso, em Santo Antônio e em Ribeirão, os parentes migrantes são ansiosamente esperados no final do ano.

Das 21 residências visitadas, 4 tinham planos de aumentar a casa em função dos parentes que vêm no fim do ano, cada vez necessitando de mais espaço, devido ao crescimento da família. Mesmo com uma casa bastante ampla, que difere dos padrões locais, Zé Bento diz que *vou cobrir essa parte toda aqui (ao lado da cozinha), tirar a parede e fazer uma varanda bem grande, que vai ter um lado aberto, por causa do calor, e colocar uma mesa bem grande, porque é na cozinha que o povo gosta de ficar mesmo, então vai ser bom porque vai caber todo mundo, e ainda os amigos que chegarem pra ficar completo*. Maria José acaba de construir o banheiro dentro de casa, pela primeira vez na sua vida; disse que *é mais conforto pros que vêm de São Paulo, com as crianças, ainda mais no final do ano que chove e fica ruim de usar o banheiro lá fora*.

O estudo das redes de parentesco, em Sopa como em Caraí, constitui-se num objeto de pesquisa que merece aprofundamentos. Podemos concluir, mesmo que provisoriamente, que em Caraí as relações familiares são centrais na vida social, de forma mais intensa do que experimentamos no contexto urbano. Encontramos

---

<sup>52</sup> “Festa do medinense ausente” ou “Festa do caraiense ausente” são aquelas realizadas para congregar os emigrados com seus conterrâneos. Comuns e, podemos dizer, já tradicionais, em muitas cidades do Vale do Jequitinhonha e de outras regiões de Minas Gerais, quiçá do Brasil.

exemplos, na literatura e nos depoimentos recolhidos, que nos fazem crer que é verdadeiro, para o Vale do Jequitinhonha, o que anota Nestor García Canclini a respeito de outras populações latino-americanas migrantes. Sobre os michoacanos, do México, dos quais 2,5 milhões residem nos Estados Unidos, e 4 milhões, no México, diz: “uns e outros seguem interconectados não só pelo dinheiro mas também por mensagens afetivas, informações nas duas direções, frustrações e projetos mais ou menos comuns” (2005, p. 21).

## Parte 3

### 1. Uma cultura do Vale/um Vale de cultura

O pano de fundo que habita qualquer reflexão de cunho cultural sobre o Vale do Jequitinhonha é a pergunta: existe uma “cultura do Vale”?

Como se verá adiante, embora em poucos traços, o Vale é tão variado, isto é, múltiplo, que é difícil falar dele. Parece-se um pouco com o Brasil: como defini-lo em poucas palavras, abarcando toda sua diversidade? Diversidade que, aliás, é o conceito da moda, e pode não ser o mais adequado aqui, pois seu uso excessivo e indiscriminado tem provocado seu esvaziamento heurístico, fazendo com que perca o vigor que o tornaria central para nosso tema.

Inúmeros trabalhos sobre o Vale introduzem o leitor em seus meandros, e nenhum deles traz uma caracterização satisfatória, uma identidade unificadora a essa construção que se nomeia como “Vale do Jequitinhonha”. A comparação com o Brasil é pertinente: como descrevê-lo a um leigo? Teríamos que regredir ainda mais a pergunta, avaliando essa necessidade de expor uma identidade, consistente, coerente, factível. De fato, se não necessitamos do Vale enquanto objeto de pesquisa – enquanto *um* objeto, *o* objeto –, porque nos entregaríamos à sempre difícil, mas neste caso, certamente impossível, tarefa de oferecer uma síntese, uma definição?

É possível, em todo caso, arrolar características atribuídas ao Vale, e até bastante frutífero, dada a recorrência de algumas delas, na literatura escrita, e também na literatura oral. A questão é delicada, e as respostas possíveis dependem muito mais, a meu ver, de um posicionamento epistemológico<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Em “Por uma Poética do Sincretismo Tropical”, Perez expõe seu desejo de olhar o Brasil de outra forma. A visão que interpreta o Brasil na articulação das dicotomias moderno/tradicional, centro/periferia, desenvolvido/subdesenvolvido,

De qualquer modo, devo explicitar minha posição, para melhor apreciação do leitor. Em vários momentos do meu percurso em campo e da escritura desta dissertação, me debati com essa questão. Muitos pesquisadores, artistas, poetas, apaixonados pelo Vale defendiam arduamente a “cultura e o povo do Jequitinhonha”. É uma fala corrente - embora, às vezes, de bastidor - entre pesquisadores e profissionais com os quais trabalhei, que “quem trabalha com o Vale é movido pela paixão”. Isso me intrigava, ao mesmo tempo em que me reconhecia aí, exatamente no coração, na paixão, na aparente irracionalidade de enfrentar longas distâncias, viagens cansativas, estradas perigosas, e encontrar tanta alegria em fazer parte disso. Antes de me aprofundar no Vale como pesquisadora - e como profissional, no exercício do serviço público -, o Vale para mim era um lugar de lembranças doces da infância, de tias, de primos, de roças, de comidas, de cheiros: um Vale vivido, vívido. Sônia Mattos fala também do Vale como espaço vivido, e acrescenta que “a delimitação de uma região, definida a partir de referenciais primários de espaço e de tempo, só ganha significado enquanto materialização de limites percebidos à luz de relações sociais, que articulam tanto os elementos que pertencem à cultura local quanto elementos culturais diferentes. Só a partir dessa articulação e pela mediação

---

facultando a cura das mazelas ao crescimento econômico, seria um reducionismo que suprime e cega os olhos ao que a autora chama de poética do sincretismo. A interpretação cai como uma luva para o Vale do Jequitinhonha. Diz que “com seu sistema híbrido de composição, feito de complementaridades e de conflitos, o Brasil é um problema para a lógica cartesiana”, pois “na nossa lógica social, o princípio em vigor não é do tipo ou ... ou, ao contrário, trata-se, todo o tempo, de reunir, de re-ligar. É um princípio de tipo e ... e. O princípio de organização social que prevalece em nossa sociedade, queiramos ou não admiti-lo, é o da plasticidade e do movimento. A marca das relações sociais à brasileira é o afetivo, que, não importa qual seja sua manifestação, é levado a extremos: a sensualidade altamente desenvolvida, o exotismo do gosto, o exagero dos gestos e das falas, a religiosidade carnal, profana, o apelo constante à intimidade e à cumplicidade, etc. Um organismo social de abundância, de sedução, o que, no entanto, não quer dizer igualdade e harmonia idílicas. Uma sociedade toda feita de curvas, de viravoltas em todos os sentidos: jamais linear, jamais igual a si mesma” (Perez, 2001). Disponível em <<http://www.antropologia.com.br/colu/colu6.html>> Acesso em 23/04/2010.

de um jogo de identidades e oposições é que se torna possível traçar os limites de uma região – que muito mais que limites meramente físicos existem enquanto limites sociais” (2001, p. 63).

Pesquisando as hi[e]stórias do Vale, peguei um livro na biblioteca: *Lembranças da Terra*, uma compilação de depoimentos de nativos do Vale. Abri para examiná-lo e decidir se o levaria; estremei ao ler: Mestra Guindô, o mesmo nome da mãe do pai de minha mãe. Corri as páginas e iniciei a leitura; tratava-se dela mesma. Um texto escrito, diferente dos outros depoimentos do livro, que foram contados pelas próprias pessoas, procuradas e fotografadas pelo organizador, Eduardo Ribeiro. O autor principia o livro dizendo que “este não é um livro de casos: é um livro de histórias” (1996, p. 5). Com isso, procura dar valor e legitimidade às falas dos entrevistados, que passam assim a constituir documentos e oferecer reflexões que são consideradas equânimes em relação ao conhecimento científico ou acadêmico.

Mestra Guindô – minha bisavó - escrevera em 1902, de acordo com suas palavras, “para evitar que venham desaparecer são estas anotações escritas nas páginas deste livro de contas de um estabelecimento comercial. A loja que tivemos em Araçuaí”, acrescentando que “os dados aqui escritos por mim foram anotados com muito interesse para que sirvam no futuro para serem do conhecimento de todos (ou quase todos) os descendentes da família ‘da Trindade’ ou Trindade, que acredito ser única no território brasileiro” (apud. Ribeiro, 1996, p. 143, 144, 145)<sup>54</sup>.

Pareceu-me um encontro marcado: encontrava, mais de 100 anos depois, tais escritos, que eram solenemente dirigidos a mim, descendente. Apesar de não ter o sobrenome Trindade, que Mestra Guindô considerava único no país, e apesar de não desconhecer a existência dessas anotações, por motivos diversos não havia tido

---

<sup>54</sup> A proveniência do sobrenome é muito curiosa: uma longa hi[e]stória, que se inicia no século XV, nas cortes italiana e espanhola. I números percalços fazem alguns membros da linhagem desembarcarem na Ilha de Trinidad e Tobago (próxima à Venezuela), possessão espanhola, na época. Por ter sido “a pátria dos nossos ancestrais”, adotaram-lhe o nome.



contato com o texto publicado. O Vale retornava a mim, a região como um espaço vivido pleno de significação. A emoção da história contada por Guindô representa bem a parte do livro que ela abre: “5. Aventuras”. Ela conta: “Era meu avô um lavrador autêntico, destemido e de grande capacidade de trabalho. Meus avós e bisavô em Ilhéus, ouvindo falar nas famosas terras do ‘Sequeiro Grande’, para lá se dirigiram [...] com o propósito de fazerem aberturas naquelas famosas matas” (apud Ribeiro, 1996, p. 154). Em seguida, narra em detalhes a luta, a recuperação e a morte de seu pai, em conflito com uma onça. Sua mãe, então, seguiu para o Calhau, que havia mudado de nome há pouco tempo, passando a chamar-se Araçuaí. À Mestra Guindô foi permitido algo raro em sua época: após casar-se, seu marido assentiu que ela terminasse o curso normal, em Araçuaí, e daí seguisse para Diamantina, tendo formado-se em filosofia e música nesta cidade.

Perfazemos, assim, com Mestra Guindô, o percurso do Rio Jequitinhonha, da foz, no sul da Bahia, até a nascente, na região de Diamantina, percurso – do norte para o sul e do leste para o oeste, ou do litoral para o interior – seguido por vastos segmentos da população brasileira. A maior parte dos netos de Guindô permaneceram no Vale, mas alguns seguiram o movimento mais contemporâneo de buscar a metrópole, dentre eles, minha mãe. Acidentalmente (?), encontrei minha própria hi[e]stória nesta busca pela história do Vale. Tal alpondras e *serendipity*s, ou seja, acaso, surpresa, encontrei referências à minha própria ancestralidade<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Trata-se da “descoberta daquilo que não se está procurando”, e que aponta para a irrupção no trabalho do antropólogo da imprevisibilidade, “acentuando a centralidade dos indícios sensoriais e das conexões estabelecidas entre elementos aparentemente díspares e distantes entre si, tudo isso demandando paciência, sensibilidade e tempo”; “tempo, até, de desaprender teorias e pensamentos automatizados, inclusive os que vêm revestidos de autoridade”. Serendipity - “trata-se (ninguém é obrigado a saber) de palavra cunhada por Horace Walpole (1717-1797) a partir de um conto de fadas persa (os três príncipes de serendip) para se referir à importância do acaso, da surpresa e da descoberta daquilo que não se está procurando” (Velho, 2006, p. 11).

Parece-me, portanto, que mais do que se falar em uma cultura do Vale, o que por si só já seria um brutal reducionismo antropológico, o caminho é de apreender um Vale de cultura.

## **2. Da ocupação**

Já fizemos um reconhecimento mais íntimo do nosso tema e “objeto” de pesquisa, baseado nas observações em campo. Com essas hi[e]stórias, imagens e sensações em mente, passemos agora a algumas considerações sobre Carai e as referências à sua hi[e]stória encontradas na bibliografia consultada, tentando contextualizá-la regionalmente. Após este breve histórico, volto à descrição das atuais configurações sociais para, em seguida, retomar um dos eixos deste trabalho: a reflexão sobre as ações de intervenção.

Considero fundamental introduzir o leitor na hi[e]stória da ocupação do Vale, uma vez que trato, neste trabalho, de uma população autóctone. Embora os inúmeros trabalhos escritos tragam tais introduções, guardam diferenças entre si, porque cada autor faz seu recorte e prioriza o que considera mais importante para si: o que é silenciado, muitas vezes, prevalece como mais significativo. Quero oferecer a oportunidade ao leitor de avaliar meu próprio silêncio.

Antes do mais é preciso dizer de qual Vale falamos: de acordo com Souza “o Vale tem recortes variados, cujas fronteiras se situam nos diversos limites estabelecidos por agências governamentais e não-governamentais, públicas e privadas, institucionalizadas ou não. Não havendo uma delimitação precisa do seu território, o Vale é aquilo que recortam os agentes que lá atuam” (2010, p. 13). Cabe, portanto, registrar a incerteza das várias instâncias governamentais quanto aos limites do território daquela região, o desconhecimento, ou, se preferirmos, a desarticulação das diversas instâncias, bem como a desarticulação com a sociedade civil, em suas várias formas, inclusive pesquisadores e intelectuais que pensaram e estudaram a

região. Só recentemente, alguns esforços em coligir e organizar todo o material produzido têm sido empreendidos. Tal situação lembra a associação feita por Regina Horta Duarte, entre os conceitos de Deleuze *espaço liso/nomadismo* e *espaço estriado/sedentarismo* para interpretar a percepção da sociedade oitocentista da região dos sertões do leste: “a mata, povoada por índios, cortada por um rio enigmático quanto a seu curso exato e sua navegabilidade, apresentava-se como um espaço liso, aberto e indefinido” (2002, p. 19)<sup>56</sup>.

A ideia de um movimento sem partida nem chegada, por sua vez, relembra as palavras de Frei Chico, que, quando descreve a metodologia utilizada na composição do já mencionado *Abecedário da Religiosidade Popular* diz que a forma de enciclopédia ou dicionário, com verbetes que remetem a outros, expressa uma maneira de pensar “do povo”, que ele nomeia como “pensamento redondo”: sem partida nem chegada, sem conclusão possível.

Dentre as possíveis configurações geográficas do Vale, temos a divisão do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Ibge) em mesorregiões e microrregiões, que tem a vantagem de dar uma ideia das divisões – ou indivisões, isto é indeterminações – menores, importante para uma visualização do Vale como um todo<sup>57</sup>. Em 1990, o instituto publica nova divisão microrregional para o Censo de 1991. Em 1992 e 1995, são criados vários novos municípios em todo o Estado, alterando a

---

<sup>56</sup> Para situar o ponto, segue um trecho do texto de Deleuze citado por Duarte: “Enfim, não é em absoluto o mesmo espaço: no caso do xadrez, trata-se de distribuir-se um espaço fechado, portanto, de ir de um ponto a outro, ocupar o máximo de casas com um mínimo de peças. No *go*, trata-se de distribuir-se num espaço aberto, ocupar o espaço, preservar a possibilidade de surgir em qualquer ponto: o movimento já não vai de um ponto a outro, mas torna-se perpétuo, sem alvo nem destino, sem partida nem chegada” (Deleuze, 1997, p. 9).

<sup>57</sup> A Mesorregião é definida de acordo com a organização espacial que confere uma identidade regional, baseada em três dimensões: “o processo social como determinante, o quadro natural como condicionante, e a rede de comunicação e de lugares”. A Microrregião é definida com base na Mesorregião, de acordo com a especificidade da estrutura de produção e da interação regional (IBGE apud Souza, 2010, p. 17).

composição dessas microrregiões geográficas. São as seguintes (incluindo o Vale do Mucuri e Norte de Minas, para algumas microrregiões)<sup>58</sup>:

MICRORREGIÃO DE SALINAS			
Águas Vermelhas	Indaiabira	Rubelita	Taiobeiras
Berizal	Montezuma	Salinas	Vargem G. do Rio Pardo
Curral de Dentro	Ninheira	Santa Cruz de Salinas	
Divisa Alegre	Novorizonte	Santo Antônio do Retiro	
Fruta de Leite	Rio Pardo de Minas	São João do Paraíso	

MICRORREGIÃO DE GRÃO MOGOL		
Botumirim	Grão Mogol	Josenópolis
Cristália	I tacambira	Padre Carvalho

MICRORREGIÃO DE ARAÇUAÍ			
<b>Araçuaí</b>	<b>Coronel Murta</b>	<b>Novo Cruzeiro</b>	<b>Ponto dos Volantes</b>
<b>Carai</b>	<b>Itinga</b>	<b>Padre Paraíso</b>	<b>Virgem da Lapa</b>

MICRORREGIÃO DE PEDRA AZUL		
Cachoeira de Pajeú	I taobim	Pedra Azul
Comercinho	Medina	

MICRORREGIÃO DE ALMENARA			
Almenara	Jacinto	Mata Verde	Rubim
Bandeira	Jequitinhonha	Monte Formoso	Salto da Divisa
Divisópolis	Joáima	Palmópolis	Santa Maria do Salto
Felisburgo	Jordânia	Rio do Prado	Santo Antônio do Jacinto

MICRORREGIÃO DE DIAMANTINA			
Couto de Magalhães de Minas	Diamantina	Gouveia	São Gonçalo do Rio Preto

<sup>58</sup> Fonte: Souza, J. V. A. "Introdução". *Vale do Jequitinhonha: Formação Histórica, Populações e Movimentos*. Belo Horizonte: Proex/Ufmg, 2010.

Datas	Felício dos Santos	Presidente Kubitschek	Senador Modestino Gonçalves
-------	--------------------	-----------------------	-----------------------------

MICRORREGIÃO DE CAPELINHA			
Angelândia	Carbonita	Jenipapo de Minas	Turmalina
Aricanduva	Chapada do Norte	José Gonçalves de Minas	Veredinha
Berilo	Francisco Badaró	Leme do Prado	
Capelinha	I tamarandiba	Minas Novas	

MICRORREGIÃO DE TEÓFILO OTONI			
Ataléia	I taipé	Ouro Verde de Minas	Teófilo Otoni
Catuji	Ladainha	Pavão	
Franciscópolis	Malacacheta	Poté	
Frei Gaspar	Novo Oriente de Minas	Setubinha	

MICRORREGIÃO DE NANUQUE			
Águas Formosas	Crisólita	Nanuque	Umburatiba
Bertópolis	Fronteira dos Vales	Santa Helena de Minas	
Carlos Chagas	Machacalis	Serra dos Aimorés	

O Vale do Jequitinhonha passou por duas colonizações diferentes: a do Alto Jequitinhonha, região mineradora, e do Médio e Baixo, região de mata fechada que foi tardiamente ocupada.

Luís Carlos Mendes Santiago (2010, p.72) fala de uma dupla proibição que incidia sobre o Vale: nos chamados “sertões do leste”, que se estendiam do Caminho Novo até a comarca de Ilhéus, o governo português vetou o trânsito e o estabelecimento de colonos<sup>59</sup>. O objetivo era coibir o contrabando que provinha das

---

<sup>59</sup> “Os caminhos para as Minas, importantes elos de conexão com a rede urbana em formação, inicialmente trilhados pelas bandeiras e posteriormente muito utilizadas quando da mineração, resumiam-se a três: o de São Paulo (caminho velho); o do Rio de Janeiro (caminho novo); e o da Bahia, também antigo e que apresentava duas variantes, uma pelo Vale do São Francisco e outra, pelo rio Gavião em direção ao atual

minas do ouro e, mais tarde, dos diamantes da região de Diamantina, onde o trânsito de pessoas era controlado e onde vigorava o notório Livro da Capa Verde (Regimento Diamantino)<sup>60</sup>.

A ocupação do Alto Vale do Jequitinhonha tem início com a descoberta das minas de ouro na região de Minas Novas, no primeiro quartel do século XVIII – ou seja, na mesma época em que a produção aurífera de Vila Rica (hoje Ouro Preto) estava no auge (por volta de 1720). Também a descoberta dos diamantes, na região de Diamantina, data do mesmo período<sup>61</sup>.

Segundo João Valdir Alves de Souza, “esse termo de Minas Novas, que correspondia ao que é hoje denominado município, e cujo centro urbano de maior expressão, durante todo o século XVIII e início do XIX, foi a ‘Vila de Nossa Senhora do Bom Sucesso das Minas Novas do Araçuaí’ ou ‘Vila de Nossa Senhora do Bom Sucesso das Minas do Fanado’, instalada a 02 de outubro de 1730, ocupava enormes extensões de terra. A área dos atuais 141 municípios que se desmembraram dele soma 139.947 km<sup>2</sup>, ou seja, um quarto da superfície do estado de Minas Gerais” (2010, p. 25-26).

Assim, de acordo com o autor, “pelo menos cem anos separam a colonização das terras do alto Jequitinhonha (Serro, Diamantina, Itacambira, Minas Novas) e as do médio-baixo Jequitinhonha (que tinha Araçuaí como ponto de ligação, pelo rio, entre todo o norte de Minas e o litoral baiano)” (Souza, 2010, p. 28). Passemos, pois à colonização do médio-baixo, região onde se localiza o município de Caraiá, ao qual intento conduzir em passeio o leitor.

---

município de Rio Pardo” (André Velloso & Ralfo Matos. “A rede de cidades do vale do Jequitinhonha nos séculos XVIII e XIX” *Geonomos*, 6 (2), p. 73-87. Disponível em: <[http://www.igc.ufmg.br/geonomos/PDFs/6\\_2\\_73\\_87\\_Velloso.pdf](http://www.igc.ufmg.br/geonomos/PDFs/6_2_73_87_Velloso.pdf)>. Acesso em: 19/05/2010).

<sup>60</sup> Sobre a região dos diamantes, confira: Furtado, 1996.

<sup>61</sup> Essas regiões se localizam ao longo da Serra do Espinhaço.

Ribeiro conta que há 200 anos atrás, a população do Vale do Rio Araçuaí teve que começar a ocupar a mata pois “nela havia terra nova, farta, fértil, sem dono, e as lavouras produziam muito alimento com um gasto mínimo de serviço. Os colonos também acreditavam que lá havia uma imensidão de riquezas ocultas: situavam na divisa de Minas Gerais e Bahia uma dita Serra das Esmeraldas, onde as pedrarias afloravam do chão em abundância; falavam de fabulosos tesouros nas Americanas, que os índios chamavam Marambaia, e hoje é I taipé, Caraí e Novo Cruzeiro” (1996, p. 18).

Importante registrar, desde já, que Caraí localiza-se no divisor de águas dos Vales do Jequitinhonha e do Mucuri, sendo incluído ora num, ora noutro vale, a depender do critério adotado, por exemplo, por diferentes programas do governo federal ou estadual, não havendo consenso a esse respeito. Encontramos, portanto, importantes elementos para a hi[e]stória local na literatura referente a um ou outro vale.

Conforme dito acima, “o vale do Jequitinhonha, na área em que atravessa a Mata Atlântica, era assim objeto de uma dupla proibição. Com isso fica fácil entender porque apenas em 1804, com a expedição dirigida pelo capitão-mor João da Silva Santos, de Porto Seguro, soube-se que o rio Jequitinhonha, que nasce nas vizinhanças do Arraial do Tijuco, hoje Diamantina, era o mesmo rio Grande de Belmonte” (Santiago, 2010. p. 72)<sup>62</sup>.

A historiadora Regina Horta Duarte (2002) conta que muitos haviam tentado adentrar a região do Mucuri (que faz parte dos “sertões do leste” aludidos acima). Algumas décadas depois, “entre 1890 e 1920, a população da área remanescente do município de Araçuaí aumentou em mais de seis vezes o número de habitantes” (Souza, 2010, p.60).

---

<sup>62</sup> Importante registrar que o Rio Jequitinhonha nasce no atual município do Serro, e não em Diamantina. Seu curso, cuja foz se encontra no município de Belmonte, extremo sul da Bahia, era desconhecido até o princípio do século XIX, e suas matas, habitadas pelas populações autóctones.

O século XIX foi marcado por conflitos entre os índios autóctones e os que vinham de fora, conflitos que já aconteciam desde fins do século XVII<sup>63</sup>. Duarte diz que “desde fins do século XVIII, sucederam-se várias aventuras frustradas: enquanto muitos perderam-se pelas matas, outros foram vítimas do consumo de plantas venenosas, e a maior parte voltou aterrorizada, após sofrer ataque dos índios botocudos, cuja fama era a de apreciadores ferozes da carne humana”. A situação era tal que em 1829, quando “Francisco Teixeira Guedes, habitante de Minas Novas, convocou ajudantes e *línguas* (índios já em contato com os brancos que os ajudavam nos caminhos das matas e na aproximação com os seus habitantes): poucos se apresentaram<sup>64</sup>. Ao fim, partiram vinte e nove homens livres, dezoito escravos e cinquenta animais, no começo do mês de julho, época do estio. Caminharam por muito tempo, observaram a excelência da terra para o cultivo, a possibilidade do estabelecimento de muitas fazendas e a abundância de frutas. Entretanto, em outubro, voltaram em vertiginosa fuga, após um ataque dos índios, com a perda da vida de alguns homens e de animais” (Duarte, 2002, p. 15-16).

Os manuscritos deixados por Teófilo Otoni sobre a ocupação e os selvagens do Mucuri, reunidos por Duarte, referem-se ao período entre 1847 e 1861, quando distribuía-se aos índios roupas de pessoas contaminadas com sarampo e outras doenças fatais, e “era prática comum a destruição de aldeias, não apenas no Mucuri, mas nos vales dos rios Doce e Jequitinhonha<sup>65</sup>. Segundo a expressão corrente dos

---

<sup>63</sup> Dona Maria, de Caraí, conta que seu avô “era índio e veio do Salto” – Salto da Divisa, município localizado na divisa de Minas com Bahia. Nascida em 1936, podemos supor que seu avô tenha nascido nas últimas décadas do século XIX, e migrado para a região de Araçuaí.

<sup>64</sup> Caraí fica a leste de Minas Novas, quase na mesma latitude.

<sup>65</sup> “Teófilo Otoni foi um dos maiores vultos da política brasileira durante o regime imperial. Liberal combativo, de inclinação republicana, viveu um longo período de ostracismo com a derrota da revolução Liberal de 1842. Foi então que se revelou uma outra face de sua dinâmica personalidade: a do empreendedor preocupado com o desenvolvimento do país. Sua iniciativa mais importante foi a da colonização do Vale do Rio Mucuri, área do nordeste de Minas Gerais habitada por índios que os brancos



conquistadores, *matavam-se aldeias* numa estratégia de emboscada, assaltando-se de madrugada, tomando rapidamente as armas dos índios adormecidos e procedendo-se à execução dos homens e escravização das mulheres e crianças” (Duarte, 2002, p. 32-33).

Rosa, artesã nascida em Santo Antônio, Caraí, conta sua hi[e]stória da ocupação:

*Minha bisavó tinha dois filhos, Adão e Eva, e enviuvou; casou com outro homem, aí que teve o Serafim, que é meu avô. Ele era de Salto da Divisa, lados da Bahia. Trocava o barro [do barreiro que fica nas terras que foram dele, até hoje, o principal barreiro de Santo Antônio] por dia de serviço. Trabalhou em muitas fazendas, em Palmital, Araçuaí, trabalhou um ano para pagar o funeral da mãe dele. Depois, comprou essas terras em Santo Antônio. Plantava alho, cana, vendia rapadura, tudo em Padre Paraíso, porque o preço era melhor. Não era homem de por os outros para trabalhar. Quando minha avó morreu, ele ainda durou uns 13 anos; quando a mulher morre o homem morre logo também, mas ele durou mais um pouco. As terras de Ana de Eurico eram de Teófilo. Ana é prima de minha mãe. Ulisses é primo da minha avó, Maria é prima de Maria Mendes, mãe de Rosa. Quando você vier de novo, vai conhecer mais, e eu também vou me lembrar de outras coisas<sup>66</sup>.*

Alguns desses baianos pioneiros na ocupação das terras da zona rural do atual município de Caraí podem ter se originado do movimento descrito por Souza: “Expulsos de uma paisagem tórrida, de um lado, e atraídos por outra exuberante, de

---

chamavam de botocudos. A Companhia do Mucuri planejou um sistema de aproveitamento agrícola do vale que recorria à imigração de colonos europeus” (Dulci apud Duarte, 2002, orelha do livro).

<sup>66</sup> Ouvi de uma mulher que teve 10 filhos, dos quais só dois sobreviveram, que no nordeste - onde é grande a taxa de mortalidade infantil - para que os filhos vinguem, dá-se-lhes os nomes de Adão e Eva. Quanto à última frase de Rosa, é interessante notar que ela nos informa sobre dois aspectos fundamentais da pesquisa: a importância de se estabelecer vínculos para ter acesso a informações da vida íntima, e o processo de formação da memória, irregular e fragmentado.

outro, famílias inteiras do norte de Minas e Vale do Jequitinhonha alimentaram um movimento migratório rumo ao Mucuri que durou quase um século. Iniciado em meados do século XIX, foi intenso ao final desse século e ainda se tem notícias desse movimento em meados do século XX, quando se mudam novamente as rotas migratórias, a partir de então, para o interior paulista, o norte do Paraná, o Centro-Oeste do país e o sertão noroeste de Minas. Fustigados pelas secas sucessivas e prolongadas dos sertões do norte, os migrantes deslocavam-se daí para os sertões do leste, onde foram domar as matas, os índios e as febres. Por uma via, atravessavam os atuais municípios de Águas Vermelhas, Pedra Azul, Jequitinhonha, Almenara e atingiam a margem direita do Jequitinhonha em Rubim, Joáima e Águas Formosas. Por outra via, passavam por Salinas, Grão Mogol, Araçuaí, Minas Novas e iam ocupando a região de Capelinha, Novo Cruzeiro, Água Boa e arredores de Teófilo Otoni" (2010, p. 52). A última via descrita passa também pelo município de Carai.

