UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

GARIMPEIRAS LOCAIS CONTRA AS MINAS GERAIS:
O QUE ELAS ME ENSINARAM SOBRE CAPITALISMO E CIÊNCIA.

SARAH KELLY SILVA SCHIMIDT

Pelotas
2018

SARAH KELLY SILVA SCHIMIDT

GARIMPEIRAS LOCAIS CONTRA AS MINAS GERAIS:

O QUE ELAS ME ENSINARAM SOBRE CAPITALISMO E CIÊNCIA.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Antropologia/ Arqueologia.

Orientador(a):

Loredana Marise Ricardo Ribeiro

Pelotas

2018

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S335g Schimidt, Sarah Kelly Silva

Garimpeiras locais contra as Minas Gerais : o que elas me ensinaram sobre capitalismo e ciência. / Sarah Kelly Silva Schimidt ; Loredana Marise Ricardo Ribeiro, orientadora. — Pelotas, 2018.

79 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

1. Etnografia arqueológica. 2. Teoria feminista. 3. Metodologia. I. Ribeiro, Loredana Marise Ricardo, orient. II. Título.

CDD : 305.8

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

SARAH KELLY SILVA SCHIMIDT

GARIMPEIRAS LOCAIS CONTRA AS MINAS GERAIS:

O QUE ELAS ME ENSINARAM SOBRE CAPITALISMO E CIÊNCIA.

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Antropologia – área de concentração em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 31/10/2018

Banca examinadora:

Prof.ª Dr.ª Loredana Marise Ricardo Ribeiro (Orientadora)

Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo

Prof.ª Dr.ª Cláudia Turra Magni

Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela Ecole des Hautes Études em Sciences Sociales

Prof.ª Dr.ª Mariana Petry Cabral

Doutora em Antropologia - Área de Concentração em Arqueologia pela Universidade Federal do Pará

À Maria Helena (Manteiga)

“Tem lugar que é proibido pegar. Se a vigilância vê a gente com ferramenta eles toma, né o IBAMA. Se vê a gente pegando isso aqui eles toma da gente. Não pode. Mas aqui não, aqui a gente pega e se eles chegar pra tomar nós briga também.(...) Esse campo aqui ó foi Deus que deu e o homem que fechou. Deus deu pra todo mundo, o homem veio e tirou, né o homem veio e fechou e disse que é dele. Num é deles não, isso é nosso. É tudo nosso”

RESUMO

Esse texto foi construído a partir de duas tramas: a primeira é a da preocupação das pessoas de São João com a intensidade cada vez maior da ocupação Ocidental e como estão lidando com isso. A segunda é a minha preocupação em ajudar as ocupações não-ocidentais e de tudo que desvia da ocidentalidade no fazer arqueológico e antropológico e como eu tentei lidar com isso. Ao percorrer os caminhos que me propus me deparei com os mecanismos de adaptação usados por estas mulheres para sobreviver sem se enforcar nas sobreposições, apertos e embaraços das redes de relações sendo influenciadas cada vez mais pelas estratégias de dominação da modernidade e do capitalismo. Em São João da Chapada podemos ver o quanto a aceleração do processo de cercamento de terras e a Ciência são os principais instrumentos disciplinadores, colonizadores e reguladores, usados para empurrar as pessoas mais e mais em direção a um modo de vida capitalista. Sendo esta a preocupação maior de todos ali este trabalho traz uma descrição das resistências e parte delas para entender as relações que lá acontecem. Orientada por teóricas indígenas descoloniais e principalmente pelas experiências em São João da Chapada, vi a necessidade da produção de um texto que não se tratasse apenas de uma descrição etnográfica, mas de experimentar uma inversão a este processo e produzir conhecimentos sobre a arqueologia orientados pelas minhas experiências de campo. Finalizo então com uma reflexão sobre como construir outras metodologias arqueológicas que nos ajudem a destruir as bases patriarcais da nossa prática.

Palavras-chave: Etnografia Arqueológica. Teoria Feminista. Metodologia.