Leopoldo Pereira, autor do livro *O Município de Araçuaí*, publicado pela primeira vez em 1911, "descreve o nascimento, a consolidação, o apogeu e a decadência" de Araçuaí. Testemunhou muitos desses bandos de migrantes: "Desde anos uma grande corrente migratória, vinda do sertão da Bahia e de diversos municípios do Norte de Minas, tem passado faminta por esta cidade em demanda das matas do Mucuri e Suaçuí. Este êxodo doloroso de exilados da fome parece aumentar cada ano. Neste município povoou-se em pouco tempo um distrito com imigração baiana" (apud Souza 2010, p. 53). Mais adiante, adiciona: "Do sertão da Bahia, onde são ainda menores os recursos, partem levas e levas de emigrantes, que vêm procurar as matas de Teófilo Otoni e do Peçanha, o que complica mais a situação dos habitantes do Município de Araçuaí, que elas atravessam, extenuadas pelo cansaço e pela inanição. Morre gente pelas estradas, o sol é de fogo, e a terra abrasada queima os pés descalços dos emigrantes" (apud Souza 2010, p. 53).

### 3. De Carai

Carai fazia parte do município de Araçuaí. A criação do distrito data de 1911 e a emancipação político-administrativa, de 1948.

A tabela abaixo mostra o crescimento populacional do município de Carai:

ANO	1920	1940	1950	1970	1980	1991	2000	2009 <sup>67</sup>
Número de habitantes	9.746	9.003	15.202	19.006	17.339	21.778	20.958	22.392

Fonte: IBGE

Santiago afirma, apoiado em Otoni, que “a hoje cidade de Carai (originalmente povoado de São José dos Coimbras) foi fundada por Crahy, índio renegado, que assentara praça na Sétima Divisão” (2010, p. 76-77). No entanto, a referência dada por Santiago, a saber, *Notícia sobre os selvagens do Mucuri* não deixa claro, ao contrário do que afirma o autor, que Carai tenha sido fundada por Crahy, o indígena renegado.

Otoni escreve: “Os chefes açulavam a multidão. Estes bem sabiam o que faziam. Queriam descartar-se dos selvagens, porque lhes comiam nas fazendas algumas cabeças de gado. Assim preparada a expedição marchou para a – *capivara* – como quem ia a uma caçada de antas ou de porcos do mato. Os índios Cró e Crahy, soldados das divisões, eram os guias e diretores. Tomaram de noite todas as avenidas da aldeia; assaltaram-na de madrugada. As forças eram incomensuravelmente desiguais; a resistência impossível. A aldeia foi um açougue, não um lugar de combate. O desespero fez com que os selvagens disparassem algumas flechas mas não morreu

---

<sup>67</sup> População estimada. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em: 20/05/2010.

um só dos assaltantes. Nos da aldeia fez-se mão baixa em velhos, mulheres e meninos, sendo reservado destes os que serviam para o tráfico, e alguns dos adultos para carregarem as bagagens e a matalotagem dos assassinos. E em caminho apenas se podia dispensar uma destas bestas de carga, metia-se-lhe uma bala na testa. Crahy para justificar sua fidelidade à bandeira, e o princípio de que o renegado é o pior dos inimigos, assassinou ao entrar na aldeia, por suas próprias mãos, sua sogra - a mãe de sua mulher! Cró e Crahy deram baixa há muitos anos, e vivem para as partes de São Miguel na maior obscuridade" (2002, p. 46-47)<sup>68</sup>.

De acordo com Santiago, bem como todas as referências encontradas, Caraí chamava-se São José dos Coimbras, e não São Miguel, que, no próprio artigo citado de Santiago, corresponde à atual cidade de Jequitinhonha, que se chamava São Miguel da Sétima Divisão. Os índios Cró e Crahy, portanto, após dar baixa, devem ter ido residir na atual Jequitinhonha, e não na atual Caraí. Teófilo Otoni foi publicado em 1859, enquanto consta que o "primeiro a visitar a mata", Padre Agostinho Francisco Paraíso, teria chegado em 1875.

Disponível no site do Ibge, o texto a seguir dá um breve histórico do município. Parece ser o documento mais conhecido e difundido que ofereça uma síntese confiável: "Entre os elementos coligidos sobre a origem do município, figura como mais antiga a referência a uma expedição que, em princípios do século XIX, teria vindo de Minas Novas com destino ao litoral baiano, passando por Marambaia, a ela se atribuindo o primeiro desbravamento do território, isto, porém, na parte então considerada como pertencente ao rio Mucuri. Na parte do município, pertencente ao Araçuaí, teria sido o Padre Agostinho Francisco Paraíso o primeiro a visitar a mata em 1875, como pregador empenhado na catequese dos índios ali existentes, o que conseguiu em sua quase totalidade, levando deles grande parte para a sua fazenda de cacau, às margens do Marambaia, afluentes do Mucuri. Segundo Frei Samuel, O.f.m.,

---

<sup>68</sup> O texto foi publicado na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* em 1859 e republicado por Duarte em 2002.

os índios botocudos dominavam com efeito grande parte da região; e uma parte deles, acossada pelas forças do governo, conseguiu escapar e localizar-se no território, mais ou menos em 1866. Acrescentam, porém, os informes coligidos que esses índios já eram em grande parte mestiços, circunstância que teria tornado mais fácil a sua catequese pelo Padre Paraíso. Em 1894, Joaquim Coimbra e Vicente Coimbra, vindos de Grão-Mogol à procura de pedras preciosas, resolveram ficar na região, já a essa época livre de índios, dedicando-se à agricultura. Iniciada por eles a construção de uma capela em honra a São José, foi surgindo o povoado, onde no princípio do século atual e segundo o mesmo Frei Samuel, O.f.m., não havia ainda 50 famílias. O seu desenvolvimento deveu-se principalmente ao aparecimento de lavras de pedras preciosas, às grandes possibilidades para a agricultura e também às frequentes visitas de Padres vindos de Araçuaí, na pregação de missões aos habitantes que se foram fixando no lugar. A primeira denominação do povoado foi São José do Lagedo, em homenagem ao orago da capela e referência ao local em que fora edificada, mas os moradores e vizinhos também a ele se referiam com o nome de São José dos Coimbras, aludindo assim aos dois irmãos que ergueram a primitiva capela” (Enciclopédia dos Municípios Brasileiros – Volume XXIV, 1958).

Carai é um município localizado na microrregião de Araçuaí, da qual fazem parte 8 municípios: Araçuaí, Carai, Coronel Murta, Itinga, Novo Cruzeiro, Padre Paraíso, Ponto dos Volantes e Virgem da Lapa.



Figura 12: Microrregião de Araçuaí <sup>69</sup>

Os distritos de Santo Antônio, de Ribeirão de Capivara e de Capivara são nomeados de acordo com os córregos que ali passam. Essa característica lhes dá, algumas vezes, o nome não de “comunidade”, mas de “córrego”, assim, são Córrego Santo Antônio, Ribeirão de Capivara e Capivara. Santo Antônio é dividido em 1, 2 e 3, também chamados, respectivamente, Santo Antônio de Eurico, Igreja e Santo Antônio de Vando. Essa divisão serve para orientar, principalmente, os que vêm de fora, pois para os moradores as referências das casas uns dos outros são suficientes.

Os moradores da zona rural e da sede de Carai referem-se ao lugar pelos nomes próprios (Santo Antônio, Ribeirão, Capivara), como “a roça” e também como “a comunidade”, sendo este último uso menos comum, e mais relacionado às práticas da igreja católica – os cultos, liderados por uma “dirigente”. O termo “comunidade”, conforme o uso que dele se faz, parece ter um suplemento de senso, indo além da

---

<sup>69</sup> Disponível em:  
 <<http://www.novocruzeiro.com/arquivos/novocruzeiro/regiao.html>>. Acesso em  
 15/06/2010.

referência espacial, marcando a configuração de um grupo de “irmãos”, no sentido cristão da palavra. De fato, o termo é mais usado quando se refere à religião católica; mais comum é dizer “a roça”. Esse uso provavelmente está ligado ao movimento de criação das comunidades eclesiais de base, que no Vale do Jequitinhonha, eram em maior número na zona rural, em lugares onde não há padres nem igrejas. Souza faz uma discussão a esse respeito e dele tomamos emprestado o depoimento de um bispo diocesano, colhido em Araçuaí, em 1993: “As comunidades eclesiais de base, as Cebbs, foram nascendo e crescendo quando esta palavra não era usada no linguajar social, ou sociológico, ou político, ou administrativo” (2005, p. 145-46). O bispo diz, ainda, que as atividades do governo que vieram depois – a implantação de programas e projetos –, encontraram essa organização “pronta”, adotaram o nome e pediram emprestados os locais para reuniões. Vale aqui re-lembrar que a primeira reunião realizada pelo nosso projeto, na zona rural de Caraí, aconteceu no salão da igreja, lugar sugerido pelos moradores. O senso cristão da palavra permanece, como mostra a assistente social da diocese de Araçuaí entrevistada por Souza:

“A ideia de comunidade, aqui na região, é realmente recente (anos [19]70 e [19]80). E começou praticamente com essa nova fase de renovação da Igreja no Brasil, de modo geral na América Latina. Agora, também tem uma compreensão diferente por parte dos órgãos governamentais, porque *a gente entende uma comunidade na sua totalidade, no plano transcendental também. Já as entidades governamentais tomam apenas o lado social*” (2005, p. 148, grifos meus).

O acesso a Caraí se faz a partir da rodovia Rio-Bahia, na altura de Catuji (antiga Três Barras). Dali até a sede de Caraí, são 26,3 quilômetros de estrada, recentemente asfaltada. De Caraí até Santo Antônio, há três estradas de terra, numa distância aproximada de 30 quilômetros. Perguntei qual a razão da existência de três estradas, me responderam que *foram abrindo essas rodagens, uma passava na casa de um, outra na casa de outro, aí ficou assim*. Razões afetivas que a razão cartesiana desconhece. Uma dessas estradas passa pelo famoso “Pau das Moças”, uma grande

árvore localizada num ponto estratégico, onde as moças esperavam por carona ou pelo transporte, ficando, por isso, conhecido por este nome. Hoje o ônibus da escola passa diariamente por ali, e a maior dificuldade de acesso parece ser no tempo das chuvas, quando às vezes *o ônibus não desce*. Entretanto, não existe mais a dificuldade de acesso que havia antigamente, da qual eu tanto ouvira falar, inclusive, dos próprios moradores de Carai, quando da primeira vez que lá estive, com a equipe do projeto, e nos aconselharam a não seguir viagem até a zona rural, devido às condições das estradas.

Existem outras estradas para se chegar à sede do município ou à zona rural que pesquisei. As referências etnográficas principais que tomo neste trabalho, descrevem o acesso a tais localidades de forma muito mais difícil, passando por outras estradas de terra, fazendo um trajeto um pouco mais longo<sup>70</sup>. Este fato concorre para nossa percepção das mudanças que ocorreram lá, desde que foram registradas e publicadas tais informações a respeito do lugar e das pessoas que ali vivem. Dalglish escreve que “os compradores têm de enfrentar 30 quilômetros de estrada de terra da cidade de Carai até o município (sic) de Santo Antônio (50 minutos em média), estacionar o carro às margens do córrego e fazer o resto do trajeto até a casa de Noemisa em Ribeirão do Capivara – 40 minutos subindo e descendo montanhas de pedras – a pé. A distância e as dificuldades no transporte das peças acabam por afugentar o turista e os possíveis compradores” (2006, p. 136)<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> São referências etnográficas, não em senso estrito, como uma etnografia clássica, panorâmica, que descreve a organização social, econômica, as relações de poder e outros aspectos, abarcando grande parte dos aspectos do modo de vida de uma população. No entanto, são estes os trabalhos que trazem *alguma etnografia*, e, além disso, são recentes e oferecem um bom material, que se presta, inclusive, a comparações frutíferas com o material que coletei em campo. Ver Mattos (2001), Dalglish (2003) e Mascelani (2008).

<sup>71</sup> Apesar da publicação datar de 2006, a visita de Dalglish a Noemisa foi feita em 1997 (2006, p. 210), portanto, há cerca de 13 anos atrás.



Hoje, a estrada de Caraí até as proximidades da casa de Noemisa é de terra, mas, ao menos fora do tempo das chuvas, quando a estrada pode ficar ruim, qualquer veículo vence o percurso todo em cerca de 40 minutos, e pode-se estacionar o carro a 100 metros de sua casa. Se o veículo tiver tração nas 4 rodas, chega-se na porta da casa dessa artesã, pois o obstáculo final é um morro com muito cascalho e pó fino, que desaconselha que se desça ali num automóvel comum.

Também Mattos visitou Noemisa em 1997, e descreve outro acesso a Caraí, por Marambainha, e não por Catuji. Em seu livro, publicou fotos da estrada, mostrando uma cobra verde que passava no momento e uma mulher abrindo uma porteira torta em meio a um chão enlameado. Ela escreve que “Santo Antônio é um lugar muito isolado e de acesso muito difícil, principalmente em época de chuva. Por lá, conforme informou D. Ana do Eurico: ‘Passa um ônibus que vai pegá as pessoa no Ribeirão do Capivara e levando pra Caraí. Passa na terça, na sexta e no sábado. Passa de manhã e volta de tarde. A passagem é dois real.’ Em Santo Antônio, todos os habitantes são parentes. As casas são muito pobres, talvez sejam as casas mais pobres de todos os lugares pelos quais passei no Vale. A maioria delas é de enchimento e chão batido. Lá não tem luz elétrica, nem água encanada. Moram nessa localidade cerca de 15 ceramistas, destas quatorze são mulheres. Como nem sempre conseguem vender as peças que produzem, esses ceramistas costumam trocá-las, com os próprios moradores do local, por dias de serviço que são empregados para roçar pastos, capinar roças ou buscar lenha para a queima das peças. O valor do dia de serviço é R\$ 3,00. Essas peças costumam ser trocadas, muitas vezes, por víveres alimentícios, com comerciantes de Caraí que os revendem” (2001, p. 112).

Como foi dito, hoje, o ônibus da escola passa diariamente, levando os alunos da zona rural para Caraí, e dando carona a quem precisa ir até a cidade. No sábado, que é dia de feira, passa bem cedo e retorna às 12h30min, mas para tanto que pode deixar

os últimos passageiros em casa somente às 17h00. A passagem aumentou; hoje, custa R\$ 4,00<sup>72</sup>.

Planejei minhas viagens de forma a chegar à zona rural pegando esse ônibus que retorna da feira, ao invés de pedir ou aceitar o auxílio da prefeitura, que me conduziria de carro até lá. Assim, pude constatar que o movimento da feira continua, como outrora, fundamental para a vida comercial do município. Aliás, o papel das feiras na economia de municípios do Vale já foi estudado por diversos autores, como, por exemplo, Eduardo Ribeiro, para quem “as feiras, espaços de comercialização organizados pelas prefeituras municipais e restritos à participação de agricultores familiares, como vendedores, são notáveis oportunidades de elevar a renda rural, abastecer as cidades e dinamizar a economia urbana”, chegando a atingir “em média 25% das famílias rurais, 25% das famílias urbanas, e geram para seus participantes rendas médias superiores às bolsas, aposentadorias e pensões” (apud Soares, 2009, p. 73).

Não são todos os moradores da zona rural que vão todos os sábados à feira, mas sem dúvida ela constitui o principal local de comercialização dos produtos. O sábado é o dia mais movimentado comercialmente, em Caraí; não é somente a feira, que acontece no mercado. Todo o comércio abre cedo, vendedores ambulantes vindos de outros lugares comparecem com seus carros e seus caminhões de som, anunciando as mercadorias; também anunciam-se festas e eventos; ouve-se, ainda, o alto falante da igreja católica, que celebra a missa, e a rua fica cheia de gente.

Lembremos que o alto falante da igreja, situado estrategicamente na torre mais alta de uma construção comumente localizada em um ponto alto ou central, foi,

---

<sup>72</sup> A carona durante os dias de semana é controversa. Parece já ter havido vários arranjos diferentes e várias discussões a respeito; as regras diferem da prática. Uma das regras que já vigiu, diz que só não pagam passagem os pais de alunos, se forem para alguma atividade relacionada à escola. No entanto, várias situações diferentes ocorrem, e tudo depende de negociação e das circunstâncias. Evidentemente, para um momento de emergência, por exemplo, um problema de saúde, a negociação nem ocorre, por um acordo tácito.

em geral, o primeiro meio tecnológico de comunicação (amplificação e difusão) nas cidades do interior, antes do carro de som e de outros amplificadores. Márcio Simeone Henriques observa que “trocou-se o sino da igreja pelo alto-falante; depois, o alto-falante desceu da torre, para os carros de som, circulando pela cidade, ganhando mobilidade. Em pesquisas realizadas no Vale, em muitas cidades, o que mais mobiliza é o carro de som” (curso de Mobilização Social, 2009). Atente-se, ainda, para a importância do que se ouve – do que se é obrigado a ouvir. O jovem padre de Carai encomendou um som potente, de alto valor, causando divergências na comunidade católica devido ao alto gasto que representou para a paróquia. Para ele, o som era central em seu trabalho, talvez devido à pressão exercida pelas igrejas evangélicas, que arrebanham jovens fiéis com sua aparelhagem de áudio, executando pregações ou músicas sempre em alto volume, e dispondo de instrumentos que disponibilizam à comunidade.

O ônibus que conduz à feira sai de Santo Antônio para Carai e retorna, passando por um caminho mais longo, para atender um maior número de pessoas. Fica estacionado num espaço que há no meio da rua, em Carai, que é um lajedo; a topografia da cidade, montanhosa, tem alguns locais assim, e muitas casas foram construídas em cima das pedras, sem a necessidade de fundação.<sup>73</sup> Esse local fica em frente à Mercearia Alves, chamada “Aélcio”, por muitos, que é o nome de seu dono, muito querido por todos. Telina, artesã que, como a maioria, há alguns anos atrás tinha que andar muito para vender as peças, conta: *A época que eu saía pra Catuji, I taipé, era porque em Carai ainda não tinha feira. Carai tem 50 anos; a Mercearia Alves foi a primeira que teve, nem era do Aélcio.*

A porta da mercearia fica sempre cheia, as pessoas sentadas, esperando, descansando, conversando. Muitos esperam por um telefonema, pois Aélcio cede o telefone do estabelecimento para que possam receber ligações dos parentes que

---

<sup>73</sup> Lembremos, conforme dito acima, que o primeiro nome da cidade foi São José do Lajedo.

moram fora – principalmente, em São Paulo, inclusive os migrantes temporários. O sábado é um dia de receber as notícias não só da cidade, mas também de fora, do mundo todo. As pessoas, principalmente as mulheres, aguardam a saída do ônibus desde cedo, guardando seus lugares com pertences, para não viajarem de pé. O ônibus é bastante velho, sem algumas janelas, e a estrada de terra tem muita poeira, então o veículo fica bastante sujo (de poeira), e a viagem de volta corre em meio à poeira, ao calor, o veículo cheio, com algumas pessoas bêbadas alegrando, na maioria das vezes, a viagem<sup>74</sup>.

O ônibus da feira permite fazer outras transações, fora da feira, porque possibilita o transporte de coisas grandes: material de construção, pneus, bicicletas, peças em geral, balaios, celas, pequenos animais, sacos de cereais ou de farinha. É o meio de transporte e de comunicação mais importante entre a roça e a cidade. Como quase todo mundo conhece quase todo mundo, afinal todo mundo é de alguma forma parente, compadre ou vizinho, como já vimos, mandam-se recados e encomendas com absoluta confiança, e todos zelam pelas encomendas e pelos recados de todos. Quando o ônibus passa em frente a uma casa, os moradores vêm até a porta ver o que se passa, se tem algo – ou alguém – para eles. Se já esperam por algo, correm até a estrada para receber o que é seu; se não veio, certamente tem um recado, uma explicação, uma notícia. A comunicação que o ônibus permite não é apenas entre a cidade e a roça, mas também de roça a roça, de casa a casa.

---

<sup>74</sup> Naturalmente, a poeira está presente na época da seca. Não estive lá, ainda, na época da chuva. Provavelmente, se chover muito o ônibus não passa – a menos que haja uma manutenção constante da estrada.



Figura 13: vista de dentro do ônibus, parada para receber encomenda.

Às vezes, a parada em alguma casa ou venda tem que ser mais demorada, e as pessoas aproveitam para tomar um refrigerante, uma água ou uma cachacinha. Há também um local onde é preciso fazer um trajeto mais longo, para atender umas poucas casas, então, neste ponto algumas pessoas descem e seguem a pé até uma venda que existe mais à frente, descansando do calor e do aperto. Uma vez, lá chegando, surpreendi-me, pois havendo somente homens na venda, me encaminharam para a cozinha, onde a mulher do dono do bar estava bebendo cerveja em companhia de outras mulheres, inclusive algumas que estavam comigo e tinham dado a volta e entrado por trás. Esse incidente retrata as modalidades locais relativamente às questões de gênero e sua refração espacial, como vimos na parte 2.

E os produtos do artesanato, especialmente em cerâmica, não estão presentes na feira, lugar central do comércio municipal? Nas três ocasiões em que visitei a feira em Carai, o único produto artesanal vendido eram os balaios de um senhor, morador de Itaipé, que não tinha barraca, ficava numa das portas do mercado. Não foi preciso investigar a esse respeito; várias pessoas – os potenciais compradores e os apreciadores da cerâmica locais – comentaram que, depois do Bolsa Família, as pessoas “não trabalham mais”, referindo-se aos agricultores e aos artesãos. Na feira aos sábados, dizem, muitos produtos agrícolas não se encontram mais; quando encontrados, os preços são mais altos; e o artesanato em barro definitivamente sumiu desse espaço de comercialização. Os comentários são saudosistas, referem-se a um tempo perdido no passado idealizado.

Não apenas os moradores de Carai tecem tal comentário ao Bolsa Família e, extensivamente, às políticas de compensação de renda e, até mesmo, às aposentadorias. Moradores de outras cidades do Vale, especialmente aqueles com maior renda familiar, dizem o mesmo a respeito do artesanato: que depois do Bolsa Família, os artesãos não produzem mais como antes. Claro que referem-se a artesãos que não se integraram ao “mercado” de consumo que excede as fronteiras municipais ou regionais, ou seja, aqueles cuja atividade artesanal não constitui uma das principais fontes de renda e/ou que não desenvolveram produção e comercialização sistemáticas. Parecem preferir aquele tempo, quando os artesãos fabricavam muito mais peças, por necessidade, e levavam para a feira para trocar por víveres, tal como referia Mattos acima citada. Assim, ao menos, produziriam em abundância, gerando uma oferta muito maior que a demanda, e quem quisesse poderia adquirir as peças a um preço muito baixo. Essa opinião é expressa também por outros atores, como alguns dos agentes interventores que atuam no Vale.

Já os artesãos e agricultores dizem que não vale a pena levar peças para vender na feira. Se faziam isso no passado, era por necessidade, por não haver outras

fontes de renda e porque a circulação monetária era muito menor entre eles, e na região de forma geral. Retomo esse ponto mais à frente.

A luz elétrica, como já mencionado, chegou na zona rural há cerca de um ano, mas algumas casas mais afastadas ainda não têm acesso. Já se fala bastante na mudança que a luz traz, uma vez que sem demora a televisão é comprada ou dada por algum parente, e as pessoas agora, especialmente as mulheres, assistem televisão à noite, quando antes ficavam *batendo papo na porta de casa, contando história, falando do dia*.

A água encanada, quando existe, é obra dos próprios moradores. Poucos possuem acesso a uma água de melhor qualidade e perene, aquela que nasce nas grotas. Os córregos que ali correm e, tal como já mencionado, certamente por sua importância vital, dão nome aos lugares, são afluentes do Rio Piauí, que deságua no Rio Jequitinhonha. De acordo com os moradores, os córregos tinham um volume de água bem maior há alguns anos atrás. Poucas casas possuem fossas, construídas recentemente.

As casas de Santo Antônio e Ribeirão de Capivara foram consideradas, por Mattos (2008) e por Dalglisch (2006), as *mais pobres de todo o Vale*, de enchimento e chão batido; certamente tiveram uma “melhoria” nos últimos anos, pois visitei residências construídas com tijolos – muitas vezes, de adobe fabricado ali mesmo –, e piso de cimento. Curioso é que várias dessas casas já estavam de pé em 1997, mas certamente não foram visitadas pelas autoras citadas. É provavelmente correto que “Ribeirão do Capivara, uma comunidade rural no Distrito de Santo Antônio, em Caraí, no Médio Jequitinhonha, é a região mais pobre entre todas as comunidades *ceramistas* pesquisadas no Vale do Jequitinhonha” (Dalglisch, 2006, p. 136, grifos meus). No entanto, o que se segue não parece ser totalmente verdadeiro:

“Nesta região, todas as casas são de chão batido, construídas com a técnica de pau-a-pique, não têm água encanada, nem luz elétrica e nenhuma casa possui fossa séptica. *Convivendo diariamente com a pobreza e a fome*, vivem nesta área Noemisa

Batista e mais outras quinze famílias que produzem cerâmica, sendo quase todos aparentados” (2006, p. 136, grifos meus).

Não me parece que a família de Noemisa, bem como as outras famílias ceramistas, convivam *diariamente* com a fome, nem mesmo há 12 ou 15 anos atrás, quando foram visitadas pelas autoras citadas. Os relatos de fome que ouvi, das famílias agricultoras-ceramistas, referem-se a uma época mais longínqua, na década de 1970 e mesmo na de 1980 – antes das aposentadorias rurais, talvez. Mesmo assim, são relatos de grandes dificuldades e de muito trabalho, mas não de fome. De qualquer forma, teríamos que definir o que é a fome, se ter apenas feijão e farinha para comer durante um ou dois dias configura fome ou não, por exemplo.

Porém, perto dali, existem famílias que, de acordo com os próprios moradores, *vivem igual bicho, tipo índio, não têm nada, não sabem nem conversar. Às vezes alguém daqui vai lá e leva alguma coisa pra eles, uma roupa, um saco de arroz.* Sobre essas famílias, soube de uma moradora da cidade, que foi responsável pelo Comitê Fome Zero em Carai, que estão a cerca de 10 quilômetros de onde fui, vivem “isoladas”, isto é, não têm vizinhos próximos e não existem estradas que levem até suas casas, e realmente passam fome: “eles só comiam um mingau de goma e água com sal.” Pude ver as fotos dessa família, para a qual eram levados mantimentos durante a campanha do Fome Zero<sup>75</sup>. Vivem num barracão pequeno, onde só existe uma cama de solteiro, sem colchão, para os nove filhos que o casal tinha em 2004-2005. Hoje, há notícias de que sejam treze crianças. Espero ter a oportunidade de, no futuro, conhecer essas famílias.

Dona Maria conta que, quando se casou, em 17/03/1956, *nós era tão pobre que não tinha nem o de comer. Trabalhava 3 dias para nós e 3 dias para o dono da terra, que era meu tio, para ele dar o dinheiro para poder fazer a feira. Ele não vinha*

---

<sup>75</sup> Trata-se de um projeto do governo federal cujo objetivo é assegurar o direito humano à alimentação adequada, promovendo a segurança alimentar e nutricional e contribuindo para a erradicação da extrema pobreza e para a conquista da cidadania pela parcela da população mais vulnerável à fome.



*trabalhar [não? Ele não ajudava vocês na roça?] Ele não era patrão, aqui ninguém tem patrão. Quando a gente casou, Ulisses não sabia fazer artesanato, fomos trabalhar na roça. Antes de fazer artesanato, a gente fazia telha. Ele que sabia fazer telha, eu fazia pote, panela, vaso, moringa, filtro. No final da tarde sobrava barro, ele fazia passarinho, cabeça de gente, deixava na tábua. Era difícil queimar telha por causa da lenha, tinha que trazer na cacunda. Depois que os meninos ficaram maiores, paramos de fazer telha. Nesse tempo a gente morava na grota, lá que eu tive Margarida e Pedro. Depois que apareceu o pessoal de BH [maneira usual entre os mineiros de se referirem à Belo Horizonte], Clélia, Dona Miriam, (morreu já). Os pais dela moram em Teófilo Otoni, Clélia em BH. Trabalhavam na Codevale. Para nós foi boas pessoas, que ajudou muito. Margarida tava pequena. Tinha uns 8, 10 anos.*

Telina, nascida em Santo Antônio, é conhecida como uma das melhores ceramistas locais, reconhecimento expresso por todos também no seu trabalho atual, de quitandeira. Mudou-se para Caraiá há 10 anos, e parou de trabalhar com cerâmica há 13 anos, porque *lá é no sol, você está queimando vasilha, vem chuva, não pode parar a queima, senão perde as vasilhas, aí constipa, é muito trabalhoso. O trabalho que faço hoje é melhor, mais fácil, trabalho em casa, com merenda caseira* [biscoitos, pães, bolos]. Com quem você aprendeu?, pergunto. *A irmã da minha mãe, Noemisa* [não é a artesã citada neste trabalho], *chamava-se Clemência, morreu agora, com 105 anos, em Novo Cruzeiro. Ela era a mais velha, e minha mãe é a caçula, com 70 e poucos anos. Clemência foi a primeira que ensinou a fazer filtro* [dentre todas as artesãs?], *com ela que eu aprendi a fazer filtro.*

A fala de Telina esclarece a respeito das razões e desrazões das especificidades do trabalho artesanal: manual, trabalhoso, tem exigências e ritmo próprios. A forma de transmissão das técnicas, dita tradicional, é sintetizada exemplarmente nessa fala: feminina, restrita ao grupo familiar extenso, passada de mãe para filha.

Mais jovem que Dona Maria, Telina também passou pela experiência de vender cerâmica nas feiras próximas: *Nesse tempo meu marido já estava com problema nas vistas. Eu saía 4h da manhã pra feira, tinha um sobrinho que me acompanhava. Voltava 6, 7h da noite.* [Que peças você fazia?] *Caqueira para planta, pote, panela, mas sabia e sei fazer todo tipo de peça, inclusive as pequenas tipo as de Noemisa. O pai de Zé também [seu marido], plantava cana, vendia rapadura, melado, meu pai também vendia rapadura em Padre Paraíso, aí levava as peças. O pai de Zé fazia cachaça também. Foi ele que deu o terreno pra construir o salão e a escola [de Santo Antônio].*

A venda da cerâmica nas feiras dos centros urbanos próximos foi a melhor opção para os artesãos, até a chegada da Codevale, em meados da década de 1970. Tratarei deste assunto na parte 4. Preocupo-me, agora, em entender os discursos produzidos sobre o “Vale da Pobreza”: quais os parâmetros para defini-la? Tomando como exemplo o caso de Carai, como interpretar os textos produzidos pelas pesquisadoras citadas, há pouco mais de 10 anos, que retratam um lugar com *as casas mais pobres de todo o Vale que convive diariamente com a pobreza e a fome?*

A questão traz inúmeras contradições, pois o que levou a equipe do projeto a decidir pela realização de uma ação específica em Carai foi justamente a discrepância das *condições de vida* de lá, em relação aos outros locais visitados, que obtiveram expressiva *melhora* nos últimos anos. Mas essas expressões já são, em si, carregadas de conceitos e de pressupostos que fazem parte de um discurso que não é nativo, mas provém do Estado e de suas instituições correlatas.

No conjunto dos polos produtores de artesanato do Vale, pudemos perceber, após a realização de reuniões, de visitas e da aplicação de questionários, que não há dúvida de que “com exceção de Carai, há claros indícios sobre a melhoria da vida das pessoas, que estão mais conscientes de seus direitos, das vantagens em trabalhar cooperativamente, conseguindo vender seu trabalho por um preço mais justo, com efeitos sobre a qualidade das moradias e o estilo de vida. As famílias também têm

maior acesso à educação, pois as prefeituras municipais passaram a garantir transporte para os moradores das áreas rurais” (Mascelani, 2008, p. 48, 53).

Mas, como definir *melhoria de vida* das pessoas? Como medir a pobreza? Os métodos comumente utilizados – macroindicadores, renda per capita, analfabetismo, acesso à água encanada e ao saneamento básico, à luz elétrica e a materiais de construção industriais? Haveria um parâmetro “universal”, efetivamente eficaz? A questão é controversa, e muito mais chegada à economia, na qual não me arrisco, tanto por falta de competência específica quanto por ter dúvidas sobre sua eficácia. Podemos recorrer, mais uma vez, à literatura recente a respeito do Vale, exatamente onde ela trata desse problema, que é comum, aliás, às várias pesquisas realizadas na região.

O economista Weber Soares, no *Diagnóstico Socioeconômico do Vale do Jequitinhonha – confiança, redes sociais, inovação e desenvolvimento local*, apresenta uma “sugestão metodológica” para a elaboração e planejamento de ações de intervenção social no Vale. Afirma que “as políticas ancoram-se em desenhos muito simples para casos muito diversificados e complexos da realidade”, mais ainda, que tais desenhos “não consideram as características locais, culturais e territoriais, mas apenas os macro indicadores comuns”, como renda per capita, taxa de analfabetismo, saneamento básico etc., o que resulta na “inconsistência dessas políticas”. Recomenda “outra maneira de trabalhar os dados secundários para articulá-los aos dados primários: os indicadores sociais, demográficos e econômicos devem ser submetidos à análise de forma o mais desagregada possível (indicadores de âmbito municipal), para, no passo seguinte, depois de agrupados os municípios que guardem maior grau de semelhança em relação a esses indicadores secundários, submeter os dados primários ao exame” (2009, p. 74-5).

Essa sugestão aponta para a necessidade de aprofundar o conhecimento da realidade *local, cultural e territorial*. Nos meus termos, como já mencionei seria muito mais questão de um Vale de cultura do que da cultura do Vale. Vale dizer, para uma

consideração mais fina e refinada, para uma mensuração do que chamamos “pobreza” ou “condições de vida”, que os macroindicadores não são suficientes, uma vez que carecem de dados locais aprofundados, que ainda não foram sistematicamente coletados.

Retornemos, pois, à nossa esfera: vejamos o que a etnografia por nós realizada em Caraiá pode contribuir para o ajuntamento desses dados.

#### **4. Dos projetos de intervenção**

A questão que se coloca desde logo é: por que os projetos e as iniciativas direcionadas ao artesanato “não dão certo” em Caraiá? O que acontece lá, diferente de outros lugares do Vale? O que concorre para que uma arte e um artesanato, que gozam de projeção nacional e internacional, não garantam nem mesmo a sobrevivência dos artistas e seus familiares? Questão central que me levou até lá e que poderia, certamente, ensejar respostas óbvias.

O grupo estudado encontra-se “isolado”: a 30 quilômetros de estrada de terra da cidade; a luz chegou apenas há um ano, sem ter atingido todas as casas; quase toda a população adulta é analfabeta ou não-letrada; ou então, aquilo que ouvimos de muitas bocas: “eles não têm capacidade de se unir, de se associar”. Não apenas os moradores do centro urbano, ligados à prefeitura e aos órgãos estatais, que já tiveram alguma experiência de trabalho com os artesãos, como também eles próprios, muito provavelmente, reproduzindo esse discurso, repetiam esse refrão. Um lavrador da zona rural contou-me – de seu ponto de vista – como funcionava a associação de artesãos, quando estava em atividade:

*A associação perdeu muitas oportunidades de financiamento. Sempre chegava projeto e eles perdiam. Tinha muita briga interna, muita fofoca e intriga, algumas pessoas formavam grupinhos e ficavam jogando uns contra os outros. Teve uma*

*ocasião de um empréstimo que eles iam dar, era sem juros, para a pessoa poder começar algum negócio, fazer uma reforma, qualquer coisa assim, eles emprestavam o dinheiro para ela poder começar. Foram lá, explicaram tudo direitinho, mas tinha que ser pela associação, não podia ser a pessoa sozinha. Mesmo com tudo explicado e garantido, quase ninguém quis: só duas pessoas. Só que aí a presidente, na época, não quis assinar os papéis e ninguém teve esse empréstimo. Várias pessoas já vieram aqui e tentaram trabalhar com essa associação. Eu acho muito difícil de dar certo, não acredito não. Só se for mesmo com esse pessoal mais novo, aí tem alguma chance, mas mesmo assim, eu não acredito.*

Refere-se às artesãs que iniciaram sua produção há menos de 10 anos, ou seja, não chegaram a alcançar o tempo em que a associação era ativa. Há pelo menos 4 artesãs, muito talentosas, produzindo regularmente, que se encaixam nesse perfil. Esse grupo novo indica uma continuidade e renovação, para falar nos termos clássicos do “artesanato tradicional”.

Muitas reflexões em torno deste problema e alguns indícios foram reunidos por mim e pela equipe do projeto. Aqui, entretanto, intento dar outro direcionamento à questão: os projetos não dão certo; para quem? Para os artesãos, os projetos “dão certo”? Minha hipótese é que essa preocupação é muito mais dos *agentes interventores* do que do *público beneficiado*: quem quer *resultados*, quem *precisa dos resultados* são os interventores. Fernando Limoeiro, diretor do Teatro Universitário da Ufmg, há muitos anos atua no Vale, ensinando teatro e desenvolvendo projetos de extensão na área. No Seminário de Cultura Popular (março/2009), em Itaobim, disse que “um dia vai faltar pobre no Vale! Quem precisa do Vale e de sua pobreza são as instituições. Quem ganha com os projetos são seus funcionários e técnicos”.

Gonzaga, personagem de Millôr Fernandes, num roteiro escrito “para, e com a supervisão de, Walter Salles”, e falando sobre a reabilitação da velhice, contra a premência de estar sempre jovem que impera atualmente, diz que detesta classes: “gregos, troianos, assírios, sergipanos, grã-finos, militares, acadêmicos e, mais que

tudo, intelectuais. E não falo de falsos intelectuais. Falo dos de verdade. Inteligentes, finos, perspicazes, criativos. Falo dos mais admiráveis – que saco! São os piores. Quando não têm drama eles arranjam, os dramas antigos eles conservam, relembram sempre, os que existem, ampliam, esmiúçam. A humanidade é muito mais feliz do que os intelectuais descrevem. A tragédia é apenas um ou outro momento da história, em um ou outro pedaço da geografia. Num instante menor de uma vida humana. Tem gente que nasce, vive 70 anos e morre sem o gozo e a glória de um instante dramático” (Revista Veja, p. 28, 14/02/2009).

Será que o drama é nosso? Em Caraí, voltando de uma estadia na zona rural, escrevi em meu caderno de campo: “a impressão de momento: eles já têm tudo, e não precisam de nada. Esta é a realidade: ainda que o discurso deles seja outro”.

Muitas das observações e das afirmações de pesquisadores e de agentes interventores, esgotados pelo árduo e, muitas vezes, infrutífero trabalho de tentar reunir e mobilizar pessoas, em torno da realização de reuniões, tentando convencer da importância de práticas colaborativas ou outras *soluções* para a vida deles – para a *melhoria da vida* -, sugerem fortemente, são sintomas, do quanto os objetivos perseguidos pelos projetos são objetivos *nossos*. Exasperava-me a calma dos artesãos e sua aparente indiferença. Havia sempre outras preocupações mais prementes: quem vinha pela estrada; se eu queria mais requeijão; a galinha a matar para o almoço; se a participação na associação não iria tirar o direito de receber o bolsa família.

Todo um programa de reflexão se descortina aqui, no entanto, bem sei que minha hipótese, aliás como toda hipótese que se preze, é apenas, como se não fosse já o bastante, indicativa de todo um programa de reflexão. O ponto é: será que se trata de fato de um problema ou de mais uma questão. Um problema, sobretudo do ponto de vista da ótica moderna, requer uma solução, uma intervenção, já uma questão solicita reflexão, indagação. Peço ao leitor que retenha minha hipótese em mente, e me acompanhe na indagação: eles precisam, ou não, de *intervenções*?

O Vale do Jequitinhonha, como já enfatizado e reenfatizado aqui, ficou marcado e conhecido como o “Vale da Miséria”; em seguida, proliferaram divulgações de sua rica arte e cultura tradicionais, então tornou-se o “Vale das maravilhosas criações culturais”; mas o que essas maravilhas trouxeram para seus criadores?

Vejamos o caso de Carai: um município que ficou conhecido nacional e internacionalmente através de seus artistas, principalmente, dois ceramistas: Ulisses Pereira Chaves, falecido, e Noemisa Batista dos Santos. Pouco ou nenhum reconhecimento obtiveram, os dois artistas, de seus conterrâneos. Quando, em 2009, a Secretaria de Educação planejava as atividades dos alunos do 3º ciclo – 6º ao 9º ano do ensino fundamental -, disseram-me que fariam uma história do município com os alunos. Dentre as atividades programadas, visitas e entrevistas aos famosos artesãos e suas famílias, e até uma “vivência”: havia a possibilidade de promover um momento de prática, quando os alunos “amassariam o barro” e aprenderiam a modelar. Se, por um lado, o artesanato é referência, representando a cultura e fazendo parte da hi[e]stória do município, solicitado neste momento de construção da memória da cidade – que hoje poderíamos chamar de educação patrimonial - por outro lado, providências simples não são tomadas: a dívida da associação, que a prefeitura garantiu que assumiria, em junho de 2009, até junho de 2010 não havia sido quitada<sup>76</sup>. Outro exemplo foi uma festa ocorrida no fim do ano, na cidade; disseram que haveria uma barraca para os artesãos exporem as cerâmicas, mas soube que “ninguém organizou” para que isso acontecesse. Claro que, se houvesse uma mobilização permanente por parte dos artesãos, provavelmente, ocupariam esse espaço, mas, de

---

<sup>76</sup> Inserimos aqui a expressão “educação patrimonial”, chamando a atenção para os processos recentes de redefinição dos bens culturais. A noção de patrimônio imaterial, tornada lei em 2000, através do Decreto 3.551, torna a operação verossímil: premidas a oferecer uma “educação patrimonial”, as secretarias de educação recorrem àquelas formas reconhecidas localmente como bens culturais, evidenciando a primazia do artesanato enquanto referência da “cultura local”.

qualquer maneira, são sinais do descomprometimento do poder público local, de seus agentes, e da "sociedade civil".

É comum ouvirmos, de artesãos do Vale, que os conterrâneos não conhecem ou não valorizam seus trabalhos. Aclamados nas capitais, visitados por pessoas "que vêm de longe", não encontram na terra natal o reconhecimento de sua arte. Convertida em atividade complementar de renda, o artesanato é tido como uma "salvação" para estas pessoas. Simbolicamente reconhecido, economicamente reconhecido; mas, qual é o lugar na vida dessas pessoas dessa arte? Como me disse Margarida: *eles lá pensa que a gente vive em mansão, pela fama de Noemisa*.

O caso de Noemisa parece ser único, ou, quem sabe, emblemático, manifestação de um estado de coisas mais generalizado. Vejamos as palavras do Sr. Mauro Guimarães Werkema, em Reunião Especial na Assembléia Legislativa de Minas Gerais: "Há poucos meses, vimos no Palácio das Artes dois fenomenais artistas do vale do Jequitinhonha: Noemisa Batista dos Santos e Ulisses Pereira Chaves, que seguramente fariam sucesso em qualquer público do mundo, pela especificidade e proximidade da raiz, da força do vale, ainda preservada no trabalho desses dois artistas. No entanto, não recebem apoio. Não há política especial de proteção a esse tipo de expressão, que, evidentemente, às vezes, não obedece às leis de mercado procuradas pelas empresas no seu "marketing" cultural, como visibilidade, reciprocidade e outros retornos" <sup>77</sup>.

A notoriedade de Noemisa - e de Ulisses - é inegável enquanto referência de "patrimônio vivo" brasileiro, todavia, não há nenhuma processo de registro instaurado em seu nome<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Fonte: Ata da 35ª reunião especial da 2ª sessão legislativa ordinária da 15ª legislatura, em 30/8/2004. Assembléia Legislativa de Minas Gerais. Disponível em: < [http://www.almg.gov.br/dia/A\\_2004/09/L180904.htm](http://www.almg.gov.br/dia/A_2004/09/L180904.htm) >. Acesso em: 20/05/2010.

<sup>78</sup> Reproduzo, a seguir, trecho de texto do Ministério da Cultura, esclarecendo a "ação Griô", que cita Noemisa e nos esclarece um pouco mais sobre as questões do patrimônio: "Márcio, conhecido como 'Velho Griô', é um contador de histórias, músico e



Noemisa reside em Ribeirão de Capivara, onde nasceu e onde viveram, também, seus pais. Sua casa é bastante simples; ainda não tem luz elétrica e não possui água encanada. Hoje, a famosa artista recebe duas aposentadorias: a sua e a de sua irmã Jacinta<sup>79</sup>. O que Mattos escreveu em 1997, quando lá esteve, continua valendo, até certo ponto. Certamente Noemisa é, como disse Mattos, "uma das artistas do barro que mais projetou tanto nacional quanto internacionalmente a arte do barro", mas que "apesar de seus trabalhos exercerem uma grande atração no público e de alcançarem um alto preço no mercado, *quem mais lucra com eles são os intermediários*". Todavia, dizer, como disse Mattos, que as "*condições atuais nas quais vive Noemisa são por demais precárias*", já contém um certo exagero (2001, p. 123, grifos meus). Ainda que

---

poeta, que caminha pelos diversos vilarejos do sertão da Bahia 'aprendendo e ensinando cultura'. Dona Severiana, em Trucanhém, interior de Pernambuco, dá forma ao barro, criando bichos, santos e figuras que contam a sua história e a de sua comunidade. Dona Noemiza é a mais conhecida paneleira do Vale do Jequitinhonha e, apesar do reconhecimento artístico, vive isolada e em condições financeiras difíceis. Mestre Didi, conhecido como 'o guardião dos segredos da Bahia', pinta as cores e a diversidade de seu povo. São pessoas que por diversas razões, circunstâncias e habilidades, acumularam conhecimentos que pertencem às suas comunidades e que podemos entender como 'patrimônio cultural imaterial'. São as práticas, representações, expressões e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial é transmitido de geração a geração. Aproximando-se do Programa 'Living Human Treasures', literalmente: Tesouros Humanos Vivos, da UNESCO, a ação Griô - Mestres dos Saberes, visa preservar esses bens, incentivando a transmissão desses conhecimentos acumulados, das habilidades, do 'saber fazer'. Como forma de potencializar essas ações que já ocorrem, o programa buscará parcerias com os Ministérios do Trabalho, da Previdência Social e da Educação para dar apoio financeiro e material a esses Mestres dos Saberes, para que continuem, com menos dificuldades, a preservar e reinventar nossa cultura". Disponível em: <[http://www.cultura.gov.br/cultura\\_viva/?page\\_id=25](http://www.cultura.gov.br/cultura_viva/?page_id=25)>. Acesso em: 24/03/2010.

<sup>79</sup> Noemisa mostrou-me sua carteira do Sindicato dos Trabalhadores Rurais; os artesãos se aposentam como lavradores, e não como artesãos, pois ainda não existe, na previdência brasileira, essa possibilidade ou essa figura.

concordemos com essa expressão, e com o que ela quer comunicar, pergunto: precárias, para quem?

Na mesma época (1997, data da entrevista referida com Noemisa), Dalglish esteve lá e escreveu que “analisando a situação vivida hoje por Noemisa e considerando os itens moradia, estilos na cerâmica e facilidades para escoamento e venda do seu produto; e comparando com um dos primeiros documentos sobre sua vida e obra, produzido em 1974 (Soares, 1984), nota-se que, nos últimos trinta anos, não houve nenhuma alteração na sua produção artística, na qualidade de vida e nas técnicas de escoamento do seu produto. Também não surgiu nenhuma nova ceramista em sua família nem em sua vizinhança. Pode-se afirmar que a cerâmica não trouxe para Ribeirão do Capivara os benefícios conquistados pelas outras comunidades pesquisadas no Vale do Jequitinhonha” (2006, p. 161).

Dalglish teve a mesma percepção que a equipe do nosso projeto: Carai não obteve os mesmos benefícios que outras comunidades ceramistas. Entretanto, pude observar pelo menos uma alteração na “qualidade de vida” de Noemisa: sua casa foi rebocada e ganhou piso de cimento. Continua sem água encanada, mas há uma caixa d'água, próxima ao córrego onde ainda hoje é preciso buscar água várias vezes ao dia, que serve de reservatório. Noemisa não soube precisar, mas algumas pessoas de fora fizeram uma tentativa de encanar a água para sua casa, que, por motivos obscuros, não chegou a termo.



Figura 14: Noemisa em frente a sua casa.

Outra alteração, em relação à descrição de Dalglish, é que surgiram algumas ceramistas na vizinhança. Se a própria família de Noemisa não se interessou por esta arte/trabalho, talvez seja porque não têm necessidade de produzir, uma vez que ela continua sendo o esteio de toda a parentela. Dalglish teme uma ruptura na tradição cerâmica de Carai, porque as duas sobrinhas de Noemisa não querem dar continuidade à arte. Para a autora, “a *pobreza que assola* a região de Carai é a provável *responsável* por esse desinteresse (2006, p. 162). Não deixa de ser uma possibilidade; entretanto, nesse caso a pobreza seria, de forma ambígua, responsável tanto pelo desinteresse quanto pelo interesse: várias artesãs próximas a Noemisa, e que em algum momento aprenderam com ela, relataram que se iniciaram na arte do barro para conseguir “um trocado”, muitas vezes, para satisfazer um desejo de uma roupa nova, para “comprar umas coisinhas pra gente”.

Afirma, ainda, recorrendo a Lauer, que “a tendência nas comunidades artesãs é ‘produzir para manter ou aumentar as rendas de uma economia onde o dinheiro já se

tornou indispensável para sobreviver”; isto é evidente no caso de Noemisa, em que a cerâmica, que era até recentemente a *única fonte de renda* da região, está esgotando seus recursos e fazendo que os jovens percam o interesse por esta atividade, passando a procurar emprego nos grandes centros comerciais” (Dalglisch, 2006, p. 162, grifo meu).

Neste trecho, observamos que alguns termos apresentam e reforçam uma imagem de pobreza extrema, à qual é imputado o desinteresse dos mais jovens. Colocando a cerâmica como “única fonte de renda da região”, a autora esquece que os ceramistas são lavradores, e que a principal fonte de renda da maioria das famílias está nas lavouras (confira depoimentos de Dona Maria e Telina). A cerâmica, seja utilitária ou figurativa, ou seja ainda produção oleira, de telhas e tijolos, parece ter sido, no passado como hoje, atividade de complementação de renda. Poucos artistas do Vale sobrevivem exclusivamente de cerâmica.

Se Noemisa mantém as mesmas condutas em relação à sua produção artística, à forma de escoar essa produção, e poucas alterações na “qualidade de vida” – mesmo depois de passar a receber 2 aposentadorias, o que ocorreu em 2002 -, deve haver alguma razão para essa continuidade. Uma artesã de Caraí contou-me que *toda vida [foi] daquele jeito. Noemisa troca as peças até por cachaça. Ela vai na venda lá, pega umas coisinhas de 5 reais e cobram 10; pega 1 eles anotam 3; qualquer um da família que vai fazer qualquer coisa ela cobra uma peça; e quem recebe as aposentadorias? Se ela fosse de bom entendimento...*

Não é por falta de aviso. Muitas pessoas já estiveram com Noemisa, aconselhando-a a não agir como age, a não se deixar explorar por toda sorte de intermediários, a não entregar sua produção a troco de um feixe de lenha ou uma garrafa de cachaça. Uma peça sua, hoje, é vendida, em sua casa, por cerca de R\$ 300,00. Na internet, achamos a mesma peça por R\$ 1.500,00. Ela sabe que suas peças são revendidas a preços altos, mas continua agindo como sempre agiu. Na fala acima, desconfia-se se ela “é de bom entendimento” ou não, isto é, se é lúcida; mas caberia

questionar aqui outro sentido do “bom entendimento”: será que as pessoas que visitam Noemisa e aconselham-na, desconfiam que ela não tenha um “bom entendimento” intelectual? Pensando assim, estaríamos provavelmente incorrendo no equívoco de imaginar que haja um só “entendimento” a respeito da melhor forma de viver, e seríamos nós os detentores desse distinto saber.

De qualquer maneira, é ela quem cuida de sua irmã doente, há 36 anos; criou uma sobrinha, e agora cria um dos filhos dela. A família sempre foi fundamental na vida de Noemisa, que nunca se casou nem teve filhos. Os pesquisadores descrevem sua obra como uma crônica bastante completa da vida social local, incluindo aí cenas mais íntimas do convívio familiar: “seu universo cerâmico é extremamente criativo, lidando com histórias de vida da família e rituais de passagem – batizados, casamentos, funerais e celebrações, em geral. Ritos religiosos, igrejas e santuários são uma constante nas obras desta artesã” (Dalglish, 2006, p. 155). Mascelani completa: “observando a temática que vem desenvolvendo há cerca de 30 anos, percebe-se que uma fina costura liga suas obras aos valores e às práticas correntes na vida sertaneja. Uma vida de mulher, que não deixa de fora a imaginação e o desejo. Que revela o apego à família, a consciência da importância das letras e da escola, o encantamento com a diversidade das vestes cerimoniais, com os rituais propiciados pela Igreja católica. Sua predileção pelas noivas é, possivelmente, anterior à expansão dessa temática por todo o Vale. Fala de sentimentos profundos e define, por oposição, sua identidade de mulher que não se casou: ‘as noivas são as outras’. Ao contrário de Ulisses, Noemisa jamais se confunde com as suas obras” (2001, p. 141). Mais à frente, a autora afirma, ainda, que Noemisa “cuida prestimosa da família”.

Toda a situação descrita, bem como outras descrições de outros pesquisadores, fazem crer que o universo dessa artista está, no mínimo, bastante distante dos nossos critérios de “qualidade de vida” e, portanto, “a salvo” dos nossos juízos morais, que não parecem ter nenhuma efetividade. A recusa de Noemisa em “escutar” os “conselhos” que tantas pessoas lhe dão, a respeito do que fazer com suas

obras, com seu dinheiro, com sua vida, bem como sua recusa em ir às reuniões realizadas pelo nosso projeto em Ribeirão e em Santo Antônio, nos fazem concluir que, talvez, o drama seja mesmo nosso, tal como ironicamente se referia Millôr, antes citado. Cabe lembrar também o que Marshall Sahlins chama de antropologia advocacia, que vige nos tristes tropos da dominação ocidental e para a qual os argumentos julgados por sua moralidade - persuasiva a *priori* - passam a ser o argumento, isto é: o verdadeiro, o bom, o que deve ser tornam-se um só (2004).

Muitos artistas populares manifestam modos de viver que diferem do que “nós” esperamos ou projetamos neles. Veja-se o depoimento de Betinho, de Tracunhaém, Pernambuco, 1977: “tudo meu, tem que ser na calma, nem que eu só faça uma peça por semana. Se eu fizer uma peça na carreira, com ganância, não adianta, só sai derrota. Se eu pegar com muito interesse, eu não consigo. Só se for aos poucos, sem forçar a natureza. Aí vai chegando. [...] Nasci pobre, morro pobre. Não quero nada bem luxuoso. Se eu pegar nome, tanto faz. O que eu queria era um local pra trabalhar. Aqui na minha casa é muito quente. Eu tenho vontade de comprar uma casa, e ajeitar só pra trabalhar” (apud Coimbra, 1980, p. 36-37).

Da mesma obra admirável – *O Reinado da Lua* -, o depoimento de Cândido, de Cachoeira, Bahia, guarda algumas semelhanças com a hi[e]stória de Noemisa, que afirma não gostar de trabalhar na lavoura. Vivendo num “minúsculo casebre alugado, tentando garantir sua sobrevivência apenas com o trabalho no barro, Cândido não encontra meios de aumentar o preço de suas peças, o que o obriga a viver um dia-a-dia em condições subumanas”. Diz ele: “Tenho vontade de morar lá embaixo. O Patrimônio disse que ia fazer uma casa pra mim, e até hoje eu estou esperando e nada. [...] Estou vendendo muito barato. Diversas pessoas chegam aqui e me dizem que eu estou vendendo muito barato. Eu só vendo a Aluísio. Assim que eu entrego, ele paga. Dá muito menos que um salário. Não aumento porque ele não quer e tem medo. Fico também com receio de não vender se aumentar o preço” (Coimbra, 1980, p. 126-127).

Curiosamente, as semelhanças entre Cândido (Tamba) e Noemisa são de várias ordens; seu depoimento, dado em 1976, nos autorizaria a compará-lo com Noemisa, na situação em que ela se encontrava nessa época; porém, como foi dito acima, em muitos aspectos, a situação permanece a mesma, e isto, não apenas em relação aos aspectos que “resistiram ao tempo”, mas também naqueles que apenas mudaram a roupagem. Reconhecido pelo “patrimônio”, que não chega a efetivar, na prática, esse reconhecimento; resistente em sua escolha de trabalhar somente com artesanato e tirar daí seu sustento; ignorando os conselhos dos que lhe dizem que é explorado na venda de suas peças; fiel a um único atravessador.

Quanto ao preço das peças, sabemos que, até poucos anos atrás, e provavelmente, ainda hoje, em muitos lugares, intermediários como comerciantes, empresas, instituições e órgãos de governo comportam-se como atravessadores, ou seja, buscando obter o máximo de lucro, no caso dos comerciantes e empresas, ou algum lucro, no caso das instituições, com práticas como a que me foi contada por um funcionário da Ufmg: “compreendi o que se passava quando, ao ligar para a Codevale (por volta do ano 2000), falando sobre a nossa feira, me disseram: você não precisa ir ao Vale adquirir as peças. Nós vamos lá todo mês, e deixamos para ir no final do mês, quando eles estão precisando de dinheiro, assim conseguimos abaixar bem os preços. Podem comprar da gente. Também não precisam trazer aquelas velhinhas feias pra vender, temos aqui moças bonitas para fazer isso”. Embora essa fala não possa ser tomada como representativa da atuação da Codevale, da qual falarei na parte 4, é significativa de uma mentalidade que perdura até os dias de hoje, a julgar por diversas ações, comportamentos e discursos observados, por parte das instituições.