ABSTRACT

This text was built weaving two narratives: the first is the concern of the people of São João da Chapada/MG with the increasing intensity of the invasion of capitalism within their lives and how they are dealing with this. The second is my concern in helping the invasion of all thing non-western and western deviants within archaeology and anthropology and how I'm dealing with that. Going through the paths that I planned I came across with the adaptational devices used by these people to survive without hanging themselves with the overlaps, clenches and tangles of the webs of relations being increasingly more influenced by the methods of domination of modernity and capitalism. In São João da Chapada we can see how much the acceleration of the process of enclosure and Science are the main disciplinary, colonizing and standardizing instruments used to push people even more towards the capitalist way of life. With that being the central concern of all, this work brings an account of these people's resistances and sets out from there to understand the relations that happen. Guided by decolonial indigenous theorists and specially by my experiences in São João da Chapada I saw the need to make a text that isn't just an ethnographical dissertation but to also experiment an inversion to this process and forge knowledges about archaeology guided by my fieldwork. I conclude with some considerations about how to construct other archaeological methodologies that could help us to destroy the patriarchal basis of our praxis.

Key words: Archaeological ethnography. Feminst Theory. Methodology.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Uma área de monocultura de Eucalipto para produção de carvão a 2 quilômetros de São João da Chapada.....21

Figura 2 - Canela de Ema. Ao usar seu tronco escamado e oleoso fica mais fácil acender o fogo a lenha.....23

Figura 3 - Macela. Utilizada para rechear travesseiros e para chás calmantes.....23

Figura 4 - Caminhada de uma hora (quatro quilômetros) entre São João e a roça da família da Vânia.....25

Figura 5 – Limpando a sujeira e coletando palmeira para fazer vassoura.....27

Figura 6 - A Serra, o gado, a Brachiaria e as cercas.....31

Figura 7 - Maria de Dada, Sãozinha e Nenzinha (participantes do Grupo Doce Vida) fazendo picles na cozinha industrial do CCI.....32

Figura 8 - Sãozinha, sua horta e a estufa de mudas ao fundo.....33

Figura 9 - Estufa da horta de Sãozinha com mudas cultivadas a partir de sementes industrializadas, em bandejas indicadas por técnicos da EMATER.....34

LISTA DE SIGLAS

ASO – Ambiente Sem Objetos

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CCI – Centro Comunitário

CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Cientifico e Tecnológico

EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado Minas Gerais

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFVJM – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

SUMÁRIO

RESUMO.....6

ABSTRACT.....7

LISTA DE ILUSTRAÇÕES.....8

LISTA DE SIGLAS.....9

SUMÁRIO.....10

1. METODOLOGIAS CRÍTICAS: RECEITA PARA UM CAMPO MINADO PSICOLÓGICO - E VÁRIOS ATAQUES DE PÂNICO.....11

2. SUSTENTO: SUSTENTAÇÃO, MANUTENÇÃO, SOBREVIVÊNCIA.....16

3. CIÊNCIA X CIÊNCIAS: COISAS EM REDE.....45

4. GÊNERO, SEXO, CORPO: AS ARTIFICIALIDADES DO OCIDENTE CAPITALISTA REFLETIDAS NA METODOLOGIA ARQUEOLÓGICA.....55

5. O QUE CONECTA TUDO ISSO.....67

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....71

1. METODOLOGIAS CRÍTICAS: RECEITA PARA UM CAMPO MINADO PSICOLÓGICO - E VÁRIOS ATAQUES DE PÂNICO

> (…) é você escrevendo quando não está a fim de escrever, quando odeia tudo o que está saindo, se forçando a continuar engajada com uma ideia que será uma merda não importa o que você faça e tentando superar tudo isso por causa de um prazo ou porque você sabe que é muito importante continuar. Isso é o que te possibilita ser uma escritora.
>
> A diferença entre uma pessoa que escreve e uma pessoa que sonha em escrever é que a pessoa que escreve já terminou. Você já passou pela agonia de pegar uma ideia que era perfeita – é transcendente, vem deste outro lugar – e então você teve que pegá-la e processá-la através do seu cérebro de merda. Ela sairá das suas mãos de merda e você a destruirá completamente. A coisa terminada nunca chegará nem perto da perfeição da ideia, claro, porque se fosse assim porque faríamos outras coisas? E aí você tem outra ideia. E então essas coisas terminadas são como o pavimento em direção ao encontro da sua voz.
>
> O negócio é: todo mundo tem uma ideia. Todo mundo quer me contar suas ideias. Todo mundo fica muito afoito para desprezar as coisas que a gente termina a partir de suas grandes ideias. Mas enquanto você não terminar alguma coisa eu não vou cair nessa conversa. Porque passar por aquela agonia é o que te dá a humildade de entender o que é escrever.
>
> - Kate Tempest[1]