O ponto é: o que é ser/ter benefícios, seja do governo, do “patrimônio”, de quaisquer instituições interventoras? Relembrando nossa questão, por que as condições de produção da cerâmica deveriam ter mudado, em Carai, como mudaram em outros lugares? Como diz Perez: “até que ponto nossa visão de tradição não é tributária de uma concepção progressista da história e de uma nostalgia das origens

(diga-se de passagem, invenção da modernidade)?” Em tal concepção de história “age como um vetor, tem uma orientação e um sentido que se encaminham para a realização última e final da Razão e do Progresso, de uma 'nova' ordem, a da produtividade, do desenvolvimento racional dos meios de produção, de sua gestão e de sua organização numa perspectiva de eficácia e de rendimento máximo, onde o indivíduo – livre e autônomo – é o mestre e senhor de seu destino, etc. Até que ponto não se trata de “uma lógica do dever ser, esta espécie de jacobinismo *dépassé* ?” (2010, p. 17, 21).

Esse questionamento traz à lembrança as palavras de uma artesã de Galheiros, distrito de Diamantina. Lá, *os homens também trabalham, é meio a meio, aqui é o casal. As mulheres é igual aos homens também.* Característica diferenciada – talvez devido ao tipo de artesanato, de arranjos com flores secas semelhantes à Sempre Viva -, uma vez que em outras comunidades artesãs, notadamente as ceramistas, a maior parte do trabalho é feminino. Quando perguntada sobre outras fontes de renda além do artesanato, respondeu: *vive é só disso mesmo, enquanto dá pra sobreviver.* Essa fala demonstra uma concepção diferente da atividade produtiva – “trabalhar para viver, e não viver para trabalhar”, como se diz.

Voltando, porém, ao ponto de vista socioeconômico, por assim dizer, e observando a trajetória de vida de artesãs mais idosas, pode-se argumentar que não é privilégio de Noemisa – ou de Zefa, de Araçuaí, Ana do Baú, de Minas Novas, e tantas outras artesãs do Vale – passar a velhice com dificuldades materiais e financeiras. Tal concepção da atividade produtiva, que não visa à acumulação, se é que podemos colocar nesses termos, gera uma situação difícil para essas pessoas, na velhice. Um grupo extenso e múltiplo – os recentemente alcunhados mestres populares, em todo o Brasil, passaram e passam por dificuldades – se é que configuram, para todos eles, *dificuldades* – semelhantes e, muitas vezes, como se diz, morrem na miséria. A obra *O Reinado da Lua – escultores populares do Nordeste* (1980) traz inúmeros exemplos.



Tais situações são vistas, entre nós, como a falta de reconhecimento das comunidades de origem – e do poder público – para com seus mestres populares, guardiões da tradição. Mas, o que pensam os artesãos sobre essa tradição?

Algumas cenas do projeto *Artesanato Cooperativo*, podem nos ajudar a pensar as aporias, os problemas, as limitações, a incomunicabilidade entre concepções diferentes sobre o fazer artesanal, entre os artesãos. Uma considera que o artesanato possa dar boas vindas a mudanças como a utilização de materiais recicláveis, considerando a ideia de progresso estimulante, e a outra procura defender, à maneira dos estudiosos, que a tradição – longe de ser imutável – não aceita, porém, mudanças nem nas técnicas e nem nos materiais utilizados. A ideia de tradição, aparentemente, tal como nós a entendemos, é o solo predominante dessa diferença entre as duas concepções “nativas”, apontando uma possibilidade que tomo aqui como hipótese: a concepção nativa que considera a produção artesanal “tradicional” como a expressão autêntica do fazer artesanal seria um efeito das *intervenções* e estudos realizados nos últimos anos. Além disso, tal como a concepção que considera legítima a introdução de técnicas e materiais novos, engendra um discurso que parece dirigir-se sempre ao mercado consumidor, que é a razão de ser da produção artesanal: a venda das peças.

Sendo a ideia de tradição, portanto, o alicerce da diferença entre essas duas visões nativas – “populares” – sobre o fazer artesanal, implica uma reflexão sobre “cultura popular”, noção polissêmica, relacionada a essa ideia e que também consta no pano de fundo da discussão<sup>80</sup>. Vejamos então mais de perto o tropo cultura popular:

No clássico *A Cultura Popular na Idade Moderna*, Peter Burke inicia com as seguintes palavras: “Foi no final do século XVIII e início do século XIX, quando a

---

<sup>80</sup> Na parte 4 desta dissertação, quando examino a atuação da Codevale e de outros órgãos estatais, na busca de escuta das várias vozes sobre esse acontecimento hi[st]órico que marcou a trajetória do artesanato do Vale, como as dos pesquisadores, de atores estatais, de outros interventores, dos artesãos e de moradores do Vale, essa reflexão será retomada e redimensionada.

cultura popular tradicional estava justamente começando a desaparecer, que o 'povo' (o *folk*) se converteu num tema de interesse para os intelectuais europeus" (1989, p. 31). A noção de "desaparecimento" da chamada cultura popular, ou cultura das classes subalternas, tem uma longa hi[e]stória que não será revisitada aqui. Mas é uma noção importante, especialmente porque a antropologia nasce na mesma época, e, preocupada em registrar e em conhecer culturas em desaparecimento, volta-se para os povos outros, não europeus, vistos como inferiores e primitivos. Entretanto, hoje nós (pesquisadores) tentaríamos encontrar outra noção balizadora para as preocupações intelectuais e estatais com a chamada cultura popular, que não a de desaparecimento. Burke anota que desde meados da década de 1980 "a pesquisa sobre cultura popular cresceu como um riacho que se transforma num caudaloso rio" (1989, p. 19).

Cultura popular é uma designação que envolve amplo espectro de manifestações, usos, costumes, saberes e fazeres provenientes das populações ditas subalternas<sup>81</sup>. É irmã do surgimento dos estudos do povo, o *folklore*. Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti afirma que tais noções nasceram dentro de perspectivas teóricas datadas, e que a enorme variação observada na história desses conceitos demonstra o amplo e importante debate no qual estão inseridos. Ao falar da heterogeneidade que se esconde atrás do rótulo, exemplifica precisamente com a rubrica "artesanato brasileiro", sob a qual estariam incluídas inúmeras significações culturais e situações socioeconômicas. Filhas do romantismo, as principais dicotomias que as noções de cultura popular e folclore operam são enumeradas pela antropóloga: "Na visão romântica, o mundo do folclore e da cultura popular abriga nostalgicamente a totalidade integrada da vida com o mundo rompida no mundo moderno. O povo encarnaria a visão de um passado idealizado e utópico. É o *primitivo* - de onde provém

---

<sup>81</sup> O adjetivo "subalterno" foi cunhado por Gramsci: "Quanto à cultura popular, talvez seja melhor de início defini-la negativamente como uma cultura não-oficial, a cultura da não-elite, das 'classes subalternas', como chamou-as Gramsci" (Burke, 1989, p. 15).

a errônea ideia da 'simplicidade' e 'ingenuidade' que emanaria das manifestações artísticas populares. É o *comunitário* - de onde provém a igualmente equívoca noção de sua homogeneidade e a sua noção irmã, tão abusada, de anonimato. É de preferência o *rural* - a população que está longe da corrupção das cidades e da industrialização. É também o *oral*, pois lidamos aqui, note-se bem, prioritariamente com camadas da população analfabetas, isto é, pessoas que não expressam a cultura que detêm através do sistema da escrita. É, finalmente, o *autêntico*, transformado aqui inevitavelmente em alteridade idealizada" (2001, p. 2).

No Brasil, o chamado Movimento Folclórico, da década de 1950, foi a expressão mais ampla e organizada dos estudos populares <sup>82</sup>. Já nessa época, os estudiosos, especialmente dos folguedos ditos populares, perceberam o incessante movimento de mudança, sempre se adaptando às condições do presente, característico da cultura popular. Cavalcanti afirma que a dicotomia erudito/popular, que condensa a heterogeneidade do conceito aludida acima, está "unanimemente superada" nas ciências humanas e sociais. Talvez, para os "expertos" e para os especialistas mais atentos e atualizados. Entretanto, a quantidade de noções e valores envolvidos na denominação "cultura popular" dificulta a adoção de uma perspectiva que não compactue, em algum momento, com a concepção "utópica" do "povo".

Para Cavalcanti, é preciso compreender os processos culturais populares a partir de seus próprios termos. Essa é minha intenção, até mesmo porque não vejo outra via de relação com a alteridade: tentar, através do esboço etnográfico construído, compreender não o porquê de os artesãos de Carai viverem como vivem, mas de como vivem o que vivem, pois não se trata de explicar, mas de compreender, talvez, mais de apreender. Todas as intervenções planejadas que intentam melhorar as condições de vida dos artesãos do Vale do Jequitinhonha - das quais a Codevale foi pioneira -, buscam certos *resultados* que não estavam à vista em Carai. Ouvíramos

---

<sup>82</sup> Confira Vilhena, 1997.

falar de diversas entidades e de programas estatais que lá estiveram, nos últimos 10 anos, tentando retomar a associação desativada, dos quais nenhum obteve *sucesso*. Por que, mais ainda como, os projetos não dão certo lá? Haveria peculiaridades locais que fazem com que esse polo produtor difira de outros polos produtores de artesanato em cerâmica do Vale, nos quais observáramos grandes *avanços*? Toda a geração mais antiga, em Carai como nos outros pólos, viveu as dificuldades na venda/troca das peças: longas distâncias, transporte “na cacunda” ou no lombo de animais, intempéries, baixo preço, nenhum reconhecimento.

As descrições de algumas cenas das reuniões realizadas pelo projeto *Artesanato Cooperativo* pretendem mostrar, em alguma medida, como as concepções de cá influenciam as de lá. A centralidade da noção de “tradicional” e a recorrência da figura do “desenvolvimento” são confirmadas. Existe um desejo de apoio por parte dos artesãos – que desejo é esse, de qual tipo de apoio? Os artesãos dão importância ao que se passa nos grandes centros consumidores, às nossas concepções e ideais, de formas diferentes entre si, de acordo com o perfil de cada localidade ou cada grupo. Quais são os efeitos dessa relação nas suas práticas? Perguntas, para muitas das quais não tenho resposta - se é que solicitam respostas.

As primeiras reuniões do projeto focalizaram a realização da *10ª Feira de Artesanato do Vale do Jequitinhonha na Ufmg*, que ocorreu em 2009. A experiência precedente e os diagnósticos apontavam para a necessidade de promover o artesanato *tradicional*, definido genericamente como aquele que utiliza matéria prima local e técnicas tradicionais. Essa era, para nós, a questão crucial. Se a feira tem por objetivo central proporcionar ao artesão do Vale uma oportunidade de comercializar sua produção com um custo mínimo, é preciso garantir que se façam boas vendas e, para isso, levar em consideração as avaliações do público frequentador. Fomos para as reuniões munidos com essas ideias.

O artesanato produzido a partir de oficinas do Sebrae, que replica o mesmo curso em todo o país, milhares de vezes, homogeneizando a produção, é um bom

exemplo do que não é considerado *tradicional, local, autêntico*. Pesquisas realizadas pela equipe do Programa Polo apontavam a insatisfação dos visitantes da feira com produtos que “tem igual na feira *hippie*, e mais barato”<sup>83</sup>. A preocupação da equipe, transmitida aos artesãos, era de oferecer ao público o que eles esperavam ver ali - “o exótico, o diferente, o verdadeiro artesanato!” Essa expectativa do público quanto à produção do Vale do Jequitinhonha pode ser caracterizada como típica da “tarefa folclórica”, de considerar “a apreensão do popular como tradição. O popular como resíduo elogiado: depósito da criatividade camponesa, da suposta transparência da comunicação cara a cara, da profundidade que se perderia com as mudanças ‘exteriores’ da modernidade” (Canclini, 1997, p. 209)<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> A *feira hippie* é uma tradicional feira de artesanato de Belo Horizonte, dita “a maior feira de artesanato a céu aberto da América Latina”. Surgida nos anos 1970, em seus primórdios contava com produtos artesanais e muitos *hippies* - daí o nome -, mas atualmente tem muitos produtos industrializados em suas barracas, o que é, naturalmente, alvo de críticas fervorosas.

<sup>84</sup> “A percepção dos objetos e costumes populares como restos de uma estrutura social que se apaga é a justificação lógica de sua análise descontextualizada. Se o modo de produção e as relações sociais que geraram essas ‘sobrevivências’ desapareceram, para que preocupar-se em encontrar seu sentido socioeconômico?” (Canclini, 1997, p. 210). Ou como disse Perez: “a questão é: até que ponto nossa visão de tradição não é tributária de uma concepção progressista da história e de uma nostalgia das origens (diga-se de passagem invenção da modernidade)? Dito de outro modo: até que ponto nossa visão das práticas e das instituições tradicionais são percebidas como o negativo do que lhes é sistematicamente externo e anterior na sincronia e na diacronia. Quando ‘nós’ [ocidentais, civilizados] mudamos, a mudança é nomeada progresso, inovação, avanço, modernidade e é altamente festejada. No entanto, e aí aparece a aporia, quando “eles” [os outros, notadamente no caso em apreço os festeiros tidos por tradicionais] mudam, sobretudo quando adotam e/ou se aproximam de práticas de nossas coisas tidas por progressistas, tratamos tal mudança como se fosse uma perda de cultura, uma espécie de crime de lesa majestade relativamente à integridade e integralidade da tradição. Como bem diz Walter Benjamin ‘nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie’ uma vez que os que ‘num dado momento dominam são herdeiros de todos os que viveram antes’ e carregam os despojos (os bens culturais) em cortejo” (Perez, 2008, p. 9).

O popular - artesanato produzido no Vale - visto como tradicional - autêntico, verdadeiro, diferenciado - é o "resíduo elogiado" de que nos fala Canclini. Teria sobrado depois de todos os tipos de genocídio que fizeram desaparecer para sempre tantas riquezas, e dentre aquilo que resistiu - ou que sobrou - é o que há de melhor, resultado de muitas depurações, sobrevivente, portanto, em "estado puro". A noção de "pureza" é uma das muitas que iludem tantos quantos se prestam a pensar a cultura popular, incluído aí o fazer artesanal. A aporia que se coloca, entretanto, é que não dispomos de termos mais adequados - e precisaríamos de toda uma terminologia - para elaborar nossos discursos acerca dos fenômenos das camadas "subalternas".

Além de procurar esclarecer as expectativas do público e conciliá-las com as dos próprios artesãos, buscávamos uma forma de diminuir os problemas relacionados à atuação de intermediários e à circunstância de não haver possibilidade de aumentar a feira, o que restringia a participação de novos expositores. Vamos à descrição de algumas cenas do projeto:

Em I taobim, no dia 03 de fevereiro de 2009, após intensiva preparação, com o envio de cartas, confirmação e incentivo, por telefone, da presença dos artesãos, obtivemos expressiva presença de 37 artesãos, provenientes de 8 municípios. Essa preparação mostrou-se fundamental; a primeira dificuldade de uma *intervenção* é a mobilização do *público alvo*.<sup>85</sup> A reunião ocorreu no Salão do Judiciário, na sede da Prefeitura de I taobim: cenário pouco acolhedor, o salão é provavelmente o espaço mais formal da cidade. O objetivo da reunião era discutir com os artesãos sua participação na Feira da Ufmg, através das suas associações, e definir conjuntamente os critérios de participação, já que o espaço é limitado e a demanda é alta.

Os artesãos atendidos pelo projeto formam um grupo heterogêneo, diferenciado internamente segundo o lugar de origem - ainda que sejam todos do Vale; segundo o tipo de artesanato produzido, e também, de acordo com sua inserção

---

<sup>85</sup> As palavras em itálico são os termos comumente utilizados pelos *interventores*, cujo vocabulário intento sublinhar, tornando-o mais visível.

no universo da produção artesanal. Têm percepções diferentes quanto ao que é o artesanato tradicional, quanto a que tipo de artesanato deve ser levado às feiras e reconhecido pelo público consumidor ou apreciador como artesanato típico, ou tradicional, do Vale.

Para Fernando Lima, de Almenara, todas as concepções de artesanato que existem são importantes, e ele gostaria de ver todas elas representadas ali. Também para Esteuvos Jardim, representante de outra associação do mesmo município, a Jequiarte, as feiras e outras formas de comercialização devem abarcar toda a produção artesanal: *em muitas reuniões como esta, as pessoas eram contra o artesanato com material reciclável, mas hoje têm que engolir, já que foram elas mesmas que nos trouxeram a exigência dos produtos serem socialmente justos, economicamente viáveis e ecologicamente corretos - o tripé que nos foi colocado.* Essa fala demonstra que é lícito falar *das intervenções*, no plural, uma vez que a percepção do artesão, quanto às pessoas e instituições que buscam intervir junto ao grupo, é manifestada de maneira que todas podem ser referidas como parte de um mesmo grupo, para ele.

Para Ulisses Mendes, de Itinga, *a associação tem que ter força para dizer: essa peça vai e essa não vai.* Referia-se, cuidadoso - apurado, como às vezes se diz por lá para a arte do barro - à qualidade das peças. Ulisses - autor da epígrafe desta dissertação - se apresentou como artista que *faz esculturas típicas, de personagens que marcaram a história do Vale.*

Selma Quaresma, artesã de Jequitinhonha, ceramista, *discípula de Ulisses Mendes*, relatou que quando deu aulas num curso do Fundo de Amparo ao Trabalhador (Fat), *eles queriam as bonecas de Dona Isabel. Quando se pensa artesanato do Jequitinhonha, se pensa bonecas de Dona Isabel.* Fernando Lima relatou que, num Festival de Jazz em Ouro Preto, havia uma exposição de artesanato com bonecas copiando as bonecas de Dona Isabel.

De fato, a imagem mais divulgada do artesanato do Vale parece ser mesmo a das bonecas, o que talvez se explique pelo prêmio da Unesco ganho em 2004, que trouxe notoriedade e divulgação ampla nos meios de comunicação ao trabalho desenvolvido por Dona Isabel, de Santana do Araçuaí, distrito de Ponto dos Volantes. Entendo, porém, que isto se deve também à longa trajetória de Dona Isabel como mestra nas artes da cerâmica<sup>86</sup>. Ela foi a responsável por ensinar a técnica aos seus filhos, que há muitos anos lhe substituem no ofício de ensinar; às suas conterrâneas, que multiplicam o artesanato de Santana do Araçuaí e sua divulgação; e a muitos outros artesãos, do Vale e de fora dele, que participaram de suas aulas e oficinas ao longo das últimas décadas. Disseminações, diria Derrida<sup>87</sup>. Refrações, diria Mauss (1968)<sup>88</sup>.

Miriam, do Centro de Artesanato de Jequitinhonha, relata que o principal material utilizado é a fibra de bananeira, *mas pretendemos ampliar para outras áreas, fazer pesquisa e oferecer capacitação*. Nesta fala, observa-se o recurso à linguagem

---

<sup>86</sup> Dona Isabel completará 86 anos em 2010, a maior parte deles dedicado ao trabalho com a cerâmica. Em 2009, o *Prêmio Culturas Populares* (Ministério da Cultura) homenageou-a, como fez com outros mestres populares em anos anteriores, incorporando seu nome à edição do prêmio, e publicando uma breve biografia, que precede o edital, tornando-a ainda mais conhecida nacionalmente.

<sup>87</sup> Silvano Santiago. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1996.

<sup>88</sup> Para Mauss o “fenômeno da refração perpétua” é característico da vida religiosa. O que ele diz para a religião pode-se dizer para o caso do trabalho de Dona Isabel, onde o célebre antropólogo diz religião, leia-se artesanato: “uma religião determinada não é senão uma espécie de abstração, de extrato convencional da vida religiosa de todos os adeptos” e que ela não se expande de modo uniforme entre todos os indivíduos. Cada adepto “refrata” a vida religiosa a seu modo, “sub-grupos” se formam, “mais ou menos estáveis, mais ou menos isolados”. Vale dizer que “a vida religiosa é contínua gestação, pois “a cada instante em uma dada religião, como em uma dada sociedade, se produzem correntes sociais determinadas, que marcam a queda ou o nascimento de uma idéia ou de uma prática”. Em suma, “a religião, como todos os fenômenos sociais, é um constante devir: o número de suas segmentações e suas procriações, frustradas e viáveis, é normalmente infinito” (1968, p. 99).



característica de entidades que enfatizam a diversificação da produção e o aprimoramento técnico.

As ideias e os ideais dessas instituições também geram angústia. Em Taiobeiras, uma delas mantinha um curso, há mais de um ano, e insistia na necessidade da cidade possuir um “carro-chefe”, algum produto que pudesse representar características marcantes do município, ou de seus artistas, ou que trouxesse uma forma (talvez fosse mesmo fôrma) que pudesse ser imediatamente identificada e apreciada pelo consumidor. O representante da prefeitura afirmava, apreensivo, que *não conseguimos criar lá uma identidade. O curso tem gerado angústia, porque ainda não encontramos o carro-chefe que representa a região.*

Essa angústia é compartilhada por outras associações, que sentem que seus trabalhos são diminuídos quando não conseguem corresponder às demandas das instituições de apoio. Não apenas o trabalho é diminuído, e com ele a auto-estima (palavra chave, quase mágica, talvez mesmo mística das políticas públicas), mas também, as possibilidades de apoio e de ajuda financeira. Talvez, se a identidade fosse pensada como uma realidade virtual, em constante mutação, sempre atualizada de maneiras diferentes a cada tempo, essa angústia não seria sentida. Porém, o que habitualmente se concebe, quando se fala em identidade, é uma realidade fechada, determinada, permanente.

As concepções quanto ao que seja o artesanato típico do Vale são construídas em relação às concepções comunicadas por aqueles que vêm de fora – os consumidores, apreciadores e agentes diversos, tais como, as pessoas que fazem “reuniões como esta”.

Como mencionado acima, e de uma forma geral e resumida, podemos identificar duas concepções, entre os artesãos, quanto ao artesanato do Vale: uma que defende o artesanato de tradição, e outra que defende o que chamaríamos de desenvolvimento do artesanato, por abarcar sempre técnicas e materiais “novos”, desde que

representem uma oportunidade de diversificação e de aceitação do mercado, isto é, uma ampliação das possibilidades de venda.

Outra característica valorizada nesse contexto é o componente local, típico, que traz referências concretas à vida no Jequitinhonha, ou à vida na zona rural. Essa característica é conhecida por "agregar valor", na esteira de um nicho de mercado que valoriza o "étnico" e o "típico".

As instituições que trabalham com os artesãos também trazem, evidentemente, seus ideais e suas condições para que o trabalho ocorra. Comum a todas as instituições é a dificuldade de reunir os artesãos. Ângela Freire, presidente da Federação das Entidades Culturais do Vale do Jequitinhonha (Fecaje) comentou que *é preciso ter uma representação, tipo associação, porque é difícil para as entidades encontrar todo mundo, entrar em contato com cada um.*

Vemos que há, portanto, um conflito, um diferendo de interesses entre os artesãos, derivado da desigualdade ou da diversidade, dependendo do ponto de vista, entre o tipo de artesanato produzido: se "tradicional" ou "contemporâneo", isto é, aquele que agregou novas formas de fazer, ainda que essa idéia, de um "desenvolvimento" do artesanato, seja equivocada. Reproduz-se a dicotomia moderno/tradicional. Acrescente-se o perigo de, com essa interpretação, não atingirmos mais que uma projeção, nas falas dos artesãos, de minha própria concepção, que é a dicotomia. Ou ainda, eles podem estar apenas repetindo o que sabem que gostaríamos de ouvir.

O ponto é: se as diferenças de concepções sobre o que venha a ser artesanato forem tratadas como conflito à moda clássica, para usar uma expressão popular, faz o caldo entornar, pois, como refere Pierre Birnbaum, "no próprio cerne das mais diversas filosofias sociais, assim como nas teorias sociológicas de ontem e de hoje, o conceito de conflito ocupa quase sempre um lugar essencial" e que, através dele, "a questão que se coloca é tanto a da natureza do sistema social como a da própria sociologia" (apud Perez, 2005). Vale dizer, nos termos de Perez, que seu tratamento,

desigual e divergente, tem “radicais implicações quer se trate da apreensão, da compreensão ou da explicação do fato mesmo da vida social” (Perez, 2005)<sup>89</sup>.

Na vertente determinista o conflito é sempre remetido ao social já cristalizado e independe do ator social, das dinâmicas sociais, mas pode ser objeto de intervenção, visando sua superação dialética, tornando-se um prato cheio para ações políticas de toda ordem. Ora bem, se ampliarmos essa visão redutora e reducionista, pensando o conflito em termos de diferendo e pensado como forma de sociação, as próprias intervenções poderiam ser mais eficazes<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Ela assim sintetiza as vertentes deterministas do conflito: Para Émile Durkheim e Karl Marx, “o conflito e seu simétrico oposto, a integração, eram tratados como universais abstratos a partir dos quais era possível pensar o social e agir sobre ele”. Para ambos, “correspondia ao 'patológico', enquanto o 'normal' correspondia à integração. Para Durkheim, a erradicação do conflito aparecia associada à implementação funcional da divisão do trabalho social, enquanto para Marx, somente a sociedade que tivesse abolido a propriedade privada conseguiria eliminar as dissensões. Dito de outro modo: o conflito e a integração eram tratados como instrumentos de uma causa, como um meio para atingir um fim, portanto, como teleologia. Do ponto de vista do desenvolvimento de uma teoria do conflito, nem Durkheim nem Marx contribuíram para uma elaboração convincente, uma vez que suas abordagens reducionistas, revelam-se, como diz Birnbaum, incapazes, 'devido a uma interpretação demasiadamente rígida das fontes do conflito, de apreender a sua extrema diversidade'”. Em ambos, 'a existência do conflito baseia-se num determinismo estrutural que pouco se preocupa com a intencionalidade dos atores: nas sociedades onde reina uma certa forma de 'patologia' social, o conflito é como que inferido de uma distribuição disfuncional dos papéis sociais': em Marx, 'provocada pela propriedade privada dos meios de produção', em Durkheim, 'por sua transmissão hereditária ou ainda por um excesso de especialização'” (Perez, 2005).

<sup>90</sup> Segundo Perez, “Simmel e Weber inauguram uma outra perspectiva do trato do conflito, pois associam-no a uma teoria da ação, fundada em valores, que não podem ser deduzidos simplesmente de qualquer função desempenhada numa instituição, mas que remetem diretamente à intencionalidade do ator social. Assim, combinando ação e intencionalidade, reenviam a apreensão e a compreensão do conflito à interação social. [...] Em ambos, o conflito deixa de ser visto como 'anomia', pois, sendo inerente (leia-se fundante e fundamental) à vida social, é, portanto, 'normal', isto é, como processo vital para o funcionamento mesmo da sociedade. Deixa, assim, de ser uma estrutura - que corresponderia, tal como em Durkheim e em Marx, a uma certa etapa da evolução supostamente disfuncional da humanidade - para

## Parte 4

### 1. Artesanato a.C. e d.C.

Revisitar a que foi a primeira *intervenção* nos polos produtores de “objetos da cultura popular” no Vale do Jequitinhonha merece um tratamento destacado, uma vez que se pode falar em artesanato antes e depois da Codevale, marco histórico dessa produção.

O artesanato em Carai, e provavelmente em todo o Vale, pode ser dividido, temporalmente, em duas fases: antes da Codevale (a.C.) e depois da Codevale (d.C.). Em todas as conversas, a Codevale é lembrada e citada com muita saudade; eu diria, mesmo, com reverência, o que enseja a analogia feita com o marco temporal do calendário ocidental, antes de Cristo e depois de Cristo.

---

tornar-se tanto um processo "positivo" da vida social quanto um conceito analítico aplicável a todo e qualquer sistema social". Para Simmel, "o conflito favorece a formação de associações e de organizações que concentram forças de união visando à oposição com outros grupos também associados da mesma forma. Não é, portanto, um dado residual da vida social, ao contrário, é parte integrante. Mais ainda, é uma forma pura de sociação e constitui, juntamente com a determinação quantitativa dos grupos e com o processo de subordinação-dominação, as condições formais para a existência da sociedade". Vale dizer que "em si mesmo, o conflito já é a resolução das tensões entre os contrários; o fato que vise a paz não é senão uma expressão, entre outras, particularmente evidente, do fato de que ele é uma síntese de elementos, um *contra autrui* que é preciso colocar com um *para autrui* sob um só conceito superior", pois "combina duas formas de relação, a 'antitética' e a 'convergente', que não são pura negatividade, contrastividade e indiferença, uma vez que a síntese que o conflito opera vai na direção da 'oposição comum a essas duas formas de relação', pois ele 'designa o momento positivo que tece com seu caráter positivo de negação uma unidade que não é somente conceitual, mas impossível de se desfazer, de fato'" (Perez, 2005).

O que é a Codevale e qual foi sua intervenção junto ao artesanato e aos artesãos do Vale? Vejamos o que dizem os pesquisadores.

A Codevale (Comissão do Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha) foi criada em 1965 como autarquia de âmbito estadual, inspirada na Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), agência do governo federal que buscava solucionar os problemas socioeconômicos da região.

Com seu Programa de Artesanato, a Comissão teve papel fundamental no incremento da atividade artesanal no período que lá atuou, especialmente entre 1970 e 1990, pois “comprava sistematicamente as peças dos artesãos e as distribuía nacionalmente, garantindo uma fonte de renda a quem se dedicasse à atividade” (Beuque apud Mascelani, 2008, p. 76).

Paulo Pastorelo, diretor do documentário *Vale o Homem seus Pertences*, acrescenta: “o artesanato aparece como elemento de urbanização da cultura camponesa do Vale do Jequitinhonha a partir dos anos [19]70, quando é introduzido na cadeia produtiva de maneira sistemática o comerciante externo, que amplia os canais de circulação e consumo e, por sua vez, determinam a própria produção que passa a existir. Esse papel é exercido, primeiramente, pela Comissão de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha (Codevale), que acabou configurando um roteiro continuamente percorrido por negociantes e entidades do Terceiro Setor nos últimos 35 anos” (Pastorelo, 2007, p. 61).

Mattos (2001) conta que a criação da Codevale, enquanto política de governo, fazia parte de um movimento maior, uma política de modernização, na tentativa de dinamizar a economia brasileira, integrando-a à economia mundial. A comercialização do artesanato em barro nos grandes centros derivaria diretamente dessa política. Além disso, a Codevale promoveu o Programa de Capacitação Profissional de Artesãos do Vale do Jequitinhonha, ministrado por artesãos locais, modificando o espaço de aprendizado daqueles que participaram do curso, que até então era somente doméstico e tradicional. Incentivava a modelagem de peças, também, fora desses

curiosos, pelo fato mesmo de atuar como compradora, fazendo com que muitas pessoas da região se interessassem pelo barro, inclusive homens. De acordo com Mattos, “essa interferência proporcionou uma transformação significativa nas peças produzidas”, fazendo mesmo “surgir na arte do barro uma diversidade de objetos até então não comuns à região, como, por exemplo, os carros, os cinzeiros, os relógios de pulso”, o que sugere que “a cultura local é dinâmica, ou seja, que a cultura local tanto pode assimilar elementos que lhe forem significativos quanto rejeitá-los” (2001, p. 155).

Que elementos teriam sido assimilados, e quais teriam sido rejeitados? Mattos, assim como outros pesquisadores da cerâmica, afirmam que o aparecimento de cenas e objetos “da cidade” ou “da modernidade” são expressões materializadas de novas formas de viver. Os famosos relógios de pulso de Noemisa sempre são citados nesse tipo de análise.



Figura 15: Batizado, peça inacabada, casa de Noemisa Batista. Observar o relógio de pulso do homem na cena do batizado, e da mulher sentada em outra peça, atrás, à esquerda.

Mattos descreve as transformações advindas da interferência da Codevale sob o recorte de gênero, enfatizando as mudanças de comportamento e as novas experiências vividas pelas mulheres, que passaram a conhecer outras pessoas, outros lugares e, portanto, a ter outras referências culturais; chama a atenção, ainda, para o fato de que as comunidades não apenas recebem o outro como passam a *sair ao encontro do outro*, nas novas formas de comercialização (tais como as feiras e exposições em capitais). Porém, muito embora as observações sejam relevantes, podem ser lidas num outro registro, que não a assimilação de elementos urbanos, como se não lhes restasse outra alternativa senão adaptar-se – “adaptar-se como uma espécie de aceitação da subalternidade e inferioridade” (Perez, 2010, p.17). Mesmo que as experiências de viagem sejam significativas na vida dessas mulheres ceramistas, que saíram pela primeira vez em viagem, “*ao encontro do outro*”, como coloca Mattos, para cidades diferentes, os relatos dessas viagens permitem ensaiar outras interpretações.

Noemisa, por exemplo, não se entregava a nenhuma novidade da cidade; foi preciso retornar com ela, correndo, de sua primeira viagem a Brasília<sup>91</sup>. No Seminário *Vale: Vozes e Visões*, realizado em 2006, em Belo Horizonte, não quis desenhar no chão os belos motivos florais que desenha nas paredes de sua casa e em suas peças; não conversava, e foi preciso assentir ao seu desejo de consumir cachaça durante toda a estadia, sob ameaça de retornar imediatamente a Carai.

---

<sup>91</sup> Paulo Pastorelo interpreta de outra forma: “Ela nunca tinha saído da roça onde morava, indo no máximo até a pequena Carai, sede do município, distante 40 quilômetros de estrada de terra até a BR 116 Rio-Bahia. Chegando em Brasília, o choque emocional foi tamanho que ela começou a não falar ‘coisa com coisa’. Mandada de volta para Belo Horizonte sob os cuidados das funcionárias da Codevale, repetia constantemente – ‘o capeta tá jogando fogo em mim’ –, que na realidade eram os flashes das máquinas fotográficas que a perseguiam em Brasília”. A artesã aciona suas crenças típicas do “catolicismo popular, que associa a desordem à figura do demônio, revestindo de sentido a nova e ameaçadora situação na qual ela se encontrava” (2007, p. 64).

Na 10ª Feira de Artesanato na Ufmg, em 2009, o comportamento dessas mulheres era de um sutil resguardo, apesar da conhecida alegria, bom humor e abertura dos nativos do Vale. Pode-se objetar, ainda, que esse *“ir ao encontro do outro”* não constitui uma novidade, uma vez que, *quando iam* nas feiras regionais, no passado (hoje, como ontem, preferencialmente, cabe ao homem comercializar a produção, ou acompanhar e ajudar nesse processo) essas mulheres já faziam esse movimento *“para fora”*. Dona Isabel relata que carregava as peças na cabeça até a Rio Bahia ou a feiras próximas, e lá vendia sua produção, entrando em contato com pessoas de várias partes do país. Até hoje, em Caraí, algumas senhoras nunca foram além de Padre Paraíso, Novo Cruzeiro ou Teófilo Otoni, e só saíram de Minas Gerais para a romaria do Bom Jesus da Lapa, na Bahia, ou Aparecida do Norte, interior de São Paulo.

Ângela Mascelani assegura que a passagem da produção utilitária para a produção figurativa na cerâmica do Vale do Jequitinhonha se deu após o advento da Codevale, mas pondera que *“não se pode atribuir a uma única causa a transformação cultural do porte da que se deu nessa região. Entre as décadas de 1970 e 1990, muitos fatores concorreram para que a produção figurativa florescesse e encontrasse sustentação tanto na cultura local quanto fora dela, como resultado de uma dinâmica histórico-cultural mais ampla”* (2008, p. 75-77).

Sendo as bonecas, tais como as famosas noivas, que enfeitam as salas de apartamentos citadinos, um exemplo recorrente, predominante e *“típico”* dessa *“nova fase”* - cerâmica figurativa -, um fator que teria concorrido para seu florescimento seria a maior ênfase no trabalho feminino, nesse período. A migração masculina exigia maior dedicação da mulher às atividades que mantêm a família, que, sem o marido presente, teria que dar conta de todo tipo de serviço. A progressiva entrada da mulher no mercado de trabalho e o aumento do número de lares com mulheres chefes de família constituiria uma configuração social que teria contribuído para a valorização da figura feminina. Assim, proliferam *“bonecas”* de mães amamentando,



alimentando, cozinhando; as mulheres fazendo cerâmica, debulhando o milho, as noivas, as professoras e outras imagens femininas teriam progressivamente predominado. Junte-se a isso o olhar do comprador, também influenciado por essas mudanças – a importância da mulher na manutenção da família, o aumento das famílias chefiadas por mulheres –, que supostamente reconheceriam nessas figuras esse sentido, alimentando assim este tipo de produção.

Mascelani, entretanto, não analisa outros possíveis fatores para a passagem do utilitário ao figurativo. Fica claro, e isso é o que nos interessa, que a Codevale é influência principal e pioneira nesse processo.

Ao discorrer sobre o que seria a “arte popular brasileira”, emergida do encontro de dois mundos – do artesão, prático, trabalhador x do artista, intelectual, consumidor de arte “autêntica”-, Mascelani considera a arte popular brasileira um “gênero que não pode ser tratado como arte tradicional – o que seria possível, se considerássemos apenas a forma como é aprendido e transmitido, por intermédio da família, isto é, no âmbito das relações comunitárias –, nem como arte moderna e urbana se focássemos somente as obras produzidas e os mecanismos através dos quais elas são entendidas e legitimadas”. Para a autora, dado que se trata de uma “arte popular” que “encerra elementos desses dois universos e se constitui a partir da intensa comunicação e troca de valores entre ambos”, entende-a “como uma arte que se situa marginalmente nos dois contextos culturais” (2008, p. 104).

A marginalidade da arte popular no contexto do “mundo da arte” decorre de sua ambiguidade, da conjunção de elementos “modernos” e “tradicionais”<sup>92</sup>. Ora bem,

---

<sup>92</sup> Como bem coloca Eduardo Subirats, “O uso habitual e corrente da etiqueta “arte popular” não significa, necessariamente, que exista algo assim como uma definição. Arte popular é mais um fato cultural do que um conceito. No mundo latino-americano, o que a distingue da chamada arte culta, da arte considerada erudita ou da arte *tout court* não são características estéticas intrínsecas às obras designadas sob este nome. Ao contrário. Antonin Dvorák, Igor Stravinsky ou Manuel de Falla, na música, Federico García Lorca, José Maria Arguedas ou João Guimarães Rosa na literatura, não cessaram de transitar por esse “território proibido”. Da abstração

moderno e tradicional são categorias do pensamento intelectual, portanto, trata-se de uma pretensa, porque suposta, marginalidade, fruto de uma incidência externa sobre este saber-fazer, resultado da atuação de pesquisadores e de estudiosos da dita cultura popular, e, como tal, não corresponde necessária e integralmente às categorias que poderíamos dizer nativas. Aporias implicadas na compreensão da cultura do Vale, que poderia ser ultrapassada, como já disse, se aprendêssemos um Vale de cultura. É importante delimitar que essa projeção foi iniciada junto com os primeiros estudos do artesanato local, que têm por marco inicial a atuação da Codevale. As mudanças nas formas artesanais (na cerâmica, do utilitário para o figurativo como a mais representativa) foi simultânea à “descoberta” desse artesanato/arte. Compreende-se, então, porque ele já agonizava no instante mesmo em que nascia para os estudiosos/apreciadores/colecionadores. Voltaremos a este ponto mais adiante.

Dalglish diz que na década de 1970 em função dos “apoios institucionais que beneficiaram o desenvolvimento do artesanato regional”, verifica-se “um *renascimento* na cerâmica do Vale do Jequitinhonha”. Para a autora, as pesquisas desenvolvidas pela Codevale e sua coleção de cerâmica são fundamentais para “uma comparação das transformações ocorridas na estética das obras e no estilo de vida destas artesãs”, valendo dizer, portanto, que “em alguns casos a interferência de

---

cubista ao teatro surrealista e da *Land Art* até a *Pop Art*, as vanguardas, neovanguardas e pós-vanguardas do século 20 não cessaram de repetir e reiterar, freqüentemente com resultados medíocres, aspectos elementares da chamada arte popular, da arte catalogada como indígena ou de uma suposta arte etnológica. As fronteiras estéticas entre o “popular” e o “moderno” têm sido porosas, e seus significados se mesclaram em ambas direções: o erudito com o popular, mas também o popular com o erudito. A música popular brasileira e suas festas de Carnaval demonstram extensos exemplos de incorporação de expressões poéticas, plásticas e arquitetônicas por parte das vanguardas literárias” Disponível em: <[http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq056/arq056\\_00.asp](http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq056/arq056_00.asp)>. Acesso em 20/03/2009.

órgãos externos à comunidade não atrapalhou, mas ajudou no *resgate* da tradição cerâmica, uma vez que “a intervenção da Codevale levou algumas ceramistas mais experientes a ministrar cursos para jovens artesãs, que *renovaram* o interesse por este segmento artesanal”, o retorno financeiro proporcionado para as comunidades tendo sido “também fundamental para a continuidade desta arte” (2006, p. 193, grifos meus).

A autora cria uma cena de uma Codevale benévola, com uma atuação digna de um órgão fomentador da cultura, à moda antiga. Os termos “renascimento”, “resgate” e “renovação” lembram a criação dos institutos de folclore, precursores dos estudos culturais e da antropologia, surgidos no século XIX, na Europa, com o objetivo preciso de pesquisar as manifestações da cultura que poderiam desaparecer com o crescimento da indústria, com o florescimento do capitalismo e com o incremento da vida urbana. Afirma que a coleção cerâmica da Codevale, reunida nas décadas de 1970 a 1980, teria sido doada ao Museu do Vale do Jequitinhonha, sem lembrar, no entanto, que a maior parte das peças adquiridas pela autarquia destinavam-se à venda e, nesse processo, a Codevale atuou como intermediária e/ou atravessadora<sup>93</sup>.

A cena criada por Dalglish pode ser remetida, no argumento de Perez anteriormente apresentado a “uma alegoria da perda, que gera uma pastoral do salvamento, que, atuando em nome da História e da Memória e amparada numa visão nostálgica, quer ressuscitar o que nunca existiu, produzindo simulacros vazios que servem a explorações políticas e comerciais de toda ordem, bem ao gosto dos sempre vivos colecionadores de borboletas (2010, p. 16)<sup>94</sup>.

Nesta modalidade de olhar o outro, de acordo com Perez, as manifestações da dita cultura popular são geralmente tomadas “como uma mera ilustração de certas excentricidades da vida social”, ou como “folclore”. Ou seja, são “um mero

---

<sup>93</sup> O Museu do Vale do Jequitinhonha seria criado na Casa de Cultura de Minas Novas, no famoso edifício do período colonial; gerou estudos museológicos, mas não chegou a concretizar-se.

<sup>94</sup> Sobre alegoria da perda e da pastoral do salvamento ver: Clifford, 1998.

divertimento das ditas classes populares, ou, confundindo-se com esse último, como sobrevivência de certos arcaísmos tradicionais”. Desse modo, são congeladas no tempo, “num tempo findo” (2002, p. 17).

Lélia Coelho Frota também apresenta uma visão benevolente, embora mais crítica, da atuação da Codevale<sup>95</sup>. Lembrando o objetivo da empresa para eletrificar o Vale, observa que “eles tiveram o desejo, vendo tantos artífices ali, de conseguir... levantar a renda, para o orçamento familiar, para que alguma parte daqueles melhoramentos pudessem ser também pagos, as pessoas pudessem pagar um pouco da sua eletricidade em casa e tal. Duas professoras primárias, que eu conheci, que eu fui com elas pela primeira vez ao Vale, chamavam-se Miras e Clélia, iam numa Kombi, a gente chegava lá em Carai, por exemplo, lá no alto do vale, onde moravam Ulisses e Noemisa, no mato, né, o motorista da Kombi soltava um foguete, eles sabiam que esse era o aviso, a gente esperava um pouco, iam surgindo ali, do mato, as pessoas abraçadas, com as suas peças de barro, que eram pagas em espécie, na hora, e isso, para uma região que raramente via moeda, porque tudo era quase troca, porque *nós conhecemos a situação endêmica do Vale, que me surpreendeu sempre, me comoveu muito sempre, por ter uma extraordinária riqueza cultural, e uma imensa pobreza*

---

<sup>95</sup> “A escritora e historiadora da arte Lélia Coelho Frota vem trabalhando há mais de 30 anos com a criação de fonte popular no Brasil. Foi Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan; Diretora do Instituto Nacional do Folclore, da Funarte; Diretora do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro e conceituou e criou a nova exposição do Museu do Folclore Edison Carneiro, no Rio de Janeiro. Foi Curadora das representações brasileiras das Bienais de Veneza de 1978 e 1988; Curadora da mostra Brasil, Arte Popular Hoje para o Projeto França-Brasil, exposta no Grand Palais, Paris, em 1987, durante a gestão do ministro Celso Furtado na pasta da Cultura. É autora de diversos livros e artigos sobre Artes Visuais e sobre Antropologia, entre os quais se destacam *Mitopoética de 9 artistas brasileiros*, Secretarias Municipal e Estadual de Cultura de São Paulo (1975); *Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore*, INF, RJ (1983), *Tiradentes, retrato de uma cidade*, Fundação Rodrigo Mello Franco de Andrade, RJ (1993) e *Guignard, vida e obra*, Campos Gerais, RJ (1997)”. Disponível em <[http://www.aeroplanoeditora.com.br/sala\\_pequeno\\_dicionario.htm](http://www.aeroplanoeditora.com.br/sala_pequeno_dicionario.htm)>. Acesso em 09/02/2010.

*material e a dignidade dessas pessoas em resistir a isso, criando, com generosidade, toda essa beleza que nós recebemos delas, não é?*, é realmente alguma coisa que tem que ser registrada e mostrada. Eu mesma levei para Paris, uma grande mostra de arte do povo brasileiro, em 1987, onde houve uma sala só sobre o Vale, enorme, e o arquiteto Alcides Rocha Miranda fez uma base cujo suporte era o desenho do Rio Jequitinhonha. Em cima ficavam os Ulisses, as Noemisas, dispostos.” (vídeo do Sempre um Papo, 2009, transcrição minha, grifos meus)<sup>96</sup>.

O depoimento de Frota mostra uma visão da Codevale mais pessoal, afinal, ela esteve presente nas primeiras incursões ao Vale, em busca das peças, junto com as duas funcionárias citadas, que eram professoras primárias. Este depoimento, afetado, afetivo, expõe para nós as razões de uma consideração benévola da Codevale e de sua atuação, do ponto de vista daqueles que chamamos aqui de *interventores*. Aproveitando que Frota cita, dentre as diversas localidades do Vale nas quais atuou a Codevale, justamente Carai, Ulisses e Noemisa, coloquemos em relação a situação daqueles tempos com a de hoje. Em primeiro lugar, uma das razões alegadas, para o desejo dos *interventores* em “comprar, pagando na hora e em espécie”, as cerâmicas ali produzidas, era de complementação de renda, do orçamento familiar, para que pudessem “pagar um pouco da sua eletricidade e tal”. Bem, visitei algumas casas que ainda não possuíam, em 2009, energia elétrica, e naquelas que possuíam, a energia havia chegado no ano anterior. Foram, portanto, mais de 30 anos para que a eletrificação pretendida pela Codevale pudesse acontecer... No mínimo sintomático da inexecutabilidade de projetos de melhoria. No máximo prova de seu retumbante fracasso, nos seus objetivos mais nobres e ousados, que só culminariam em sucesso caso outras políticas mais básicas – como a eletrificação ou o saneamento – fossem articuladas aos projetos. O fato de pagar em espécie, na hora, é realçado por Frota

---

<sup>96</sup> Disponível em <http://www.sempreumpapo.com.br/audiovideo/resultado.php?letra=m> Acesso em 04/03/2009.

porque *era uma região que raramente via moeda, porque tudo era quase troca*. Essa afirmação nos remete a uma imagem de um lugar pré-capitalista, anterior ao uso de moeda; sem dúvida é uma descrição verossímil. Ribeiro, estudando a migração no Vale, mostra que nos anos 1970, os homens migravam em busca de dinheiro, escasso numa região de economia monetária ainda incipiente, naquela época, de modo que “os fluxos de renda originários da migração serviram para monetizar algumas transações de bens privados e para generalizar a monetarização na economia local” (2002, p. 15)<sup>97</sup>.

Pagar na hora e em espécie era uma prática comum dos órgãos estatais compradores da produção dos artesãos. De acordo com Maria Amélia Dornelles Dangelo, atual Superintendente de Artesanato de Minas Gerais e ex-diretora do Centro de Artesanato Mineiro (Ceart), “naquela época haviam três órgãos trabalhando com o artesanato: a Codevale, a Secretaria de Trabalho e o Servas (Serviço Voluntário de Assistência Social). A Codevale e a Secretaria de Trabalho, tendo recursos e equipe próprios, e o Ceart, ligado ao Servas, sem verbas específicas. A única coisa que possuía era o espaço que ocupava no Palácio das Artes” (folheto comemorativo dos 40 anos do CEART, 2009, p. 9).

O Sr. Irineu Santo, primeiro motorista do Ceart (1970 a 1981) conta que “para ir ao Vale do Jequitinhonha eram dois dias de viagem. Eu ia com o Calaça ou a Helena. A gente levava 5, 6 mil cruzeiros. Chegando em Turmalina, trocava o dinheiro em miúdo e quando o dinheiro acabava, a gente fiava. Ao escutar o caminhão, o pessoal do Vale começava a soltar foguetes pelo povoado avisando aos outros artesãos que o caminhão do Centro estava chegando. Era uma festa” (folheto comemorativo dos 40 anos do Ceart, 2009, p. 26).

A Sra. Maria da Paz Andrade Sampaio, contadora do Ceart de 1970 a 1982, também fala dos foguetes e da festa, acrescentando a importância do dinheiro em

---

<sup>97</sup> Disponível em <<https://www.cedeplar.ufmg.br/diamantina2002/textos/d60.pdf>>. Acesso em 04/03/2010.

espécie para os artesãos: “naquela época, na região de Bocaiúva e Montes Claros, e principalmente no Vale do Jequitinhonha, quando o caminhão do Centro chegava, os artesãos soltavam foguetes anunciando aos outros que corriam ao local levando suas mercadorias. Era uma festa. Calaça, o almoxarife, e o motorista Sr. I rineu, iam com a missão de comprar toda a produção dos artesãos. Afinal, a *única fonte segura de renda que eles tinham era a venda dos seus produtos para o Centro de Artesanato Mineiro. E pagávamos sempre à vista*” (folheto comemorativo dos 40 anos do Ceart, 20009, p. 29, grifos meus).

A criação do Ceart tem uma hi[e]stória muito curiosa e digna de nota, pelas nuances em que percebemos o imaginário dos moradores de centros urbanos – neste caso, Belo Horizonte –, uma visão que perdura até hoje, e de determinado grupo social, em relação ao artesanato de origem popular, bem como dos usos que os artesãos fazem de seus trabalhos. Ailza Helena Silva, recepcionista e vitrinista do centro, de 1970 a 1980, conta: “Sabe como nasceu o Centro? O então governador Israel Pinheiro recebia muitos presentes dos políticos do interior. Só que as peças, rústicas, não combinavam com a decoração do Palácio da Liberdade [na época, residência do governador]. Arranjaram, então, uma salinha no Servas onde guardaram os produtos. Quando resolveram fazer nos jardins do Palácio, a Festa dos Municípios, dona Coracy Pinheiro [na época, a primeira-dama] que sempre gostou e entendeu de artesanato, identificou todas as peças e decorou o espaço só com os produtos artesanais. Foi um sucesso. Todos os convidados queriam comprar tudo. Acho que o Centro nasceu naquele dia. Dona Coracy, sensível, na construção do Palácio das Artes, que estava ocorrendo na época, solicitou um espaço para o Ceart” (folheto comemorativo dos 40 anos do Ceart, 2009, p. 22).

Essa hi[e]stória nos mostra ainda que o apoio estatal ao artesanato era incipiente, limitado e não fazia parte de uma política de governo comprometida. O órgão que teve uma atuação mais “profissional” foi a Codevale, como se pode verificar em seus documentos (Mattos 2001). Yara Tupinambá, notória artista plástica mineira

e ex-diretora do centro (1990-1999), relata que “o Ceart pertencia ao Servas e sempre foi dirigido [até 1990] pelas primeiras damas” (2009, p. 18).

Diferentemente de Dalglish, citada mais acima, Frota não atribui aos “apoios institucionais” a “renovação” que ocorreu nos anos 1970-1980. Diz ela: “O Jequitinhonha – e o Brasil todo – tem essa resistência à massificação, e essa recriação, porque houve uma recriação no Vale do Jequitinhonha, isso que eu tenho que completar, aí começaram a surgir figuras, figurado, as pessoas começaram a compor coisas novas, além das utilitárias, cada vez mais. Então Dona Isabel, que eu vi ainda, fazendo louça utilitária, engobada de branco, de barro branco, em 1975, depois chegou hoje até essas noivas deslumbrantes, que todo mundo conhece, e ela hoje é considerada patrimônio cultural, ela mesma, pelo que ela faz – *isso partiu deles mesmos, ninguém precisou ensinar nada, não precisou ter curso de nada*, superposição de 300 técnicos ganhando ordenados mirabolantes, e os artesãos continuando, ali gramando naquela vida difícil, na realidade os próprios mestres estão lá, eles é que têm que ser pagos para ensinar as gerações mais novas” (vídeo Sempre um Papo, 2009, transcrição minha, grifos meus).

As análises das autoras, excetuando-se talvez a fala de Lélia Coelho Frota no vídeo acima citado, sobre o que podemos chamar de “o advento da modernidade no contexto social da produção artesanal”, sugerem que muitos de seus pressupostos caminham lado a lado com as concepções, se não totalmente folclóricas, pelo menos de cunho folclorizante e que encenam uma alegoria da perda e uma pastoral do resgate, tal como já mencionado anteriormente. Minha hipótese é que, para os artesãos do Vale, essa tal de modernidade não tem a mesma face nem o mesmo senso que as autoras lhe querem atribuir. Muito provavelmente poder-se-ia aplicar ao caso particular do Vale o que Jean Baudrillard disse para as relações de amálgama entre tradição e modernidade<sup>98</sup>. Para Perez, esposando o argumento do sociólogo “é

---

<sup>98</sup> Para Jean Baudrillard, a modernidade é “inextricavelmente mito e realidade” e “se especifica em todos os domínios: Estado moderno, técnica moderna, música e



exatamente isso a tradicionalização do moderno no Brasil. O problema é que a *doxa* cria uma confusão entre reformismo, desenvolvimento sócio-econômico e modernidade, de maneira que, ao fim, tanto a tradição, como a modernidade são reificadas e seus respectivos conteúdos acabam deformados” (Perez, 1992)<sup>99</sup>.

### **Algumas palavras sobre artesanato e museus**

---

pintura modernas, costumes e ideias modernas — como uma espécie de categoria geral e de imperativo cultural”. Todavia, é “movente em suas formas, em seus conteúdos, no tempo e no espaço, não é estável e irreversível senão como sistema de valores, como mito — e, nesta acepção, seria necessário escrever a palavra modernidade com “m” maiúsculo: a Modernidade. Nisso a modernidade se assemelha à Tradição”. A verdade da modernidade é que “ela não é jamais mudança radical ou revolução, mas que ela sempre entra em implicação com a tradição, num jogo cultural sutil, num debate onde as duas estão ligadas, num processo de amálgama e de adaptação”; nas relações entre modernidade e tradição “a *dialética da ruptura* cede lugar a uma *dinâmica do amálgama*” (Baudrillard apud Perez, 2010, p. 17).

<sup>99</sup> Diz ainda a antropóloga: “Quando o Brasil se coloca a questão da modernidade, ele o faz não por causa de uma falta de modernidade, justamente ao contrário, ele se coloca a questão por causa de uma crise de modernidade, de uma percepção dos limites de realização do projeto moderno. O mito da modernidade inacabada é, antes de tudo, uma prova de que no país as ideias estavam em seu lugar, que o princípio da crise enquanto valor moderno já existia. A modernidade brasileira é plena de oximoros, isto é, toda ela feita de contrastes violentos, de transformações bruscas, de reviravoltas, de altos e baixos, de aproximações imprevistas de todas as ordens”. Conclui dizendo que “se a modernidade é a tradição de base da nossa configuração histórica, ela foi - desde o começo - combinada a outros componentes e o resultado é a constituição de uma sociedade que combina várias racionalidades, códigos e modos de organização [...] Como percebeu a fina sensibilidade de Roger Bastide para entender este país complexo e intrincado é preciso 'descobrir noções que sejam de algum modo líquidas, capazes de descrever os fenômenos de fusão, de ebulição, de interpenetração, que se moldariam numa realidade viva, em perpétua transformação'. Seguindo a inspiração de Bastide, proponho que paremos de procurar a Revolução que não existe, a Grande Transformação que não tem sentido, que nos moldemos em poetas para tornar este país imaginável. Assim o fazendo, podemos escapar da armadilha dos 'utópicos nostálgicos dilacerados pelo ideal, mas no fundo repugnando sua realização”.

Lélia Coelho Frota, no depoimento transcrito mais acima, sublinha que as artesãs moravam *no mato*, que iam surgindo do mato, avisadas pelos foguetes, abraçadas às suas peças, tais e quais... relíquias?

Para Frota, que acompanhou de perto as mudanças na dinâmica da produção artesanal do Vale do Jequitinhonha, desde os anos 1970, o caráter de relíquia dos objetos pode coexistir com diversas outras formas de sentir e de entender, fruir e decodificar, a arte do barro. Já no princípio da referida palestra, afirma que pretende aproximar estética e antropologia e contextualizar histórica e socialmente a produção que era considerada anônima, anedótica e acima de tudo sem conceito.

Também o ato de colecionar peças para museus, citado acima por Dalglish como um dos grandes feitos da Codevale, nos remete aos primórdios da antropologia, aos primeiros trabalhos de Claude Lévi-Strauss, quando ele estava engajado em adquirir objetos para compor as coleções do Museu do Homem<sup>100</sup>. O mesmo museu, aliás, que enviou um representante ao Vale, no século XIX: “Dezesseis crânios foram então vendidos (triste mercadoria) a um francês que disse fazer esta aquisição por conta do Museu de Paris. Foi isto em 1846” (Otoni apud Horta, 2002, p. 51)<sup>101</sup>.

Embora em uma escala e em um contexto diferentes, atos de pilhagem como os que deram origem aos museus europeus e norte-americanos, são percebidos pelos pesquisadores com uma aura romântica típica daqueles tempos. Não seriam apenas os artesãos, então, que estariam vivendo, nos anos 1970, um modo de vida identificado com uma época pré-moderna; ao valorizar e praticar o colecionismo, enfatizar o

---

<sup>100</sup> Essa aproximação nos remete aos primórdios da antropologia, aos primeiros grandes trabalhos de campo realizados no início do século XX, dos quais o que talvez mais se aproxime do nosso tema seja *A África Fantasma*, de Michel Leiris (2007), que relata os “saques” realizados pela “Missão Etnográfica e Linguística de Dacar a Djibuti”, realizada entre 1931 e 1933.