Este trabalho parte da minha relação com moradoras e moradores de São João da Chapada, distrito de Diamantina, no estado de Minas Gerais. Para fazê-lo minha metodologia se baseou no participar, no seguir e no caminhar. São João é um lugar majoritariamente ocupado por famílias que tem o garimpo não apenas como atividade, mas como reflexo de todo um modo de vida que vai contra os ideais do mercado, da separação natureza x cultura. Um modo de vida onde se utiliza técnicas de extração mineral que não necessitam de máquinas ou aditivos químicos, com os mesmos instrumentos já descritos nas narrativas históricas dos séculos XVIII e XIX (como carumbé, bateia, almocafre, picareta), se opondo diretamente às relações de produção da indústria mineradora em todas as suas escalas: desde as multinacionais até aos empreendimentos a lá Serra Pelada.

Garimpar, em São João, não pode ser igualado ao seu homônimo mais conhecido – o garimpo capitalizado que explora homens e mulheres migrantes em busca do sonho da riqueza, que espalha mercúrio nas águas, abalos sísmicos nas terras e violências nas pessoas. Garimpo, em São João é uma forma de coleta mineral. Os estudos dos mecanismos de conduta que o cercam indicam claramente que suas práticas não são compatíveis com a acumulação material, apesar da busca por uma boa vida ser uma narrativa presente (Ribeiro, 2013; 2015b e 2017b). É preciso lembrar que nem toda vida boa precisa da riqueza capitalista

1 Tradução livre de fala da poetisa Kate Tempest durante entrevista concedida ao jornal The Guardian em 26/11/2016. Acessível em: https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2016/nov/26/phoebe-waller-bridge-kate-tempest-conversation-fleabag.

e nem toda busca por esta se pretende sem escrúpulos. E o que impede a realização da mentalidade acumuladora acima de tudo são justamente as relações com todo o resto que não é humano: todas as associações feitas com seres sobrenaturais e outras entidades religiosas, formigas, cobras, grama, terra, chuva, etc estão encharcadas de exemplos claros de que sua bonança não pode suplantar o bem-estar do que está a seu redor e que o mais importante é a garantia da manutenção mútua da existência.

Assim como no garimpo, este pensamento se faz presente na forma como se praticam as outras atividades de sustento da vida, como o cultivo e a colheita de flores silvestres sazonal (RIBEIRO, 2014a), e, se não por outro motivo, precisam ser enxergadas pela proeza que é o fato da sua sobrevivência em meio à imponência violenta deste nosso modo de vida majoritário. Tão majoritário que sequer nos permite aceitar a possibilidade da existência de algo que não esteja dentro de sua -nossa- lógica e admitir que este algo só pode ser entendido usando outra lógica. As pessoas de São João da Chapada foram e continuam sendo marginalizada(o)s, por estarem fora do contexto sociotécnico capitalista, como explicitado no projeto de pesquisa – no qual este trabalho se insere – ‘Sobre pessoas e coisas: tecnologia, temporalidade e feminismo em uma etnografia arqueológica’ (CAPES/CNPQ):

> O apagamento generalizado destas economias deve-se muito à metanarrativa da inexorabilidade do capitalismo e das tecnologias industriais que o acompanham, suplantando toda e qualquer forma anterior de existência social e econômica. Aplicada à mineração, essa noção contribui fortemente para a invisibilidade da participação de mulheres e crianças nas economias mineradoras e seu trabalho, tanto no ambiente doméstico quanto no contexto extrativo propriamente dito. (RIBEIRO, 2014b,p. 2).