<sup>101</sup> Price, em *Arte Primitiva em Centros Civilizados*, inclui longo trecho do diário de Leiris, citando outras expedições da mesma época com práticas semelhantes, concluindo: “estes são os contatos que abasteceram nossos museus – do Musée de l’Homme, em Paris, ao Metropolitan Museum of Art, de Nova York – com a maior parte de seus tesouros artísticos não-Occidentais” (2000, p. 109).

exótico reificado, adotar práticas e princípios folcloristas, teriam também os pesquisadores que conviveram com eles, praticado uma “antropologia” pré-moderna? A questão que não quer calar é: para *quem* serviu a coleta? Quem obteve reais benefícios com ela?

O apetite da expedição de Leiris por objetos exóticos, por exemplo, foi tão desconcertado que levou-os a roubar inúmeros objetos sagrados, tirados de seus altares, cheios do sangue coagulado dos animais que eram sacrificados ali. Essa voracidade nos lembra a hi[e]stória de Dona Ana do Baú, famosa artesã de Minas Novas, hoje com 85 anos, mas que parou de fazer suas peças: *estou com as vistas ruim demais, não dá certo fazer as bonecas, vou fazer um dente e enxergo dois*. Não tem mais nenhuma das suas peças, embora os museus de arte popular e coleções particulares tenham vários exemplares. Ela conta que *ainda tinha um bule que eu usava, mas veio uma mulher de Brasília e me pediu o bule, insistiu e acabou levando ele. Sobrou um oratório, no meu quarto, o santo dentro dele, e uma outra mulher que vinha com o marido, do Rio, queria porque queria levar alguma peça minha, mas eu não tinha mais nenhuma. Foi quando ela viu o oratório, que ficava no quarto, perguntou se era eu que tinha feito, e se podia vender pra ela. De tanto ela insistir o marido ficou com vergonha e brigou com ela, falando pra ela quietar e parar com aquilo. Mas depois ela disfarçou ele e veio falar só comigo no quarto, e acabou levando o oratório também, então eu fiquei sem nenhuma peça minha*.

O depoimento de Dona Ana reforça minha hipótese de que os objetos sejam considerados pelos colecionadores como se fossem sacras, isto é, relíquias<sup>102</sup>. Mas somente para eles, os colecionadores, não para os artesãos, seus produtores.

Frota, citando a antropóloga Sally Price afirma que o cenário vem lentamente mudando, apontando para duas tendências museológicas, uma dos museus de arte que não desejam “nada contextualizado, para que as obras falem só pela forma”; outra, “oposta, dos museus antropológicos, que privilegiam a informação científica, em

---

<sup>102</sup> Sobre sacra ver Turner, 2005.

detrimento da ênfase estética”. Lembra que isso “era feito até bem pouco tempo, no Museu do Homem, ou mesmo aqui, no Museu da Ufrj, onde há estupendas coleções de artes tribais, e que só são focalizadas etnograficamente” (vídeo do Sempre um Papo, 2009, transcrição minha)<sup>103</sup>.

Essa lenta mudança em curso se reflete de forma fragmentada e irregular nas diversas localidades e instituições, e também no Vale do Jequitinhonha, que, *enquanto lugar de origem de uma arte denominada popular e lugar de destino dos compradores e colecionadores*, surgiu a partir da intervenção da Codevale.

Não podemos deixar de registrar, contudo, um comprador ilustre que compôs uma coleção particular admirável de cerâmica: Burle Marx, o célebre paisagista. Sua coleção encontra-se em exposição permanente em seu sítio de Barra de Guaratiba no Rio de Janeiro e diz respeito notadamente à obra de Ulisses Pereira Chaves.

Além dele, outro comprador célebre, que trabalhou com Burle Marx, foi Jacques van de Beuque, francês radicado no Rio de Janeiro, cuja coleção de obras de arte populares constituiu o Museu Casa do Pontal<sup>104</sup>. Muitos artesãos mais velhos relatam a visita recorrente de um francês que, supomos, seja Jacques van de Beuque.

---

<sup>103</sup> Analisando a cultura popular, a construção desse conceito e dessa adjetivação, Canclini defende que “o folclorista e o antropólogo relacionavam o artesanato a uma matriz mítica ou a um sistema sociocultural autônomos que davam a esses objetos sentidos precisos. Hoje, essas operações se revelam quase sempre construções culturais multicondicionadas por agentes que transcendem o artístico ou o simbólico” (1997, p. 23).

<sup>104</sup> “A Casa do Pontal é o maior e mais significativo museu de arte popular do país. O acervo é composto por 8.000 esculturas e modelagens feitas contemporaneamente por cerca de 200 artistas populares de todas as regiões brasileiras e recobre a produção feita em toda segunda metade do século XX. A coleção, o edifício, os jardins e a montagem da mostra foram projetados e executados pelo designer francês Jacques van de Beuque, também responsável pela coleta das peças, no que investiu seus próprios recursos financeiros e 50 anos de pesquisas e viagens. A exposição permanente do museu reúne, em 1.500 m<sup>2</sup> de galerias, obras representativas das variadas culturas rurais e urbanas do Brasil. Mostradas tematicamente, abrangem as atividades cotidianas, festivas, imaginárias e religiosas. Todo o percurso das galerias é acompanhado por textos explicativos em português,

## Voltando à Codevale

Segundo Mattos a ação da Codevale modifica-se a partir de 1974/75, passando “a atuar dentro de uma linha de planejamento global, sob a influência dos grandes planos de desenvolvimento: Plano Nacional de Desenvolvimento (Pnd) e Plano Mineiro de Desenvolvimento Econômico Social (Pmdes)”. No entanto, enquanto agência de desenvolvimento regional, “foi sendo esvaziada, restando-lhe o papel secundário de atender, de forma precária, algumas carências sociais mais emergentes da população pobre do Vale, o que acabou resultando no adágio popular regional: “A Codevale não acode nem vale” (2001, p. 52).

Sobre o esvaziamento da agência nos conta Telina: *A última vez que a Codevale veio aqui deve ter uns 10 anos, eu moro aqui há 12 anos, e quando vim para Caraí ainda foram lá [na zona rural] de novo. Eles nem disseram porque pararam, nem avisaram que iam parar. Quando a Codevale parou de vir a associação parou também.*

A associação tinha sido incentivada pela própria agência, como nos conta Rosa: *foi um rapaz lá, fazer a reunião, fez a ata.*

Dazinha tem uma boa memória, chega mesmo a usar a significativa expressão “no tempo da Codevale”, que enseja esta parte da dissertação. Diz ela: *No tempo da Codevale eu trabalhava muito, fazia muitas peças, depois parei, parei de fazer uns 10 anos, e só voltei porque recebi encomenda, a mulher que encomendou insistiu muito que eu voltasse. Na época da Codevale é que era bom, tudo que a gente fazia vendia*

---

inglês e francês. Tombado em 1989 pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Artístico e Cultural do Rio de Janeiro, o museu recebeu, em 1996, o prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, concedido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que o reconheceu como “melhor iniciativa no país em prol da preservação histórica e artística de bens móveis e imóveis”. Segundo o International Council of Museums (Icom), filiado à Unesco, “a Casa do Pontal não é apenas um museu completo de Arte Popular Brasileira, mas um verdadeiro museu antropológico, único no país a permitir uma visão abrangente da vida e da cultura do homem brasileiro”. Disponível em <<http://www.popular.art.br/museucasadopontal/>> Acesso em 08/01/2010.

*para eles, eles vinham comprar de tempo em tempo, o que dava na ideia de fazer, era cada coisa bonita e eles compravam tudo.*

Em Campo Alegre, ouvimos de Pedra que formavam-se filas para receber as roupas e os alimentos distribuídos pelo caminhão anunciado pelos foguetes: *Foi um sucesso. Depois da Codevale é que começou a aparecer gente de fora. Faz uns 34 anos... tinha uma moça velha, um homem motorista. Traziam roupa usada e alimentos. Mandaram fazer uma fila para entregar. Quando chegou minha vez, tinha acabado, e eu estava grávida. Eles ficaram sentidos, prometeram que da outra vez trariam muitas coisas pra mim.*

Dona Isabel expressa bem o que quero salientar, em depoimento colhido por Dalglisch, expressando “como sua vida mudou muito a partir de seu *descobrimento* pela Codevale em 1978, e depois que ficou conhecida”. Diz: “foi o mesmo que Deus descesse do céu! O céu ficou mais perto da gente...” Diz que “não ficou rica com a cerâmica, mas que sua vida melhorou muito” (2006, p. 184, grifos meus).

Sobre Noemisa, Dalglisch diz que “ela afirma que pelo fato de ser analfabeta e ter poucos contatos com o mundo urbano não soube administrar com eficiência ‘uma fase boa da vida’, que foi a década de 1980, em que vendeu muitas peças para a Codevale” (2006, p. 147).

*Como se Deus descesse do céu*, a Codevale chega na zona rural de Carai, em Santo Antônio, procurando os artesãos de carro, jipe, caminhão, a cavalo ou a pé; sua chegada é anunciada por foguetes; leva toda a produção, de qualquer pessoa, independente da quantidade e da qualidade; traz gêneros alimentícios e roupas para uma comunidade que não tem fácil acesso às roupas e aos alimentos industrializados; paga em espécie, na hora, num lugar que pouco lidava com dinheiro<sup>105</sup>. Os depoimentos são unânimes: entre os artesãos que viveram e produziram nas décadas de 1960 e

---

<sup>105</sup> Quanto aos preços, é preciso lembrar que, embora a Codevale tenha sido, na visão dos artesãos, a melhor compradora até o momento em que apareceu – e para muitos deles, até hoje não apareceram melhores –, há relatos de que buscava sempre obter os menores preços, com práticas nem sempre as mais adequadas.

1970, e mesmo nos anos 1980, as dificuldades com a comercialização, devidas especialmente ao delicado transporte das peças, à falta de meios para transportá-las, aos baixos preços e à atuação dos intermediários, tornaram a atuação da Codevale um marco sem precedentes, uma aparição mágica. Razão pela qual postulo que a hi[e]stória do artesanato no Vale do Jequitinhonha divide-se em duas eras: Antes da Codevale e Depois da Codevale.

A chegada da Codevale nos remete a um notório encontro, descrito na literatura antropológica: a chegada do capitão Cook no Havaí. Para os nativos havaianos, o capitão inglês era o deus Lono, esperado justamente na época em que os navios ingleses apontaram no horizonte havaiano. O deus Lono deveria retornar anualmente, e assim foi esperado no ano seguinte (Sahlins, 1994). Também a Codevale, em Carai, ainda hoje é esperada, a julgar pelas expectativas quanto à atuação dos diversos interventores, e as críticas que se fazem a eles: esses projetos não deram certo (nem vão dar) em Carai; isso é um consenso, pelo menos ao nível do discurso. Ouve-se o mesmo julgamento, tanto por parte dos artesãos, quanto por parte de vizinhos seus, moradores do centro urbano, funcionários da prefeitura e outros atores locais. Para os artesãos, os projetos e outras intervenções não deram certo, não apenas porque “o povo aqui é muito desunido”, mas porque, para eles, dar certo é reproduzir o papel da Codevale, que fez o que sempre quiseram e precisaram: comprar com certeza e certa regularidade. A razão da produção cerâmica é a venda; se nem a venda e nem a troca *locais* oferecem uma boa relação custo-benefício, e a produção para uso próprio ou troca com parentes é pequena, não há razões para produzir – a não ser, para formar estoque para vendas futuras, prática rara em Carai. Este é um dos motivos do sucesso dos intermediários, que fazem o trabalho da comercialização com pessoas de fora da região, tanto no passado quanto no presente. Os intermediários fomentaram a continuidade da produção artesanal em Carai, surtindo o mesmo efeito, nesse sentido, que a Codevale. Por isso, são respeitados e queridos, a despeito de suas práticas.

Em *Ilhas de História*, o célebre antropólogo desenvolve uma “possível teoria da história”, relacionando estrutura e evento, que pode ser aplicada ao caso de Caraí em sua relação com a Codevale: “a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução”<sup>106</sup>. Do caso concreto havaiano deduz a proposição segundo a qual “no mundo ou na ação – tecnicamente, em atos de referência – categorias culturais adquirem novos valores funcionais”, o que vale dizer que “os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados, de modo que, *se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada*” (Sahlins, 1994, p. 174, grifos meus).

Aplicando a teoria da história de Sahlins ao caso de Caraí, todavia grifando hi[e]stória para, tal como já disse, acentuar o *double bind* do termo, pode-se postular que a transição da cerâmica utilitária para a cerâmica figurativa, para nós o marco de uma transformação cultural, decorre diretamente da atuação da Codevale. A introdução de “novos” elementos, ditos “do mundo urbano”, se os tomamos como a expressão de uma alteração nos significados culturais, introduziu “novos valores”. A estrutura da produção artesanal foi transformada, não apenas em sua expressão, não mais utilitária (se é que é de utilidade que se trata, bem evidentemente) mas figurativa, como também nas relações: agora, mobilizavam-se outras pessoas. Marido e filhos, parentes e vizinhos, todos passaram a interessar-se pelo barro, a participar no processo de produção, na coleta e na preparação, na pintura e na queima, nas oficinas familiares. Algumas jovens buscaram aprender, fizeram *algumas pecinhas, pra poder comprar uma roupa, um sapato* (Rosa, 2009).

---

<sup>106</sup> A propósito do modo de ação/reação do havaianos à chegada ingleses observa que “cada qual à sua maneira, chefes e povo reagiam ao estrangeiro de acordo com suas autoconcepções e seus habituais interesses. As formas culturais tradicionais abarcavam o evento extraordinário, e, assim, recriavam as distinções dadas de status, com o efeito de reproduzir a cultura da forma que estava constituída” (Sahlins, 1994, p. 174).



Seu Mário relembra os tempos da Codevale em Santo Antônio: *Essa gamela de madeira que você está vendo aí, até isso eu inventei de fazer, porque eles levavam tudo que a gente fazia. Mãe fazia pote, eu preparava o barro, ajudava ela a fazer, foi aí que aprendi a fazer também. Quando eles chegavam, a gente arrumava tudo numas bacias, e descia lá com cuidado para não quebrar. Esse tempo era bom porque era um dinheiro certo. Às vezes eles demoravam voltar, mas vinham. Depois fizeram reunião, queriam fazer a associação, e foi eu que construí o salão da associação, eles pediram, eu fiz. A água nunca foi ligada lá...*

A tese que defendo, de que não há perda, mas transformação, e de que o processo de transformação é estrutural, tampouco é novidade nos estudos jequitinhonhenses. Ribeiro utiliza o termo *transumância* para denominar a migração dos mineiros do Nordeste de Minas Gerais para São Paulo, que quer dizer “passagem periódica dos rebanhos de carneiros da planície para as montanhas e vice-versa” (2002, p. 3)<sup>107</sup>. É uma bela imagem para descrever o processo, porque traz a dimensão de um tempo cíclico e de um movimento que, como tal, obedece seu ciclo próprio.

A Codevale voltava periodicamente para comprar as peças e retornar com seu caminhão cheio. Não era apenas dinheiro, uma raridade na época e signo de “modernização”, que ela trazia, mas também bens materiais como roupas e alimentos. Assim, a relação estabelecida com aquelas pessoas ligava três aspectos: econômico, monetário e mercadológico, os três articulados sob a rubrica do assistencialismo, uma vez que, além de ser um órgão do governo, seus funcionários tinham práticas assistencialistas<sup>108</sup>. Não pode-se deixar de lado outra dimensão, a fundamentalmente

---

<sup>107</sup> Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em <http://www.priberam.pt/DLPO/> Acesso em 05/01/2010.

<sup>108</sup> Quanto à associação direta que se faz entre governo e uma atuação assistencialista, lembramos o depoimento de Dona Dora, presidente da Associação dos Artesãos de Grão Mogol: depois de dar vários exemplos, conclui que “é a preguiça que não deixa o povo trabalhar. Ainda mais que o prefeito anterior tinha a política de distribuir alimentos, latas de óleo, macarrão; assim fica difícil, ninguém corre atrás”.

antropológica, a saber: a relação humana, afetiva, pessoal, entre tais funcionários e os artesãos, de troca de dádivas e de amizade.

Vejamos um relato mais recente dessa relação de dádiva com os que vêm “de fora”: “Nessas comunidades tradicionais, a forma de os compradores conseguirem influenciar na feitura dos objetos – encomendar, selecionar, escolher – passa por sua possibilidade de ser incorporado à rede de relações que vigora no local. Durante as vendas, em 1995, as artistas e artesãs de Campo Alegre diziam que só transacionavam com pessoas conhecidas. Algumas chegavam a afirmar, em entrevistas, que só vendiam para amigos. Contudo, nem sempre as pessoas que compravam podiam ser nomeadas desse modo. Às vezes, estavam indo lá pela primeira vez e, mesmo assim, quase nunca se via alguém se recusar a vender – salvo quando se tratavam de obras encomendadas e que não podiam ser vendidas naquele momento. Diante da pergunta “Mas se vocês não se conhecem, como são amigos?”, foram ouvidas respostas como a dada por Isabel Mendes da Cunha (1995): “Se eles vêm aqui, longe, para comprar da gente, é porque gostam e entendem o que a gente faz. Para a gente, eles são amigos” (Mascelani, 2008, p. 134).

A visão que os artesãos construíram sobre o acontecimento periódico que foi a atuação da Codevale deixou marcas profundas, como se percebe em todos os depoimentos. As relações construídas com as pessoas, como Miras e Clélia, sempre citadas, ou Getúlio, motorista do caminhão, era uma relação de amizade, como se constata também pelo depoimento de Dona Isabel, acima referenciado, no qual transparece a lógica da dádiva nas relações: se eles vêm de longe para comprar é porque gostam e entendem o que a gente faz; logo, retribuímos com nossa amizade: ainda hoje, percebemos o mesmo tipo de relação com o comprador, que logo é convertido em “amigo”.

Seja como for, ao fim e ao cabo, o artesanato popular do Vale do Jequitinhonha é visto, descrito e cantado em prosa e em verso, ainda hoje, como um artesanato tradicional, “puro”, “autêntico”, que deveria parar no tempo, o tempo findo

de que fala Perez, e continuar sendo o que sempre foi, para o deleite dos raros e dos seletos apreciadores da cultura popular. O máximo que se permite são as tentativas de “melhorar as condições de vida” dessas pessoas, através das já tradicionais intervenções estatais, que seriam, agora, melhor planejadas que as de antigamente, como a Codevale. Investir na divulgação do artesanato, dando ênfase ao *modo de vida*, dando publicidade aos seus aspectos *tradicionais*, de forma a conquistar o reconhecimento e a valorização – inclusive financeira – por parte do seu mercado consumidor. Que dizer ao consumidor da utilização de tintas industriais, de moldes para as peças produzidas em série (a encomenda é grande e tem que ser atendida no prazo...)?

Também aqui estamos no terreno perigoso da ambiguidade. Muitas artesãs manifestam clara consciência, tanto quanto pode uma consciência ser clara, uma vez que bem sabemos, as ideias claras e distintas se misturam às ideias confusas e obscuras, de que o que o consumidor quer é o artesanato *tradicional*, feito como antigamente, peças únicas, marcas de dedos, tintas naturais, matéria prima local – se possível, com certificação ambiental ou de comércio justo –, e tantas outras exigências. Os artesãos de maior renome e de sucesso comercial mantêm todos esses pré-requisitos, mas o artesanato do Vale não se resume, hoje, na cerâmica de Dona I sabel e meia dúzia de artesãos que, por mérito indiscutível e por estarem “na praça” há décadas, são hoje os mais famosos expoentes do segmento.

Como bem nota Canclini: “do lado popular, é necessário preocupar-se menos com o que se extingue do que com o que se transforma”, já que, falando do caso mexicano, mas podendo ser aplicado, guardadas as devidas proporções, igualmente ao Vale, “nunca houve tantos artesãos, nem músicos populares, nem semelhante difusão do folclore, porque seus produtos mantêm funções tradicionais (dar trabalho aos indígenas e camponeses) e desenvolvem outras modernas: atraem turistas e consumidores urbanos que encontram nos bens folclóricos signos de distinção, referências personalizadas que os bens industriais não oferecem” (1997, p. 22).

## 2. Da prática do barro e um pouco de teoria

Não é meu objetivo, nesta parte, falar sobre arte. Compartilho da opinião de que não é desejável falar sobre arte, sobre a experiência artística, de modo satisfatório, ainda mais, nos limites da linguagem requerida por um trabalho como este. É possível, sim, falar sobre a prática do barro do Vale do Jequitinhonha, entendendo prática aqui como uma forma de saber/fazer de cariz popular, ancorado em seu cotidiano.

Conforme disse Ulisses, não dá para interpretar a arte dele – nem a de ninguém: “não sei porque as pessoas ficam querendo interpretar o meu trabalho. Não dá para interpretar. As pessoas na escola de artes ficam querendo, mas não dá. Você está vendo aqui? [mostrando uma peça, foto abaixo] Cada pontinho desses que está desenhado aqui é uma letra. É minha letra. Você não entende minha letra. E eu não entendo a sua. *Não dá para interpretar*” (apud Mattos, 2009, grifo meu)<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> Mesmo assim, Frota interpreta: “a boca entreaberta proferindo as palavras secretas do pacto feito entre o homem e a natureza. Expressionista, surrealista, ou participante de uma experiência outra, que convive com o sobrenatural com a maior naturalidade, considerando-o mais verdadeiro que os fatos perceptíveis por todos nós no dia-a-dia?” (2005, p. 405-406).



Figura 16: peça de Ulisses Pereira Chaves, publicada no artigo citado.

Segundo Frota, Ulisses teria lhe deixado clara a “sua consciência da natureza aurática da obra de arte, que declara textualmente ser invisível porque em permanente mutação, e que sabe ser insubstituível e incomunicável a não ser pela sua própria presença física” (2005, p. 405-406).

Ulisses é um dos artistas que se reconheceu, e foi reconhecido, como *artista*, e não, “apenas”, como artesão; colaborando para este reconhecimento suas características pessoais: inventividade, criatividade, aquelas que se devem à sua subjetividade, permitindo o reconhecimento de *autoria* individual<sup>110</sup>.

As origens das técnicas cerâmicas no Vale são reconhecidamente indígenas, advindas de técnicas como a do acordelado, que “consiste na sobreposição de cordões

---

<sup>110</sup> Sobre as questões de autoria, para as sociedades tribais, podendo, me parecem, ser estendidas às sociedades tradicionais, como o Vale, Price escreve que “turvam ainda mais as águas já escuras do canal por onde passam os objetos no seu caminho da obscuridade tribal para a autenticação Ocidental como arte – com consequências profundas e ocasionalmente grotescas para os contatos artísticos transculturais” (2000, p. 143).

de argila em espiral, unidos um ao outro com o auxílio dos dedos, e alisados com um sabugo de milho ou pedaço de cuia para dar o acabamento final”<sup>111</sup>. Tal técnica é largamente usada “na construção de peças utilitárias, como potes e utensílios domésticos, e também na construção de esculturas de grande porte, que são construídas já ocas”, as peças pequenas mantidas entre as mãos durante a confecção e as maiores colocadas no chão sobre antigos pedaços de fundo de painéis, tábuas etc. (Lima apud Dalglisch, 2006, p. 38).

A atribuição de uma origem é uma preocupação constante nos estudos de técnicas e saberes, que foram recentemente cunhados sob o termo “patrimônio imaterial”<sup>112</sup>. Assunto, para muitos, fascinante, sem dúvida; entretanto, para os artesãos, de importância menor, se é que tem alguma. A questão da origem, como nós modernos sabemos, remete diretamente à questão da identidade, igualmente questão moderna. Para os artesãos de Caraiá, essa questão “não é uma questão”. A renitente busca pela “identidade étnica” contemporânea, pela auto afirmação, volta e meia emerge e incomoda, vinda, sobretudo, do lado de cá. Quem pergunta e anseia pela correta identificação e delimitação de uma referência ou origem étnica está,

---

<sup>111</sup> Teófilo Otoni, em famosa carta dirigida a Joaquim Manuel de Macedo (autor de *A Moreninha*), “Notícia sobre os selvagens do Mucuri”, conta que os índios maxacali “são industriais; a olaria é um dos ramos da sua indústria, e em tal escala, que nas povoações das margens do Jequitinhonha cozinha-se exclusivamente em painéis da fábrica dos machacalis” (apud Duarte, 2002, p. 92).

<sup>112</sup> O “Dossiê 3 – Ofício das Paneleiras de Goiabeiras”, do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), “trata do primeiro registro de um bem cultural concretizado pelo IPHAN, que inaugurou o Livro de Registro dos Saberes e também o instrumento legal de reconhecimento e preservação dos bens culturais de natureza imaterial, criado em agosto de 2000” (Dossiê de Registro do Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, MinC/IPHAN, p. 11). Na apresentação, diz-se que foi aplicada, pela primeira vez, a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais. Após uma breve apresentação, a primeira seção, intitulada “História e Pré-história”, busca as origens indígenas do ofício, utilizando dados arqueológicos e relatos de viajantes do período colonial. Forma semelhante de procedimento é encontrada, na literatura, para a cerâmica do Vale do Jequitinhonha.

sobretudo, do lado de cá: os que proferem os discursos acerca dos artesãos e de sua arte. Arte “primitiva”? Arte “popular”? Arte “de origem indígena”?

Aqui e ali, ouvimos referências nativas às origens ou à influência indígena na arte do barro, certamente já fazendo uso de nosso discursividade. Quando perguntei pelas roupas das bonecas produzidas por Ana Rodrigues, artesã falecida, irmã de Ulisses, disseram-me que *ela dizia que eram índias, essa é a roupa delas mesmo, é assim que ela fazia.*



Figura 17: bonecas de Ana Rodrigues, demais peças de Ulisses Pereira. Acervo da família.

O reconhecimento de que as técnicas de um determinado saber – “patrimônio imaterial” – têm origens indígenas certamente contribui para o aumento de seu valor no mercado, tanto o valor de venda das peças, como o valor simbólico que lhe é atribuído.

Passamos, assim, para uma discussão fundamental: as questões em torno da arte dita “primitiva”, “popular”.

Procuro oferecer uma síntese dessa discussão, tendo em foco, sempre, a prática do barro no Vale do Jequitinhonha. Considero essa síntese necessária para que o leitor possa apreciar a complexidade e a amplitude da discussão, que não poderia ausentar-se completamente deste trabalho, mesmo que não constitua seu foco.

A primeira questão, naturalmente, é definir e classificar essa forma de arte. Price, antropóloga que estuda os quilombolas do Suriname e sua arte, há mais de 20 anos, conta que os manuais utilizados em cursos superiores de História da Arte, na Europa e nos EUA, trazem verdadeiras pérolas sobre a arte dita “primitiva”, tal como é tratada pelos ditos hi[e]storiadores da arte. Analisando as obras consideradas clássicas na área, conclui: “para a história, estas artes que não são ‘ocidentais’, nem são ‘orientais’, casam-se mal com os esquemas que os eruditos têm por hábito utilizar. Se representam de uma vez nossos começos pré-históricos e a atividade artística de povos que nos são contemporâneos, em que lugar da história geral da arte devemos colocá-los? Paralelamente, como devemos conceituar sua evolução histórica interna?” (1996, p. 207-208).

Os antropólogos também passam (ou passavam) por dificuldades parecidas. Ao negar que povos sem escrita tenham registros históricos, muito do registro antropológico tem sido escrito no presente etnográfico, “tempo atemporal”, que “reflete e perpetua a ideia de que nessas sociedades apenas os costumes se transformam (exceto, é claro, sob a pressão da modernização, quando as sociedades apenas deixam para trás sua identidade ágrafa e se deixam absorver pelo mundo ocidental)”. De uma tal perspectiva, “a arte pode ser ‘tradicional’ ou ‘contemporânea’; ‘autenticamente primitiva’ ou ‘contaminada por influências externas’ (Price, 1996, p. 210).



Embora se reconheça, atualmente, que povos ágrafos tenham uma história – uma história da arte, neste caso – poucos esforços são feitos no sentido de conhecer efetivamente essa hi[e]stória, em parte pela referida dificuldade em “conceituar sua evolução histórica interna”, pois as categorias de que dispomos para classificar essas obras são inadequadas.

A categoria classificatória “arte popular” guarda, assim, muitas semelhanças com a categoria “arte primitiva”. Suas principais características são: preferencialmente rural; eminentemente tradicional (inclusive com a conotação de estático, parado no tempo); de origem socioeconômica das camadas subalternas; coletiva, a-histórica e anônima. Técnicas e instrumentos rudimentares, utilização de matéria-prima local e exotismo completam o rol das características comuns à arte popular e à arte primitiva. O exotismo, talvez, seja mais próprio da arte primitiva, especialmente àqueles objetos diretamente relacionados a rituais e à religião; entretanto, a arte popular partilha desse atributo: não são os supostos exotismo, raridade, dificuldade de acesso, que fazem um objeto ser supervalorizado?