Minha pesquisa começou por abordar como este modo de vida se desdobra em outros aspectos, particularmente nas relações espaciais e de trabalho. Mas, como toda pesquisa, virou uma coisa completamente diferente. Durante este processo foram realizadas 5 etapas de campo nos anos de 2016 e 2017 com uma média de 10 dias cada onde caminhei mais de 70 quilômetros em São João e seus arredores. Neste tempo que passei por lá me hospedei na casa de Dona Maria de Mateus, matriarca de uma grande família ligada ao trabalho rural e ao garimpo, à qual tenho muito a agradecer pela acolhida e principalmente pela paciência em me acompanhar nas caminhadas e responder às várias perguntas sem sentido. Esta trajetória de pesquisa me permitiu conhecer pessoas fantásticas como Dona Maria de Berto, Maria Macarrão, Nenzinha e Maria de Dada, além de Dona Maria de Mateus e suas filhas Manteiga, Dinéia e Vanilde, noras Vânia e Sãozinha e netas Nímia e Nívea. Todas elas, e suas famílias,

já tiraram seu sustento da roça, da panha de flores e do garimpo. As pessoas de São João da Chapada foram, são e serão garimpeiras, coletoras, criadoras, gente da e com a terra porque estas não são apenas atividades e sim conjuntos de relações que construíram a elas mesmas e a todas as coisas ao redor. Escolhi chamá-las de garimpeiras no título justamente para marcar suas r-existências. Mesmo diante da ilegalidade (desde o final da década de 1980) de garimpar como sempre haviam garimpado, da ilegalidade de muitas formas de se relacionar com o mundo como elas conhecem, essas pessoas ainda assim se consideram garimpeiras pois são feitas de garimpo, feitas de coleta, feitas a partir de suas formas de sustento. Minas Gerais - e todo o aparato estatal por trás dela - não determina quem estas pessoas entendem que são.

Para tentar entender isso, o que fiz, na prática, foi acompanhar trabalhos vários feitos por mulheres de São João, muitas vezes conjuntamente com outros membros de suas famílias, além de segui-las em seus percursos diários dentro de São João e em seus arredores. Busquei não ser apenas observadora, mas aprender através do fazer, participando de todas as atividades – lavar, cozinhar, cantar, regar, socar café, plantar, colher, dançar, buscar e lascar lenha, varrer, garimpar, transportar, rezar, brincar, limpar. O que me permitiu vivenciar um modo de vida que preza pelo sustento e pelo cultivo de relações de manutenção mútua interespécies que estão sendo alteradas profundamente pela monetarização das relações que lhes vem sendo imposta. Isto parte das mudanças advindas de ações compulsórias pautadas pelo Estado e pelo mercado, determinadas pelo conjunto de normativas conhecido como “ocidentalidade”.

Não consigo pensar em palavras que me permitam enfatizar nesta introdução o quão difícil foi deixar de lado as preconcepções do que viria a ser um texto produto de trabalho de campo. Sem este doloroso processo reflexivo, porém, esta dissertação não existiria.

Apesar de ter originalmente projetado a pesquisa a partir do método da arqueologia etnográfica, o trem, como sempre, descarrilhou, e refletindo sobre isso identifiquei o mesmo problema enfrentado por tanta(o)s amiga(o)s nesta situação: a nossa incapacidade de atingir a megalomania científica quando enfrentada(o)s pela realidade. Enquanto estava escrevendo não me foi produtivo seguir nenhuma das estratégias recomendadas de construção textual (organizar um caderno de campo hiper-descritivo; estruturar primeiro os dados e depois a metodologia, introdução e conclusão; ter um horário fixo e produzir um pouco a cada dia), assim como também não fui capaz de elaborar uma estrutura de raciocínio etnográfico clássico que explorasse as diferenças entre modos de vida. Acabava sempre resultando em um texto mais argumentativo do que descritivo, transformando a riqueza da vida das pessoas com

as quais me relacionei em anedotas, meros exemplos de argumentos que eram mais frutos de minha trajetória do que da vida das pessoas de São João.

Esse problema não foi solucionado ao jogar estas reflexões fora, mas sim quando finalmente entendi que seria mais produtivo expor como eu continuava a seguir o já tão famoso processo de cair no mesmo padrão que se critica.

Concordando com o que aconselham Kim Tallbear (2014) e Neferti Tadiar (2001), entendo agora que meus comprometimentos durante o campo foram muito mais com as experiências entre as pessoas do que com o registro e a reprodução de falas e acontecimentos. A concretude deste entendimento, porém, aconteceu muito tarde no decorrer da pesquisa, durante a construção do texto. Gastei meu tempo em campo tentando experienciar o que acontecia, mas muito preocupada com o que seriam os 'registros arqueológicos' do que eu vivenciava e o quanto eles realmente me ajudariam na materialização de uma pesquisa nos moldes acadêmicos. Mas então me deparei com este trecho de Kim Tallbear:

> "Nesta pesquisa eu coloco uma grande ênfase em participação ao invés de entrevistas. Eu me pego indo, na linguagem de Tadiar, em direção a conhecimento fiéis, a co-constituição do meu próprio conhecimento em conjunto com as ações e reinvindicações daqueles entre os quais eu pesquiso" [2](Tallbear, 2014, p. 6).

E finalmente, a partir dessa inspiração, pude dar sentido a esses sentimentos que me irrequietam desde meus campos da graduação. E aceitar – no sentido de deixar de me punir por não dar conta de seguir o padrão – que o levantamento de registros nem sempre precisa ser o objetivo primeiro de um campo e que, pelo menos comigo e nesta pesquisa, os registros levantados só foram produtivos quando aconteceram em decorrência de experiências específicas e não planejadas. Aliás, nada dos dados que eu planejei recolher acabaram entrando neste texto. Não que estes não me sejam úteis, não que eu nunca vá usá-los, mas eles servem a objetivos outros que não os que as pessoas me apontaram.

Combinando então estas premissas e inúmeras tentativas falhas de reescrita continuei na luta por um texto que *constrói com* as experiências no campo e onde esta é a principal teoria/metodologia, complementando-a com bibliografias acadêmicas que veem desbravando este mesmo caminho. Fazendo uma etnografia arqueológica, começo pela descrição etnográfica para depois esmiuçar tudo que aprendi ao escrevê-la tem a ver com arqueologia. E em um segundo texto, passei para o papel todas as reflexões sobre sexo/corpo/gênero que fiz

2Tradução livre do texto original em inglês.

durante este mestrado e trago reflexões sobre como penso que um melhor entendimento destes conceitos poderia mudar a prática arqueológica. As reflexões teóricas neste texto não são necessariamente análises sobre o contexto etnográfico. A minha intenção foi tentar usar o contexto para pensar a Ciência mais do que usar a Ciência para pensar o contexto, já que esta segunda opção tem se tornado um instrumento de colonização em muitos casos.

Este trabalho, então, não é sobre o outro; é sobre o encontro, sobre as transformações de pessoas, e, principalmente, sobre o que as e os moradores de São João me ensinaram sobre arqueologia e antropologia. Pode parecer apenas uma explicação mais elaborada para o mesmo processo do que chamamos de etnografia, e provavelmente o seja. Mas viver, entender e escrever sob esta ótica foi crucial para que eu pudesse tentar reverter o processo colonizador da produção do texto antropológico. Foi a grande conquista da minha formação.

No fim, procurar me acostumar com a incerteza sobre como fazer esse texto e ao fato de que a maior probabilidade era a de falhar em cumprir com o que me propus foi o que me possibilitou encontrar um modo de fazê-lo. O resultado, espero, é um texto mais reflexivo e menos teórico, mais orientado pelo pensamento local com o qual entrei em contato durante a pesquisa e menos etnográfico. Não pretendo criar aqui nenhum novo conceito de texto, mas sim descrever minha caminhada de construção deste texto. Espero que meu esforço em explicar essa inversão possibilite uma melhor compreensão do trabalho para as pessoas que eventualmente me lerão.