Muitos habitantes das cidades têm suas casas orgulhosamente repletas de objetos, cada um, proveniente de uma parte do mundo, de uma etnia específica, de uma localidade exótica. Quem não quer levar uma panela *tradicional* capixaba, feita pelas famosas panelas de Goiabeiras, agora oficialmente declaradas como “patrimônio imaterial”, para fazer uma moqueca, exibindo-a aos amigos? Qual restaurante de “culinária típica” deixa de servir seus pratos em panelas de barro “tradicionais”? Mesmo os restaurantes “populares”, como um *self-service* no qual estive, no centro de Belo Horizonte, exhibe as panelas de barro, numa bancada, como enfeite (a comida é servida em suportes de alumínio), para criar uma atmosfera “caseira”, “tradicional”, “tipicamente mineira”.

As mudanças de sentido são observadas com o trânsito dos objetos: um senhor, natural de Berilo, município notório pela sua tradicional tecelagem, contou-me que, nos anos 1970, quando veio morar em Belo Horizonte para estudar, hospedou-se,

na primeira noite, na casa de uma amiga. Logo na entrada, ao entrar na sala, espantou-se ao ver um cobertor estendido no chão, à maneira de tapete. Para ele, aquele objeto tinha um sentido muito bem marcado, pois dormira, por toda sua infância, coberto por aquele tecido que agora estava estendido no chão. A amiga ainda comentou que o comprara para estender na parede, como um objeto decorativo, mas que havia caído melhor no chão, como um belo tapete.

Mas, vejamos como se define, mais propriamente, a arte popular. Para Mascelani, “a noção de arte popular não designa um estilo artístico, uma técnica ou sequer um tipo único de objeto. Ao contrário, circunscreve um campo de produção que estabelece conexões com diferentes linguagens artísticas, em que a criatividade e a autoria individual ocupam lugar central. Essa noção liga-se, quase sempre de maneira visceral, ao vasto e democrático campo do artesanato” (2008, p. 21). Dois critérios importam na demarcação do que é arte popular: autoria singular e origem socioeconômica diretamente relacionada a um “modo de ser nativo”. Lembremos, porém, para quem importam tais classificações: estudiosos, colecionadores e comerciantes. Poucos artistas do Vale preocupam-se em serem “artistas” ao invés de “artesãos”<sup>113</sup>.

Essa característica do *artista popular* é notada por van de Beuque: “O artista popular não está preocupado com o destino de sua obra. Contrariando, curiosamente, essa indiferença, muitas obras de artistas representados nesta coletânea já percorreram países e continentes, sempre expostas em lugares prestigiados, aos quais muita gente de renome sonha ter acesso” (1994, p. 38). Expressa certa nostalgia ao falar sobre a comercialização das obras dos artistas populares: “Quando, à procura de um mercado mais promissor, o artista deixa seu povoado, afasta-se das raízes que constituem seu pequeno universo. Dificilmente então terá condições

---

<sup>113</sup> Mascelani procurou responder a essa pergunta: “para quem faz, como são percebidas e diferenciadas, ou não, as categorias arte e artesanato?” (2002, p. 22), e sua obra pode ser consultada a respeito.

psicológicas para, sem perder a autenticidade e a honestidade, aguentar sozinho as pressões de um meio asfixiante. Talvez tenha nascido daí a ideia de se criarem cooperativas ou associações de artistas populares. Nos muitos casos onde existe algum tipo de corporativismo, a competição é assumida mais como emulação do que rivalidade. Todos vivem em perfeita harmonia. Eles são parte de um bem comum que é a própria vida” (1994, p. 35-36).

A autenticidade é outra marca importante da arte popular que, assim como o “típico”, constitui mais um critério de classificação para entrar na categoria. Vemos que arte popular está ligada, por muitas arestas, ao conceito de “tradição”. Antes de entrar efetivamente nesse ínterim, notemos apenas a expressão do pesquisador: “todos vivem em perfeita harmonia”. Essa expressão exemplifica uma face conhecida dos estudos da cultura popular, cujas origens estão no surgimento do folclore no século XIX: a tendência romântica, que é também uma das arestas da ideia de tradição.

Outro pesquisador da cerâmica do Vale, incluindo Carai, Paulo Pastorelo, atenta para aspectos da produção cerâmica, que não aqueles relacionados à “arte”: “Não estamos preocupados em distinguir o *artesanato de tradição* da *arte popular*, em diagnosticar se a produção do Vale está massificada e se o mercado está em expansão ou saturação. Nossa preocupação maior está em reconhecer que tanto o artista popular, quanto o “simples” artesão, são, antes de mais nada, em sua maioria, camponeses. Trata-se, portanto, de estabelecer uma base crítica a partir das transformações dos seus meios de vida e da maneira como elas se manifestam na atual produção artesanal, para poder tecer amarras com os apontamentos suscitados pelos estudos de Cultura Popular, revelando a posição ativa e crítica dos artesãos frente ao processo que vivem” (2007, p. 64-65). Programa de pesquisa fundamental, que aguarda sua concretização.

Seguindo a analogia com a “arte primitiva”, se aplicamos esta observação à prática do barro no Jequitinhonha – que evidentemente não é um povo ágrafo, embora

a população rural com mais de 50 anos seja, em sua maioria, analfabeta ou iletrada, o que salta aos olhos é que, tal como já referido, trata-se de uma produção que em grande parte destinava-se a uso doméstico e tipicamente feminino, tendo, todavia, desde os anos 1970 surgido, sob a égide da ação da Codevale, uma outra produção, de figuras, com uma conotação urbana, "artística". É o que chamei de artesanato d. C. Segundo Frota, essa "nova categoria de 'artístico' vem causando transformações na forma e na função do repertório tradicional dito 'utilitário'", com a inclusão da "nossa categoria de 'escultura', pois em muitas moringas a cabeça não é mais destacável do corpo, ficando para trás a tampa, último vestígio do utilitário" (apud Mascelani, 2008, p. 114). O primeiro tipo de produção diz respeito àquele que chamei de artesanato a.C.

A primeira coisa a ser dita sobre a tradição é que ela só existe em presença de seu oposto, a modernidade, evocando Canclini (1997), e suas estratégias para entrar e sair da modernidade que em muito me ajudaram a entender o artesanato popular do Vale, sua prática do barro, que está para além de todas as teorias sobre arte, bem como as transformações que tem passado, na medida em que este autor pensa os processos de mudança cultural - e é disso que se trata -, a partir da injunção entre o tradicional e o moderno. Em seus termos: "Na América Latina, as tradições não se foram e a modernidade ainda não acabou de chegar", suplementando que não está convicto "de que modernizar-se deva ser nosso principal objetivo" (1997, p. 18). Faz-me recordar o que escrevi mais atrás: "as mudanças nas formas artesanais (na cerâmica, do utilitário para o figurativo como a mais representativa) foi simultânea à "descoberta" desse artesanato/arte. Compreende-se, então, porque ele já agonizava no instante mesmo em que nascia para os estudiosos/apreciadores/colecionadores".

Sobre a injunção tradição e modernidade relembro que para Mascelani, tal como já mencionado, a arte popular brasileira não pode ser tratada nem como tradicional nem como urbana e moderna, mas situada marginalmente entre os dois contextos. Carolina Antunes compartilha dessa perspectiva ao dizer que "hoje, pode-se dizer que, na região, as interações dessa modernização com as formações da

cultura popular continuam bastante complexas” (2000, p. 42); Antunes recorre a Marques (1998, p. 106), para quem o Vale passa por “um processo intenso de mesclagens culturais decorrente das transferências interculturais, em que se combinam elementos os mais tradicionais e arcaicos com os mais modernos produtos da tecnologia, a comunicação oral primária com as técnicas dos meios eletrônicos e massivos de comunicação, o rural e o urbano. E que bem exemplifica o fenômeno da hibridação cultural designado por Canclini” (Marques apud Antunes, 2000, p. 42).

Sobre a distinção entre arte e artesanato, Canclini compreende que “seria possível avançar mais no conhecimento da cultura e do popular se se abandonasse a preocupação sanitária em distinguir o que teriam a arte e o artesanato de puro e não contaminado e se os estudássemos a partir das incertezas que provocam seus cruzamentos” (1997, p. 245). Muito embora não entremos nesse mérito, podem ser encontradas algumas alusões ao assunto ao longo deste trabalho, bem como a utilização ora de um termo, ora de outro. De fato, os termos às vezes são intercambiáveis ou, ainda, a escolha por um ou outro é indiferente, muitas vezes, como trocar seis por meia dúzia. Com este posicionamento, pretendo apenas dar vistas à opção por não buscar “objetos puros”, mas reconhecê-los híbridos; escapando do beco sem saída que se colocaram sejam os tradicionalistas sejam os modernizadores que, de acordo com Canclini, “quiseram construir objetos puros” (1997, p. 20).

A oposição tradicional/moderno é irmã da oposição popular/culto. Canclini mostra que o popular não é um dado, mas uma construção teórica com três endereços: o folclore, a indústria cultural e o populismo político. Note-se que, em algumas passagens, o mesmo tom atribuído aos folcloristas e antropólogos por Canclini, retorna neste texto. Minha dificuldade em articular argumentos num outro registro conceitual, mesmo com essa proposta em mente, demonstra o alcance dessa ideia e sua permanência, e as dificuldades em desembaraçarmo-nos delas. O jeito é viver com a aporia.

O importante aqui é captar o que o autor entende por “popular”. Já sabemos que o popular é construído, e não pode ser suposto como pré existente, como algo dado, que sempre esteve ali; “o popular não se define como uma essência *a priori*, mas pelas estratégias, diversas, com que os próprios setores subalternos constroem suas posições, e também pelo modo como os estudiosos levam-no aos museus, academia, partidos, mídia” (1997, p. 23)<sup>114</sup>.

Tanto Canclini quanto Burke (1989), outro notório pesquisador da cultura popular, já referido nesta dissertação, embora em registros diferentes, afirmam que os estudos nesse campo são recentes e tiveram um enorme desenvolvimento a partir da década de 1970, data que não podemos deixar de remarcar, pois é nessa época em que começam a se dar as mudanças na produção artesanal do Vale<sup>115</sup>.

O que Canclini disse no fim do século XX, Michel Leiris abordou, à sua maneira, na década de 1930<sup>116</sup>. Se encarado como um fenômeno *clash* (estrondo, choque, desacordo, desarmonia), o artesanato prova seu potencial, como queria Leiris, de provocar reflexões, entendimentos e desentendimentos a respeito dos processos sociais aos quais se vincula, permeados de “contaminações”.

A insistência dos pesquisadores em separar e classificar (da qual não me excludo) parece-me ser a expressão de um posicionamento característico do

---

<sup>114</sup> Levantei, na obra de Canclini, algumas características frequentemente associadas ao popular: pré-moderno, produção pré-industrial, caráter local, associação com o nacional, subalterno, excluído, tradicional, construído, termo polissêmico aplicado a sujeitos sociais muito diferentes, oral. Percebe-se, nessas características, que muito possivelmente nenhuma delas foi construída ou disseminada por sujeitos classificados como “populares”.

<sup>115</sup> Entretanto, ambos não parecem ter encontrado ainda “bons” conceitos, se é que é possível, para lidar com este objeto.

<sup>116</sup> Sally Price dedicou um artigo a Leiris, no qual escreve que “o que lhe interessava, antropológicamente, não eram mundos imaculados em declínio, mas sim um fenômeno que ele chamou *clash*, a dinâmica das zonas de contato potencialmente contaminadas, o processo de mundos lidando com relações interculturais, nos quais a história e o poder diferencial foram fatores determinantes” (2004, p. 28, tradução minha).

pensamento moderno em sua modalidade folclórica, para o qual qualquer novidade nos produtos da cultura popular é uma perda de autenticidade, uma perda do passado idílico. Esse pensamento toma como referência aquele estado de coisas que ele conheceu, registrou e classificou, e a partir desse registro e dessa imagem formada, não entende as mudanças como parte da tradição: ela teria que se reproduzir sempre igual a si mesma, para não perder sua “identidade tradicional”, ou, se preferirmos, sua identidade simplesmente.

Quem define o que é a tradição, note-se bem, são os pesquisadores, não os próprios sujeitos. Entre os artesãos, não há nenhum sinal de preocupação em relação às mudanças ocorridas nos últimos anos, no curso e no cotidiano de suas vidas. Pedro, artesão de Joáima, ao ser perguntado sobre a participação na feira de artesanato do Festival, que tem um volume menor de vendas, considera que “vale a pena vir à feira, porque você vê coisas diferentes que nunca viu, aprende, faz amizades. Hoje está muito diferente do que era”.

Para os moradores de Carai, os lamentos quanto às mudanças na produção artesanal dos últimos anos provêm de não-artesãos, que já não encontram os produtos a preços módicos na feira; entre os artesãos, a preocupação maior com a produção é o custo ou a dificuldade em conseguir a matéria-prima, o barro, e que essa matéria-prima seja de qualidade; outra preocupação é com a comercialização, uma vez que, se não houver saída para as peças, não há razão em produzir abundantemente, mesma situação do passado, quando o volume e o tipo de produção se pautavam pelos compradores, fossem eles conterrâneos ou não.

A cultura local – e qualquer outra “cultura” – por mais óbvio que seja, muito embora frequentemente desconsiderado nas análises de viés folclorizante, é dinâmica, não resta dúvida. A economia dessa cultura – a produção artesanal – é regrada pela demanda externa, do mercado consumidor, e pela demanda interna, da necessidade de conseguir alguma renda num momento específico; pela opção pelo

artesanato como fonte de renda na falta de alternativa melhor, num momento específico ou numa conjuntura diferenciada.

O “momento específico”, comumente, é o período da seca, quando as lavouras já se esgotaram. A “conjuntura diferenciada”, comumente, é uma situação macroeconômica que incide sobre a economia local, como uma crise nacional ou mundial, uma mudança definitiva na circulação de mercadorias (estradas, para dar um exemplo simples), ou até uma seca prolongada que interfira no ciclo anual, estendendo-se por dois ou três anos<sup>117</sup>.

A novidade, em Caraiá, é a tentativa dos interventores mais recentes, que tentam “profissionalizar” a produção e a venda da cerâmica. Este problema não passa, de todo, despercebido pelos interventores. Notadamente, por aqueles mais envolvidos numa discussão teórica sobre o tema. Ricardo Gomes Lima, pesquisador do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, onde coordena a Sala do Artista Popular, conta que, certa vez, as artesãs de Berilo (Vale do Jequitinhonha) estavam com um grande volume de peças acumulado (colchas, almofadas, caminhos de mesa), quando então o Cnfcop organizou rapidamente uma exposição, para que pudessem vender as peças e amenizar a situação que era grave devido à ocorrência de uma seca prolongada<sup>118</sup>. Tudo pronto, chegando ao Rio de Janeiro, as 4 artesãs ligaram para

---

<sup>117</sup> A artesã Josefa Alves dos Reis, de Araçuaí, de 85 anos, é sergipana e conta que sua família migrou de Sergipe devido à seca. Seu pai comprou uma fazenda no sertão da Bahia, mas uma seca de três anos obrigou-os a migrar novamente, chegando a Araçuaí. Histórias como a de Zefa são comuns no Vale, e mostram que as populações que ocupam essa região lidam com suas vicissitudes ambientais e desenvolvem estratégias próprias, ontem, como hoje. A vida de transumância de que já falei.

<sup>118</sup> “A Sala do Artista Popular, do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Cnfcop, criada em maio de 1983, tem por objetivo constituir-se como espaço para a difusão da arte popular, trazendo ao público objetos que, por seu significado simbólico, tecnologia de confecção ou matéria-prima empregada, são testemunho do viver e fazer das camadas populares. Nela, os artistas expõem seus trabalhos, estipulando livremente o preço e explicando as técnicas envolvidas na confecção. Toda exposição é precedida de pesquisa que situa o artesão em seu meio sociocultural, mostrando as relações de sua produção com o grupo no qual se insere. Os artistas



casa e foram informadas de que, assim que saíram, começou a chover. Queriam voltar imediatamente, para plantar, pois senão perderiam “o tempo do milho e do feijão”. Lima argumenta, ao contar esse caso, que “artesanato é ritmo, artesanato é tempo de produção”, reconhecendo a sazonalidade da produção artesanal no Vale do Jequitinhonha – escolhido, não por acaso, para exemplificar este tópico de seu texto, que aborda outras questões importantes em torno do artesanato, ilustradas por exemplos de várias partes do país (2005)<sup>119</sup>.

O ponto é que são complexas e delicadas as relações entre tradição e modernidade, notadamente no que tange à mudança, e mais uma vez enfatizo que é disso que se trata no Vale. Evoco ainda uma vez Perez quando ela fala de certa tendência em *double bind* prevalecente nas ciências sociais e no senso comum relativamente às relações entre tradição, modernidade e mudança. Diz tratar-se de “uma visão teleológica e finalista que incorre uma série de simplificações redutoras e

---

apresentam temáticas diversas, trabalhando matérias-primas e técnicas distintas. A exposição propicia ao público não apenas a oportunidade de adquirir objetos, mas, principalmente, a de entrar em contato com realidades muitas vezes pouco familiares ou desconhecidas. Em decorrência dessa divulgação e do contato direto com o público, criam-se oportunidades de expansão de mercado para os artistas, participando estes mais efetivamente do processo de valorização e comercialização de sua produção. O Cnfcpc, além da realização da pesquisa etnográfica e de documentação fotográfica, coloca à disposição dos interessados o espaço da exposição e produz convites e catálogos, providenciando, ainda, divulgação na imprensa e pró-labore aos artistas no caso de demonstração de técnicas e atendimento ao público. São realizadas entre oito e dez exposições por ano, cabendo a cada mostra um período de cerca de um mês de duração. A Sap procura também alcançar abrangência nacional, recebendo artistas das várias unidades da Federação. Nesse sentido, ciente do importante papel das entidades culturais estaduais, municipais e particulares, o Cnfcpc busca com elas maior integração, partilhando, em cada mostra, as tarefas necessárias a sua realização. Uma comissão de técnicos, responsável pelo projeto, recebe e seleciona as solicitações encaminhadas à Sala do Artista Popular, por parte dos artesãos ou instituições interessadas em participar das mostras”. Disponível em <[http://www.cnfcpc.gov.br/pdf/CatalogoSAP/cat\\_sap148.pdf](http://www.cnfcpc.gov.br/pdf/CatalogoSAP/cat_sap148.pdf)> Acesso em 27/10/2009.

<sup>119</sup> Já vimos que o ritmo de que fala Lima se traduz num modo de vida determinado por períodos sazonais, de transumância.

reificadoras”, que “se apoia numa lógica de oposições binárias (ou/ou), numa concepção de progresso linear (contínuo e inevitável) como força motora da história, que se oporia resolutamente à inércia da tradição (que seria imutável) trazendo em seu bojo uma visão de mundo profundamente ideologizada”. De modo que “tudo se passa como se à tradição só fosse dado o caminho da adaptação, da resistência, ou da morte. Adaptar-se como uma espécie de aceitação da subalternidade e inferioridade. As mudanças, via de regra, são vistas como ameaças à continuidade da tradição, que é – *et pour cause* – condição de sua perpetuação” (Perez, 2010, p. 17). Destaca ainda que as relações da tradição e da modernidade “com a duração não são heurísticamente produtivas se pensadas em termos dos efeitos positivos e fastos da tradição e dos efeitos negativos e nefastos do tempo e da modernidade”. Vale dizer, aplicando o argumento de Perez, que o verdadeiro e autêntico artesanato não se mantém vivo e puro, “apenas enquanto perdura o mundo paradisíaco – porque homogêneo e totalizador – da tradição”<sup>120</sup>. Aplicando esse argumento autorizo-me a dizer que as mudanças operadas no artesanato do Vale não o mataram, nem fizeram surgir em seu lugar simulacros vazios de arte<sup>121</sup>. No Vale o que temos é um rico mundo de práticas do barro, enfim, de vida e como tal em perpétua mudança!

Pergunta-se Perez: “Até que ponto nossa visão de tradição não é tributária de uma concepção progressista da história e de uma nostalgia das origens (diga-se de

---

<sup>120</sup> Segundo Perez, são características da modernidade “a heterogeneidade, a fragmentação e a aceleração do tempo”, notadamente “quando entra em cena o afã de mudança, a busca incessante do 'novo' (a grande quimera moderna, a falsa moeda dos seus sonhos)” (2010, p. 17).

<sup>121</sup> Vale dizer, nos termos de Perez: “Ao paraíso não se sucede o inferno. À tradição não pode ser atribuído unicamente o caminho da adaptação, da resistência, ou da morte. Mudanças não são ameaças à continuidade da tradição, que é condição de sua perpetuação”. O que se dá a perceber é a presença em nossas práticas discursivas “de um predicamento negativo, pessimista das relações entre tradição e modernidade, uma vez que concebe a tradição em termos anacrônicos e a mudança em termos deletérios, segundo uma lógica do dever ser, esta espécie de jacobinismo ‘*depassé*’” (2010, p. 17).

passagem invenção da modernidade)? Até que ponto nossa visão das práticas e das instituições tradicionais são percebidas como o negativo do que lhes é sistematicamente externo e anterior na sincronia e na diacronia?”. Pergunta que enseja uma reflexão sobre a mudança: “Quando ‘nós’ [ocidentais, civilizados] mudamos, a mudança é nomeada progresso, inovação, avanço, modernidade e é altamente festejada”. No entanto, aponta para a aporia, de que já falei antes, quando “eles”, os outros, tidos por tradicionais “mudam, sobretudo quando adotam e/ou se aproximam de práticas de nossas coisas tidas por progressistas, tratamos tal mudança como se fosse uma perda de cultura, uma espécie de crime de lesa majestade relativamente à integridade e à integralidade da tradição”. O que ressalta com tal reflexão é “a impossibilidade de se falar separadamente de tradição e de modernidade<sup>122</sup>”.

Aplicando ao caso do Vale, especialmente de Caraí, e à ação dos interventores, sugiro que a modernidade e seu afã do novo é uma tradição fervorosamente transmitida e recriada, entre “nós”, que se ampara no credo antropológico segundo o qual a tradição é matéria de transmissão. Não me parece desmedido supor que essa concepção seja largamente compartilhada por vários grupos sociais bastante próximos a nós, tais como os órgãos estatais. Entretanto, não temos nenhum indício em Caraí, até hoje, da realização do sonho de Ulisses Pereira Chaves, grande incentivador – dir-se-ia, “mestre da cultura popular” – para muitas das pessoas que estão em atividade ainda hoje: ver uma escola de cerâmica para as crianças da região. Esse sonho, tão óbvio, tão comum, tão próximo de nossos ideais, nos reaproxima desses “outros” e relembra o artigo de Price citado acima: “Para Leiris, o mundo não está dividido em dois campos. Ou então, se houver uma divisão, ela não é do tipo quente versus frio, mas antes (como ele colocou no prefácio à *África Fantasma*) uma realidade política separando opressores e oprimidos” (2004, p. 28, tradução minha).

---

<sup>122</sup>

Confira nota 93.

## Nota final

Essa dissertação foi realizada à maneira moderna-contemporânea: veloz, híbrida, teleológica. Traz em sua forma o caráter agonístico da lógica binária, sempre tratando de oposições, dicotomias e contradições<sup>123</sup>. Poderia tentar então uma síntese dialética entre nossos habituais pares conceituais: tradição/modernidade; erudito/popular; rural/urbano; prática/teoria; corpo/espírito; nós/outros. Entretanto o que o caminho trilhado – o método – nos apresenta é um movimento circular, inconcluso. Partimos de um ponto, para retornar ao mesmo ponto: a indecidibilidade entre aquilo que muda e aquilo que permanece o mesmo<sup>124</sup>. Herdeiros de Heráclito, não trazemos novidades para o paradoxo da mudança; mas trazer uma novidade seria acintosamente moderno! Pelo contrário, mas não apenas para contrariar, reencontramos Parmênides na sua esfera redonda e perfeita, retornando ao mesmo ponto, só que agora temos toda a trajetória para contar<sup>125</sup>. Rememorando Guimarães Rosa, o que importa é a travessia<sup>126</sup>. O que relato é o processo da pesquisa, não seu resultado.

São muitas hi[e]stórias para contar, a narrativa do processo de aprendizado, calcado em idas e vindas, traduções de toda ordem impondo seus ritmos ao todo: ora antropóloga, ora hóspede, ora funcionária, representante, embaixatriz, nativa,

---

<sup>123</sup> “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (Heráclito, *Os Pré-Socráticos*, p. 93).

<sup>124</sup> “Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (Heráclito, *Os Pré-Socráticos*, p. 93).

<sup>125</sup> “[...] para mim é comum donde eu comece; pois aí de novo chegarei de volta” (Parmênides, *Os Pré-Socráticos*, p. 122). E ainda: “Pois comum (é) princípio e fim em periferia de círculo (Heráclito, *Os Pré-Socráticos*, p. 98).

<sup>126</sup> Amável o senhor me ouviu, minha idéia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia” (Grande Sertão, p. 624).

interventora, narradora, pesquisadora. O tempo de ler, de pesquisar, de ir a campo e de escrever intercalou-se desordenado, fora da cronologia ideal, e o que se tem são solos assimétricos em meio às variações sobre o tema. Sem a possibilidade de respeitar o tempo que a antropologia exige, não aspiro a mais que um relato do processo.

Sob o ponto de vista da extensão, no entanto, que idealiza um conhecimento metodologicamente transdisciplinar, o olhar sobre este trabalho se modifica: se o concebemos, desde o início, como uma obra que não parte somente das aldeias dos antropólogos – as salas de aula, bibliotecas e trabalhos de campo –, mas imersa num universo prático, que a todo tempo exige uma operacionalização, e institucional, que solicita uma resposta e um resultado, vemos como pôde constituir-se tal composição. Assim, vejo esse trabalho como um “objeto híbrido”, e como tal seu berço é a extensão, indissociável, efetivamente, do ensino e da pesquisa.

Mas isto já foi posto logo no princípio. Retomo o percurso, acentuando os centros nervosos aos quais se ligam os fios dessa trama.

O conhecimento produzido sobre o Vale do Jequitinhonha: a vasta bibliografia pede uma sistematização, trabalho digno de garimpeiros de diamantes, tais quais os notórios e seculares garimpeiros da região de Diamantina, nas cabeceiras do rio, que procuram arduamente o “material”, juntam e armazenam esse material, para depois, muito cuidadosamente, peneirar e buscar os diamantes pequeninos com vagar e atenção. Resta sistematizar o material, trabalho que exige múltiplas habilidades.



Figura 18: o garimpeiro Hermes examinando o material. São João da Chapada, 2010.

Os geógrafos nos ajudarão a cartografar as questões prioritárias: uma delimitação mais fina dos grupos estudados, que diferem entre si e não podem ser todos colocados no mesmo conjunto “Vale do Jequitinhonha”; um entendimento mais consistente das categorias nativas desses grupos; um parâmetro mais afinado para a definição do ser “pobre”, ou antes, a utilidade desse conceito para cada enfoque.

Depois nós antropólogos aprenderemos com os ceramistas: a encontrar o barro, matéria-prima da nossa arte, os dados etnográficos: é preciso andar bastante, pesquisar consistências e cores; depois tirar esse barro, observá-lo um dia inteiro; transportá-lo para nossa casa, retornando ao lar; então, bater, peneirar, amassar. Assim se prepara a matéria-prima - como um trabalho de campo. Pronta, guardamos e descansamos para, no outro dia, sentar e modelar - escrever -, com paciência e concentração. Daí surgirão novas formas - novos conceitos - da inspiração do artista

em seu ofício criador. Toda criação tem seu tempo e, como nos ensinou Betinho, “*sem forçar a natureza*”<sup>127</sup>. Investigar o parentesco, a natureza do aprendizado da arte do barro, *os invisíveis de que falava Ulisses*, a loucura ou as estratégias de relacionamento com o mercado consumidor, “*com ganância, não adianta*”.

Deixo para pesquisas futuras, assim, a apresentação de tópicos tão interessantes para a antropologia, e para nossa sorte, nossa presença é desejada: de acordo com Esteuvos Jardim, de Almenara, *tem muita gente aí escondida nessas grotas, precisamos de antropólogos no vale* (I taobim, março de 2009). Caberia ainda avaliar, à maneira dos mais velhos, os tempos idos: *antes era tudo diferente...* como era antes de haver pesquisadores do artesanato? Quais efeitos nas práticas e no discurso dos artesãos, teriam provocado a atuação dos pesquisadores dessa arte?

Aos historiadores há um campo mais afeito a arqueólogos: os vestígios do passado parecem estar mesmo debaixo da terra. A história do Vale, especialmente a região de Carai, tal como a entende a historiografia, está por ser descoberta. Mas não encarando essa tarefa como o resgate de algo que se perdeu: incorreriam no equívoco típico dos adoradores do passado idílico, que tanto cuidei para tornar mais lúcido, mais consciente para nós que queremos saber de tudo que se passou e que se passa. Porque queremos saber tanto?

O afã do conhecimento, fundador da metafísica ocidental, segundo Aristóteles – “*todos os homens por natureza tendem ao saber*”<sup>128</sup> – mobiliza hoje tantas

---

<sup>127</sup> Betinho, de Tracunhaém, Pernambuco, 1977: “*tudo meu, tem que ser na calma, nem que eu só faça uma peça por semana. Se eu fizer uma peça na carreira, com ganância, não adianta, só sai derrota. Se eu pegar com muito interesse, eu não consigo. Só se for aos poucos, sem forçar a natureza. Aí vai chegando. [...] Nasci pobre, morro pobre. Não quero nada bem luxuoso. Se eu pegar nome, tanto faz. O que eu queria era um local pra trabalhar. Aqui na minha casa é muito quente. Eu tenho vontade de comprar uma casa, e ajeitar só pra trabalhar*” (apud Coimbra, 1980, p. 36-37).