2. SUSTENTO: SUSTENTAÇÃO, MANUTENÇÃO, SOBREVIVÊNCIA

> Todo ano tem que plantar mandioca, nem que seja um pouco. Planta todo ano feijão, milho, abóbora, mandioca. Precisa do milho pra passar na máquina pra dar pra vaca e pros porco. Planta feijão em setembro ou outubro, dependendo se tiver muito seco e guarda um super litro do que colheu pra plantar de novo.” (Sãozinha, conversa em 2016).

Às sete da manhã Dona Maria de Berto sai da casa de Judite em direção à sua casa, que fica a aproximadamente 500 metros dali. Ela passou a noite acompanhando Dona Judite,uma senhora de mais de noventa anos que se encontra cega e acamada devido a complicações de saúde. Durante o tempo que passa com Judite, De Berto lhe explica o que se vê na novela, cuida dos seus remédios e observa seu sono. Antes das seis da manhã já está de pé lavando vasilha, varrendo a casa, fazendo café até que a sobrinha de Judite chegue para passar o dia. Entre a porta de Judite e sua própria casa Dona Maria de Berto faz muitas paradas. E em todas as portas da rua estreita se ecoa:

“Oh Maria, passou bem?”

“Na graça de Deus, graças a Deus. E você?”

“Tô boa, na paz de Deus, graças a Deus. Tomar um café?”

“Não, tô indo lá em casa.”

“Então vai com Deus.”

“Com Deus também.”

Entre bom-dias, cumprimentos e evocações divinas Maria de Berto mantém-se em dia com as notícias das famílias, do tempo, do que está para acontecer, quem viaja e quem chega. Sabe de quem tá precisando de faxina, de capina, de ajuda para fazer farinha. E todas ficam sabendo como ela tá de saúde, onde irá trabalhar nesse dia, se vai para a casa de Magdala, Lilia ou onde mais haja o que fazer. Maria de Berto recebe aposentadoria, mas trabalha frequentemente nas casas de Magdala, que é esposa de um dos poucos comerciantes de São João, e Lilia, que é professora, há muitos anos, desde antes de ficar viúva de Seu Berto.

> “Fui eu quem aposentei Berto. De capina, de lavação de roupa. Eu lavava roupa pra Magdala toda semana. aí o dinheiro ela me pagava e eu pagava o sindicato pra ele ter dinheiro de aposentar” (Maria de Berto, 15/07/2016).

Foi com a renda destes tipos de serviços que ela pagou as contribuições de seu falecido marido, Seu Berto para que ele pudesse se aposentar e garantir uma renda fixa em um tempo em que Seu Berto não conseguia mais trabalhar devido a problemas de saúde que já o assolavam desde antes do casamento. Maria de Berto “casou velha”, como ela mesma diz, já depois dos trinta anos e foi só então que foi viver do trabalho para fora, principalmente com tarefas domésticas. Antes da morte de seus pais, sua família, assim como quase todas, tirava seu sustento do garimpo e do cultivo sazonal em um pedaço de terra no Bangua – região a nordeste de São João. Durante seu casamento, enquanto Maria trabalhava fora Seu Berto continuou cultivando, no quintal de casa, os itens básicos:

> Sarah: Seu Berto também trabalhava com garimpo?
>
> Maria de Berto: Não, não, ele sempre fazia uma faisqueirazinha. Também ele parava, porque ele não guentava trabalhar, né? aí ele parou com o garimpo. E ele mexia era aqui com a horta mesmo.
>
> Sarah: Ah, cês tinham uma horta aí?
>
> Maria de Berto: nessa horta aí mesmo.
>
> Sarah: e aí ele plantava verdura?
>
> Maria de Berto: plantava assim milho, mandioca, tinha vez que quando eu tinha um tempozinho, eu plantava um canteirinho de couve
>
> Sarah: e aí ele plantava e vendia?
>
> Maria de Berto: Não, vendia não. Ele deixava pra nossa despesa mesmo. (Conversa em 15/07/2016).