<sup>128</sup> “*Esta é uma cifra verdadeiramente emblemática do pensamento grego em geral, além de ser também do pensamento aristotélico. É a raiz da qual nasceu e na qual se funda filosofia (particularmente a metafísica)*” (Giovanni Reale, 2002, p. 5).

disciplinas na tentativa de compreender fenômenos complexos como “a produção artesanal do Vale”. Nessa perspectiva pensamos em todo o instrumental teórico acumulado pelo conhecimento dito científico. Assim, pensaríamos em explicar, por exemplo, porque os artesãos vivem como vivem – porque fazem opções as quais temos dificuldades em aceitar, tais como recusar as orientações que recebem de estrangeiros à comunidade quanto às suas formas de se organizar. Mas, conforme tentei demonstrar, talvez trate-se mais de apreender suas formas de viver, e quem sabe – se nosso orgulho o permitir – aprender com eles outras maneiras de pensar e organizar a experiência humana. Porém um trabalho como este não alça um voo dessa natureza, pelas limitações da escritura que, como tal, oferece não mais que uma interpretação de um modo de viver, não alcançando a vida em si.

A melhor parte do aprendizado – a que levamos para a vida, sob esse ponto de vista, fica restrita ao não dito. De acordo com o filósofo, “acerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar em silêncio” (Wittgenstein, p. 142). Ademais, poderia-se argumentar ainda que qualquer afirmação a respeito do outro carece de uma certeza que não é acessível, nem ao conhecimento científico, nem à própria linguagem (Amorim, 2001), impedindo uma assertiva, uma posição firme sobre o que se pode conhecer, *stricto sensu*, na pesquisa em ciências humanas. Tangenciamos esse conhecimento falando com Otávio Velho: “Hoje, ironicamente, é o intelectualismo que está posto em dúvida. Sobretudo através de renovadas referências que questionam a oposição mente-corpo, por vezes por via de uma rediscussão do “cartesianismo”. Na antropologia isso tem sido associado a problemáticas como a do *embodiment* – traduzível pelo neologismo “encorporação”, que ainda não pegou - e a do desenvolvimento de habilidades (*skills*) que envolvem transformações corporais no próprio processo de transmissão e aprendizado, inclusive o do antropólogo no campo; o que, naturalmente, faz com que a dimensão temporal se torne fundamental” (2006, p. 5).



Mas voltando à nossa esfera, vejamos quais conclusões posso ensaiar. Busquei apresentar ao leitor uma realidade social específica, a da produção artesanal do Vale, mais proximamente, de Carai. Para isso, tentei mostrar a maneira como os artesãos articulam os elementos de sua cultura – os elementos de mudança e os elementos de permanência. Ficou claro que a atuação da Codevale é um marco histórico para os artesãos. Ela trouxe outras possibilidades para a produção, a comercialização, a criação. Divulgou o artesanato, atraiu pesquisadores, formou público e consumidores: para nós, representa a Modernidade. Projetamos, com essa idéia, muitas outras conseqüências que não parecem fazer o mesmo sentido para os artesãos. As mudanças que se operam a partir de então, percebidas em parte como perda das tradições e em parte como transformações “progressistas”, pelos autores que se debruçaram sobre esses grupos, são percebidas de outras maneiras pelos artesãos, que não consideram que houve perda, nem que houve progresso – não nos nossos termos. Para ensaiar afirmações mais contundentes sobre como as percebem, entretanto, julgo ser necessário realizar, como mencionei, etnografias mais abrangentes e aprofundadas.

Seria interessante examinar o documento *Glossário do Programa do Artesanato Brasileiro – Base Conceitual*, do Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior, que ainda está em fase de elaboração, mas já conta com uma versão preliminar disponibilizada na internet. Esse glossário traz uma classificação dos tipos de artesanato, que podem ser: (1) indígena; (2) de reciclagem; (3) tradicional; (4) de referência cultural; (5) contemporâneo-conceitual (2008, p. 16-17)<sup>129</sup>. Vemos que o artesanato tradicional separa-se daquele produzido com material reciclável, que tem inclusive uma categoria só para si. Ora, como bem colocou Esteuvos de Almenara, *as pessoas eram contra o artesanato com material reciclável, mas hoje têm que engolir, já que foram elas mesmas que nos trouxeram a exigência dos produtos serem socialmente justos, economicamente viáveis e ecologicamente*

---

<sup>129</sup> Disponível em: <[http://www.mdic.gov.br/arquivos/dwnl\\_1255094473.pdf](http://www.mdic.gov.br/arquivos/dwnl_1255094473.pdf)>. Acesso em 15/05/2010.

*corretos – o tripé que nos foi colocado.* Além disso, a linha entre o tradicional e o não-tradicional é tênue; quem garante que o artesanato com material reciclável não será tradicional daqui a 10 anos? É uma hipótese bastante plausível, se consideramos a crescente valorização da chamada “sustentabilidade” e o esgotamento de fontes de recursos naturais e matérias primas. O algodão pardo, outrora fonte da principal atividade econômica do vale, a indústria têxtil no século XIX, hoje quase não é mais plantado. Se nenhum grupo se dispor a voltar a plantá-lo, os artesãos terão que se voltar para outros materiais, e o “lixo” é uma das matérias primas mais abundantes atualmente.

O problema de definir a pobreza é, talvez, a principal questão mais geral que salta aos olhos, porque gera outras questões e incide na maior parte dos problemas que se apresentam. Vimos que os macroindicadores econômicos são insuficientes, conclusão a que chegaram estudiosos de várias áreas do conhecimento que tomaram objetos de pesquisa bastante diversificados, no Jequitinhonha. Também os economistas que estudaram o Vale, como Eduardo Ribeiro e Weber Soares, partilham de considerações semelhantes.

A meu ver, duas possibilidades centrais estão envolvidas na questão: em primeiro lugar, é preciso definir se acreditamos que possa haver uma definição de pobreza que seja universal, passível de uso para realidades distintas, que se enquadrariam em critérios determinados – e a utilidade de uma noção como essa, que, se pode ser útil para pensar diretrizes e acordos internacionais ou políticas públicas nacionais, não deve ter a mesma utilidade para a antropologia, ou para as ciências humanas e sociais.

A segunda possibilidade é a de construir definições de pobreza a partir dos termos dados pelas populações às quais serão aplicadas. Essa possibilidade tem, no entanto, seu domínio de aplicação restrito aos objetos estudados, pois não pode ser universal e nem mesmo definitiva, uma vez que nenhum grupo humano pode ser considerado imutável – todas as culturas são dinâmicas. Além disso, que *utilidade*

teria para o planejamento das ações governamentais, que é o *locus* por excelência dos discursos sobre a pobreza?

Buscando respostas a esta pergunta, estive num seminário intitulado *Pobreza e Cultura: a poética do desenvolvimento*, promovido pelo Laps - Laboratório de análise de processos em subjetividade, do Programa de Pós Graduação em Psicologia da UFMG. Perguntei à mesa se o artesão Betinho, citado acima na nota 127, seria considerado pobre.<sup>130</sup> As respostas que tive confirmaram minhas hipóteses pessoais.

A primeira resposta, dada por uma pesquisadora que trabalha com grupos urbanos da periferia de Campinas, é que as pessoas que vivem em condições, para nós, claramente pobres ou miseráveis, e não se consideram pobres, seriam "alienadas".<sup>131</sup> Não teriam elementos para avaliar seu estado de pobreza, que é, aqui, avaliado com critérios universais, pois utiliza parâmetros de comparação retirados das mais diversas realidades. Essa explicação, penso, é aplicável em muitos casos, especialmente em contextos urbanos, onde as diferenças - as desigualdades - estão postas e expostas de forma tão aguda que se torna acintosa. Um bom exemplo disso são os bairros "nobres" que convivem lado a lado com favelas, que podemos observar em todas as capitais do Brasil. Pesquisadores perguntam-se: como podem essas pessoas viver aqui e não questionarem essa realidade? Sem dúvida, as respostas a esta pergunta deveriam incluir considerações de toda ordem, que não serão abordadas aqui. O ponto é que considero tal explicação - a alienação, nos termos da teoria marxiana - provavelmente válida para muitos grupos sociais.

A segunda possibilidade é ilustrada empiricamente: a juíza Isabel Maria Sampaio Oliveira Lima, especializada em direitos da criança e do adolescente, contou

---

<sup>130</sup> A mesa era composta pelos pesquisadores Raquel Souza Lobo Guzzo (Puc-Campinas), Isabel Maria Sampaio Oliveira Lima (Ucsal), Miguel Mahfoud (Ufmg) e Regina Helena de Freitas Campos (Ufmg).

<sup>131</sup> Sem aprofundar no tema, podemos dizer sucintamente que, nos termos marxianos, a alienação ocorre quando o poder social - a força produtiva gerada pela divisão do trabalho - aparece como estranho aos indivíduos, que não sabem sua origem e destino, julgam não dominá-lo, e mais que isso, parece dirigir seu querer e agir.

que, quando atuou no Timor Leste, lá chegou com um conceito de pobreza, que foi desconstruído pela percepção do conceito nativo. Ela conta que “para os timorenses, se houvesse arroz para comer de manhã, de tarde e de noite, não se consideravam pobres” (Seminário citado, 27/05/2010). Como dizer que essa população é “alienada”? A juíza expôs, então, o que considera um bom critério para definir, a partir dos sujeitos concretos, no que consiste uma situação de pobreza. Baseada em sua experiência nos tribunais, lidando com todo tipo de pessoas, tinha por hábito fazer a pergunta “Fulano, o que você quer estar fazendo daqui a 10 anos?” A reação da maioria das pessoas era de atordoamento e estupefação; não havia resposta. “É o silêncio da invertebrabilidade da vida dele”, ela diz, isto é, uma vida “sem traços, caráter ou estrutura definida” (Dicionário Aurélio). Assim, conclui que a pobreza poderia ser definida como a “impossibilidade de desenhar um projeto de vida com dignidade”. Tomada nesses termos, poderíamos dizer que a pobreza seria a falta de liberdade, tomando-a em seus sentidos definidos negativamente – ausência de constrangimento (do indivíduo) por influência física, moral ou, em particular, de um grupo social politicamente constituído (Lalande, 1996, p. 623). A juíza não deixa de chamar a atenção para o fato de que, colocada nesses termos, essa perspectiva guarda correspondências com a perspectiva neoliberal.

É importante, contudo, perceber como a pobreza pode ser assim definida, especialmente quando parte de uma observação empírica, uma vez que vivemos imersos nesta que é, hoje, a perspectiva hegemônica. Trabalhando junto a jovens da periferia de Belo Horizonte, observei a mesma (falta de) reação frente a esse questionamento. Raras vezes ouvi uma resposta. A reação comum era de silêncio, apatia, indiferença, inclusive quando solicitávamos a resposta por escrito.

Acompanhando as reflexões de Weber Soares (2009), acredito que é preciso considerar o micro e o macro, o local e o global, o sujeito e a estrutura, para a elaboração de um programa de desenvolvimento regional ou local. A contribuição do antropólogo torna-se fundamental, então, para um programa que julgue necessário

compreender, ao menos, em linhas gerais os modos de vida de determinada população ou grupos sociais, partindo daí para a definição de seu programa de ação.

Márcio Goldman e Tânia Stolze Lima (1999), analisando o estudo das sociedades complexas,<sup>132</sup> relembram Lévi-Strauss, que chamava a atenção para o perigo de “supor que é a comparação que funda a generalização. Ao contrário, é somente no aprofundamento da riqueza das singularidades que o projeto comparativo pode ganhar um sentido”. Goldman e Lima acrescentam que “o pluralismo estimula as comparações, mas exige que o confronto seja efetuado entre práticas e concepções reais e precisas, isoladas a partir do estudo etnográfico minucioso de *qualquer sociedade*” (1999, p. 91, grifo dos autores). Para um estudo antropológico do Vale, portanto, é preciso dispor de etnografias que ainda não foram levadas a cabo, bem como empreender uma sistematização daquilo que já foi publicado. No caso do artesanato, existem alguns trabalhos que trazem *fragmentos etnográficos*, mas não uma etnografia de fôlego, encorpada, tal como vigora no código canônico da disciplina.

De fato, quando se fala de desenvolvimento – e de pobreza – é preciso recorrer a conhecimentos das mais variadas disciplinas, uma vez que esse processo e esse fenômeno são, fazendo uma analogia com a célebre fórmula de Marcel Mauss – “todo fato social é um fato social total” – um processo e um fenômeno que referem-se à sociedade, à vida social com a concorrência de todos os seus aspectos.

Busquei fazer uma crítica, que muitas vezes beira a auto crítica, considerando minha atuação enquanto extensionista, que tem limitações adicionais em relação, por exemplo, ao trabalho de implementação direta de políticas públicas levado a cabo pelos setores estatais. Ainda assim, quanto ao trabalho junto a cooperativas ou associações populares, veja-se a reflexão do *Guia de Economia Solidária ou porque*

---

<sup>132</sup> As ditas sociedades complexas são definidas, no artigo citado, em oposição às ditas sociedades simples (sociedades indígenas, supostamente “fechadas” em si mesmas, “pequenas”). Os autores concluem que “por si mesmas, as sociedades não são nem simples nem complexas, mas nossas análises podem construir realidades uni ou multidimensionais” (1999: 91).

*não organizar cooperativas para populações carentes* (2008), de Bárbara Heliodora França *et. all.*, que inicia deixando claro que a constituição de um empreendimento econômico solidário deve se dar quando houver demanda de grupos, não bastando as boas intenções: “o desejo de ser proativo diante da grave situação social do país tem, recorrentemente, levado incubadoras, gestores públicos e organizações não governamentais a proporem projetos de inclusão social visando a organização, principalmente, de cooperativas”. A obra, baseada na experiência da incubadora universitária da Universidade Federal Fluminense, destaca assim a conclusão à qual chegou o grupo, em seus atendimentos às solicitações de apoio à incubação desses empreendimentos: “não organizem cooperativas para associações populares”, contradição complementada por “salvo quando essa demanda é feita diretamente pelos futuros cooperados e garantidas algumas condições” (2008, p. 21).

Fica clara, para mim, a distância entre o que se diz e o que se escreve, e o que se faz – o que se vive. A vida é maior que os livros, rezam os poetas, e o trabalho levado a cabo pela UFMG junto aos artesãos do Vale tem inúmeros méritos e um amadurecimento digno de nota, percebido quando estudamos suas diretrizes e nos aprofundamos em seu cotidiano. Os artesãos, por sua vez, oferecem-nos sempre oportunidades de aprendizado de todos os tipos, aquelas que nos tocam pessoalmente, academicamente, metodologicamente, profissionalmente e aquelas que nos apresentam alternativas concretas para uma indução ao “desenvolvimento local”: as recentemente chamadas “tecnologias sociais”.

Gostaria de concluir, então, com uma fala do artesão Ulisses Pereira Chaves, que expressa bem um recado importante que os artesãos tentam nos transmitir em muitos momentos. Seu sentido está ligado à epígrafe deste trabalho, e assim completo a trajetória circular aludida mais acima.



Figura 19: peças de Ulisses, acervo da família.

**“Não ouvem suas vozes? E o que eles estão dizendo?”**

**Pós-escrito**, apenas para contextualizar: “Em nossa última visita, Ulisses nos mostrou uma peça de porte impressionante. Contava com um braço alargado que descrevia uma forma oval sobre uma base esférica e em cujas extremidades afluíam uma série de pequenas cabeças antropomórficas. Iconograficamente era uma variação do motivo da

árvore da vida, um motivo que se repete profusamente nas culturas antigas e populares de América Latina até os dias de hoje. Lélia me sugeriu serem vestígios rituais das culturas africanas ou mais especificamente da lenda da árvore sagrada Iroco, considerada como um orixá nos cultos afro-brasileiros, e que possui poderes mágicos e propicia desejos, mas que, contrariado, pode causar grandes danos aos humanos. A base desta escultura tinha forma de cabaça, que na tradição indígena é o receptáculo do sagrado. Desta base se desprendia um ramo arqueado, e dela, as cabecinhas ou máscaras antropomórficas. ‘Não ouvem suas vozes? E o que eles estão dizendo?’, nos perguntava Ulisses” (Eduardo Subirats, 2005).



## Preferências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. *Redescobrimo a Família Rural Brasileira*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 1, n. 1, 1986.

AMORIM, Marília. *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas Ciências Humanas*. São Paulo, Musa Editora, 2001.

ANTUNES, Carolina. Aspectos do linguajar rural da região de Turmalina. Belo Horizonte: Fale/Ufmg, 1985. Dissertação (Mestrado em Letras).

\_\_\_\_\_. Movimentos do Vale: corpo e narrativa. Fale/Ufmg, 2000. Tese (Doutorado em Letras).

BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita*. Rio de Janeiro: Imago Editor, 1975.

BEUQUE, Jacques van de. *Arte Popular Brasileira: Peças da Coleção Casa do Pontal*. São Paulo, Câmara Brasileira do Livro, 1994.

BISILLIAT, Maureen. *Memorial da América Latina – Pavilhão da Criatividade, Brasil*. São Paulo: Empresa das Artes, 1999.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e Cidadãos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

\_\_\_\_\_. *Culturas Híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

CARVALHO, José Jorge de. "O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna". In: *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro, IBAC, 1992.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. "Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica". In: "Patrimônio Imaterial". Org.: LONDRES, Cecília. Revista Tempo Brasileiro, Out-Dez, n. 147, 2001.

CEART - Centro de Artesanato Mineiro. Folheto comemorativo dos 40 anos do Centro, 2009.

- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- COIMBRA, Silvia. *O Reinado da lua: escultores populares do Nordeste*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1980.
- CRAPANZANO, Vincent. *A cena: lançando sombra sobre o real*. Revista Mana 11(2), 2005.
- DALGLISH, Lalada. *Noivas da Seca: cerâmica popular do Vale do Jequitinhonha*. São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles e Guatarri, Felix. "12. 1227 — Tratado de Nomadologia: A Máquina de Guerra". In: *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- DUARTE, Regina Horta (org.). OTONI, Teófilo. *Notícia sobre os selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- FERNANDES, Millôr. Revista Veja, 14/02/2009.
- FIGUEIREDO, Carlos. *Me ajude a levantar - depoimentos de Maria Lira, uma mulher do Jequitinhonha*. Belo Horizonte: Edições Pedra Verde, 1983.
- FRANÇA, Bárbara Heliodora et. all. *Guia de Economia Solidária ou porque não organizar cooperativas para populações carentes*. Niterói: EdUFF, 2008.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- FROTA, Lélia Coelho. *Pequeno Dicionário da Arte do Povo Brasileiro Século XX*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2005.

\_\_\_\_\_. Vídeo do projeto Sempre um Papo. Disponível em <<http://www.sempreumpapo.com.br/audiovideo/resultado.php?letra=m>> Acesso em 04/03/2009.

FURTADO, Junia Ferreira. *O Livro da Capa Verde: a vida no Distrito Diamantino no período da Real Extração*. São Paulo: Anna blume, 1996.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LEIRIS, Michel. *África Fantasma*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. *A Oleira Ciumenta*. Lisboa: Edições 70, 1975.

LIMA, Ricardo Gomes. "Artesanato: cinco pontos para discussão". Palestra Artesanato Solidário/Central Artesol, 2005. Disponível em <[www.iphan.gov.br](http://www.iphan.gov.br)>. Acesso em 27/10/2009.

\_\_\_\_\_. *O Povo do Candeal: sentidos e percursos da louça de barro*. Rio de Janeiro: UFRJ, I fics, 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural).

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARQUES, Reinaldo Martiniano. "Entre o global e o local: cultura popular do Vale do Jequitinhonha e reciclagens culturais". Maria Tereza Dalmasso et. al. (org.). *Discursos da Tradición y contemporaneidad*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, 1998.

MARTINS, Marcos Lobato. *Identidades e ação coletiva: o caso dos garimpeiros da microrregião de Diamantina*. Belo Horizonte: UFMG, 1997. Dissertação (Mestrado em Sociologia).

MASCELANI, Ângela. *Caminhos da Arte Popular: o Vale do Jequitinhonha*. Rio de Janeiro: Museu Casa do Pontal, 2008.

MATOS, Ralfo & André Velloso. "A rede de cidades do Vale do Jequitinhonha nos séculos XVIII e XIX" *Geonomos*, 6(2), p. 73-87. Disponível em:

<[http://www.igc.ufmg.br/geonomos/PDFs/6\\_2\\_73\\_87\\_Velloso.pdf](http://www.igc.ufmg.br/geonomos/PDFs/6_2_73_87_Velloso.pdf)>. Acesso em: 19/05/2010.

\_\_\_\_\_. "A População do Vale do Jequitinhonha". In: SOUZA, João Valdir Alves; HENRIQUES, Márcio Simeone (org). *Vale do Jequitinhonha: Formação Histórica, Populações e Movimentos*. Belo Horizonte: Proex/Ufmg, 2010.

MATTOS, Sônia Missagia. *Artefatos de Gênero na Arte do Barro (Jequitinhonha)*. Vitória: Edufes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Corpos de barro: vozes do silêncio*. Disponível em <<http://www.tempodecritica.com/link020117.htm>>. Acesso em 26/05/2009. Tempo de crítica - grupo de pesquisa em arte.

MAUSS, Marcel & Henri Beuchat. "Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimó". *Sociologia e Antropologia*, v. II, São Paulo: EPU, 1974.

Marcel MAUSS. Ensaio sobre a dádiva. "Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". *Sociologia e Antropologia*, v. II. São Paulo, EPU, 1974.

\_\_\_\_\_. Généralités sur la théorie des religions. *Oeuvres*. v. 1. Les fonctions sociales du sacré. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

MDIC - Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio exterior. *Glossário do Programa do Artesanato Brasileiro - Base Conceitual* (versão preliminar - sem revisão). Disponível em: <[http://www.mdic.gov.br/arquivos/dwnl\\_1255094473.pdf](http://www.mdic.gov.br/arquivos/dwnl_1255094473.pdf)>. Acesso em 15/05/2010.

MinC/IPHAN. Dossiê de Registro do Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, 2001.

MISSÃO dos Migrantes 2009 em Carai. Disponível em <[http://www.pastoraldomigrante.com.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=727:relatorio-2009-da-missao-dos-migrantes-emcarai&catid=47:missoes&Itemid=64](http://www.pastoraldomigrante.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=727:relatorio-2009-da-missao-dos-migrantes-emcarai&catid=47:missoes&Itemid=64)> Acesso em 24/07/2009.

MOSCOVITCH, Samy Kopit. "Pobreza e condições e vida no Vale do Jequitinhonha; uma abordagem regional". Belo Horizonte: Igc/Ufmg, 2000. Dissertação (Mestrado em Geografia).

NOGUEIRA, Maria das Dores Pimentel. *Extensão Universitária: diretrizes conceituais e políticas*. Belo Horizonte: PROEX/Ufmg, 2000.

\_\_\_\_\_. *Políticas de Extensão Universitária Brasileira*. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2005.

PASTORELO, Paulo. *O Vale, o Homem e seus pertences*. Revista *Conhecimento – ponte para a vida*, ano 1, números 1 e 2, março de 2007.

PEIRANO, Mariza. *A Favor da Etnografia*. Série Antropologia, vol. 130, Brasília: UnB, 1992.

PEREIRA, Leopoldo. *O município de Araçuaí*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1969.

PEREIRA, Vera Lucia Felício. *O Artesão da Memória no Vale do Jequitinhonha*. Belo Horizonte: Ed. Ufmg: Ed. Puc Minas, 1996.

PEREZ, Léa Freitas. "Conflito religioso e politeísmo dos valores em tempos de globalização". 2005. Disponível em: [www.antropologia.com.br](http://www.antropologia.com.br). Acesso em 12/05/2010.

\_\_\_\_\_. "Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo – por uma antropologia das efervescências coletivas". Mauro Passos (org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis, Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Festa e religião: bom para pensar as relações entre tradição e modernidade*. Palestra proferida nos Seminários do Departamento de Antropologia da UNB, 2008.

\_\_\_\_\_. *Festa para além da festa: um esboço de horizonte compreensivo*. No prelo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Por uma poética do sincretismo tropical*. Disponível em <<http://www.antropologia.com.br/colu/colu6.html>> Acesso em 23/04/2010.

Os PRÉ-Socráticos. *Fragmentos, Doxografia e Comentários*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

PRICE, Sally. "A Arte dos povos sem história." *Afro-Ásia* 18: 205-224. 1996.

\_\_\_\_\_. "Michel Leiris, French Anthropology, and a side trip to the Antilles". *French Politics, Culture & Society*, v. 22, n. 1, 2004.

\_\_\_\_\_. *Arte Primitiva em Centros Civilizados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

QUEIROZ, Sônia (Org.). *7 Histórias de encanto & magia*. Belo Horizonte: Proex/Finep, 1999.

\_\_\_\_\_. *Quem conta um conto aumenta um ponto*. Belo Horizonte: Proex/Finep, 1998.

\_\_\_\_\_. *O desenho da fala: a transcrição como método de produção de texto*. In: Graciela Ravetti; Glaucia Gonçalves. (Org.). *Lugares críticos: línguas, culturas, literaturas*. Belo Horizonte: Fae/Ufmg/Orobó, 1998.

\_\_\_\_\_. *Tradição e experimentação - metamorfoses do conto oral*. In: Aparecida Paiva; Aracy Martins; Graça Paulino; Zélia Versiani. (Org.). *Literatura e letramento*. Belo Horizonte: Autêntica/Ceale/Fae/Ufmg, 2003.

RAMOS, Alcida Rita. *Do Engajamento ao Desprendimento*. Série Antropologia, vol. 414, Brasília: Dan/UnB, 2007.

REALE Giovanni. *Aristóteles - Metafísica. Vol. III - Sumário e Comentários*. São Paulo: Loyola, 2002.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães *et.al.* "Jequitinhonha, São Paulo, Jequitinhonha: trabalho urbano e migrações de retorno na experiência de lavradores mineiros entre 1960/2000". X Seminário sobre a Economia Mineira. Cedeplar: Diamantina, 2002. Disponível em: <<https://www.cedeplar.ufmg.br/diamantina2002/textos/d60.pdf>> Acesso em 04/03/2010.

\_\_\_\_\_. *Lembranças da terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*. Belo Horizonte: Cedefes, 1996.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. 2004. Rio de Janeiro, Editora Ufrj.

\_\_\_\_\_. *Ilhas de História*. 1994. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores.

SANTIAGO, Luís Carlos Mendes. "Processo Tardio de Colonização do Médio e Baixo Jequitinhonha". In: Souza, João Valdir Alves; Henriques, Márcio Simeone (org). *Vale do Jequitinhonha: Formação Histórica, Populações e Movimentos*. Belo Horizonte: Proex/Ufmg, 2010.

SANTIAGO, Silviano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

SID/ MinC – Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural, Ministério da Cultura. *Premio Culturas Populares 2009 – Mestra Dona Izabel - Artesã Ceramista do Vale do Jequitinhonha/ MG – Manual de Orientação para Candidatos*. Brasília: SID/ MinC, 2009.

SOARES, Weber. *Diagnóstico Socioeconômico do Vale do Jequitinhonha – confiança, redes sociais, inovação e desenvolvimento local*. Belo Horizonte: Proex/Ufmg, 2009.

SOUZA, João Valdir Alves de. “Fontes para uma reflexão sobre a história do Vale do Jequitinhonha”. Unimontes Científica, Montes Claros, v. 5, n. 2, 2003.

\_\_\_\_\_. *Igreja, Escola e Comunidade – Elementos para a História Cultural do Município de Turmalina*. Montes Claros: Editora Unimontes, 2005.

\_\_\_\_\_. “Introdução”. *Vale do Jequitinhonha: Formação Histórica, Populações e Movimentos*. Belo Horizonte: Proex/Ufmg, 2010.

\_\_\_\_\_. “Mineração e Pecuária na definição do quadro sociocultural da região do termo de Minas Novas”. *Vale do Jequitinhonha: Formação Histórica, Populações e Movimentos*. Belo Horizonte: Proex/Ufmg, 2010.

SUBIRATS, Eduardo. *O último artista. Arte popular e cultura digital*. Disponível em: <[http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq056/arq056\\_00.asp](http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq056/arq056_00.asp)>. Acesso em 20/03/2009.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: Rio de Janeiro, 2005.

VALE, Maria Júlia Andrade. *O Universo Garimpeiro: a presença da educação na vida de garimpeiros do distrito de Sopa, Alto Vale do Jequitinhonha*. Dissertação de Mestrado em Educação. Belo Horizonte: Ufmg, 1997.

Vale da Fartura: Sabores de Minas – Roteiros Gastronômicos, edição 53, sobre o Vale do Jequitinhonha, encarte do Jornal Estado de Minas.

VELHO, Otávio. “Trabalhos de campo, antinomias e estradas de ferro”. Aula inaugural no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) proferida a 15 de março de 2006.

VIEIRA, Marina Guimarães. "Guerra, ritual e parentesco entre os Maxacali: um esboço etnográfico". Rio de Janeiro: Ppgas/Mn/Ufrj, 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia).

VILHENA, Luis Rodolfo da Paixão: *Projeto e Missão: o Movimento Folclórico Brasileiro. 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte/Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Antropólogo inaugura cátedra de Humanidades no Ieat" Entrevista realizada por Flávio de Almeida, publicada no Boletim Informativo da Ufmg nº 1483 - Ano 31 - 12/5/2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico; Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.