Não só Maria de Berto como todas as outras mulheres com quem já conversei em São João sempre citam que o cultivo é, em primeiro lugar, para subsistência. Plantava-se o que conseguiam manejar em uma rotina de trabalho (que sempre foi e continua sendo) árdua, mas não estafante. Trabalha-se sim de sol a sol, mas sempre há a possiblidade de parar e conversar. De deixar pra depois uma coisa ou outra porque a vizinha chegou e quer um conselho, porque você tem que olhar os meninos da sua sobrinha que teve que ir à Diamantina ou porque uma pesquisadora enxerida bateu na sua porta e quer fazer umas perguntas sem cabimento. Não falta tempo para dar um bom dia, para por a conversa em dia, porque o tempo não é algo a ser retorcido ou esticado para possibilitar que você faça cada vez mais. Aumento de produtividade não é um conceito que cabe na vida das pessoas de São João porque trabalho e as coisas que o trabalho produz não são primariamente mercadoria.

A mercantilização das coisas é claramente vista como decorrência da necessidade imposta de se ganhar dinheiro. As muitas vezes que escutei variações da fala “porque tem que

ganhar dinheiro, né?" foi uma das primeiras coisas que me indicaram o quanto que as pessoas de São João são sim muito conscientes do processo de invasão capitalista em que estão sendo abarcados. Que pensam muito sobre isso e que definitivamente não o aceitam de bom grado. E a manutenção de suas relações com a terra são declaradamente a possiblidade mais palpável de não deixar com que todos os aspectos de suas vidas sejam transformados em mercadoria e mensurados por instituições completamente fora do seu controle. O que vem acontecendo cada vez mais, como por exemplo com a obrigação legal de ser parte de associações para poder garimpar ou para ser reconhecida como produtora rural para poder se aposentar.

Segundo Antônia, filha de Maria Macarrão, melhor amiga de Maria de Berto, em 2016 o preço de uma diária completa de faxina em São João fica na média de trinta reais e em Diamantina a partir de quarenta reais. Antônia compõe sua renda com estes trabalhos, fazendo a limpeza em uma padaria do bairro onde moram os filhos, em Diamantina, e com a roça onde planta mandioca, alho, milho, cebola. A roça fica a quase duas horas de distância de São João, a noroeste, na região do Bangua. Lá Antônia faz farinha e tempero. Assim como na conversa com Maria de Berto, Antônia em nenhum momento me falou sobre venda, mas sim sobre o que fazia e das que eram fruto destas atividades. Eu, como uma pessoa que compra tudo o que consome, sempre fui aquela que fazia as perguntas inconvenientes e cheias de assunções prévias: "E por quanto você vende?", "Para quem? Onde?". Só depois de respostas curtas, desconversas e de muito refletir sobre esse material de campo que percebi que as pessoas não quererem falar sobre isso era um grande indicativo de que esse não era o aspecto mais importante da produção[3] para elas.

Antônia já teve criação de galinha, mas como é viúva e não tem ajuda dos filhos, que não moram em São João, não houve como manter a criação. Para ela é muito difícil manter a roça sozinha, principalmente tendo que se deslocar entre São João e Diamantina, mas mesmo assim ela não quer abrir mão da terra. Quando eu a perguntei sobre isso ela demonstrou inclusive muita surpresa. Ela disse que nem pensa em se desfazer da roça porque é uma segurança: "a gente precisa ter terra, a terra é uma garantia.".

Essa necessidade de relação com a terra e com o cultivo é palpável em todas as instâncias. Quem tem roça quer plantar mais, quem não tem roça está correndo atrás de ter, já

3 Inclusive o uso da palavra produção nesta dissertação deve ser entendido com ressalvas, já que ela invoca todo um entendimento capitalizado do trabalho. Mas por falta de criatividade em pensar uma palavra mais adequada acabei usando-a em alguns momentos no texto. Como sua definição aqui entendam tudo aquilo que é constituído em relação com outros seres, principalmente a terra, e pode ser usado primariamente para garantir a sobrevivência de outros seres, não só pessoas humanas.

que inevitavelmente teve que vender e almeja o tempo bom do que era... e recomeça sua roça no quintal.

> É bom que eu tenho esse quintalzinho aí, porque se não.... Porque agora que eu tô véia, ainda é bom que eu tenho esse quintalzinho aqui. O povo me atentou: "cê tem que vender essa casa com esse quintal". Eu falei "ah... eu vender pra ir morar na capital? quem é eu?" Capital é só pro cê ir passear, né? Posso ir lá passear, mas pra morar não dá não. Ter a casinha da gente, tem lugar de plantar uma folha de chá, uma bananeira, uma moita de cana, um trem ou outro né? Pra morar em capital e ocê criar uma galinha.... A gente que já foi velho, desde pequeno mexendo com isso, custa acostumar. (Maria Macarrão, conversa em 05/2017).

Outro aspecto que me ajudou a chegar ao entendimento dessa persistência em manter as relações de produção voltadas primariamente ao sustento e não à mercantilização é o fato de que em São João da Chapada é considerado uma regalia conseguir fazer da pecuária e da comercialização de animais em geral a fonte principal de renda, e não de subsistência. Este tipo de atividade demanda presença constante e espaços cercados bem delimitados, o que vai de encontro com o modo como o trabalho sempre aconteceu lá. Para conseguir obter toda a renda necessária para viver apenas com a criação de gado é preciso ter uma quantidade muito grande de animais e para manter tal quantidade é preciso viver com dedicação quase que total para com a criação. E para obter lucros, que, de acordo com as normas do capitalismo devem ser cada vez maiores, o dispêndio, de tempo, investimento é ainda maior, além da necessidade do trabalho de outras pessoas que não da família.

A criação de animais entre as famílias que tive contato é facilmente separada dos conceitos da pecuária, pois traz amarrada consigo um cuidado entre seres, onde se conhece os animais e os limites da relação. A quantidade boa de animais é aquela que você consegue manter em boa relação, onde você reconhece cada um dos seus e eles a você, onde não é preciso pagar por outras pessoas para te ajudar a cuidar, tendo em vista que estes não são confinados ou cercados e que vocês saem juntos na coleta de comida. Onde o gado pasta pode-se colher quiabo da lapa e no caminho sabe-se onde tem lenha boa e como estão as águas para lavar o cascalho garimpado.

> Foi um trem engraçado, da hora que o Padre Romano... Era liberado. O povo do sertão trazia o gado lá do sertão e soltava aqui ó. Soltava aqui em cima da serra. A gente chama aqui em cima é da serra né. Subia aquele gadão! Todo mundo trazia aquele gadão. Os gado encontrava com os gado da gente e na

> hora do gado pousar cada um ia pro seu curral. Encontrava mas o gado não misturava, é igual galinha. (Maria Macarrão, conversa em 2017).

O trabalho não é contido em um espaço e nem os espaços são classificados por atividades. Pode-se dormir no garimpo, na roça, alguns dias em uma casa, outros dias em outra que pode ser de parentes, amigos, alguém com quem se trabalha. A gente planta mandioca, feijão, abóbora, milho, cuja manutenção não demanda presença diária. A gente come, ensina, aprende, trabalha, coleta enquanto anda. Um dia se coleta para os lados do Caeté-Mirim outro dia se vai quase até Macacos porque praqueles lados que tem flor boa. Para catar lenha precisa saber para qual lado o dono da terra vai deixar. Para garimpar tem que mudar, se o diamante não apareceu aqui a gente tenta no outro lado. Este constante fluxo de atividade faz com que os espaços não sejam definidos, mas que apenas sejam. Tudo pode acontecer em quase todos os lugares, a movimentação de pessoas é constante.

O texto ‘Cobra, cadeia e assombração: o passado outro nas narrativas garimpeiras sobre os sítios arqueológicos’ (RIBEIRO, 2014a) é um dos que baseiam meu entendimento prévio sobre este contexto e traz informações sobre alguns dos lugares de memória importantes para estas pessoas na sua construção de mundo. Dois destes lugares são sítios arqueológicos históricos de empreendimentos de exploração minerária, e outros estão ligados à aparição de seres sobrenaturais, sempre mobilizados como parte importante na prática do garimpo. Essas descrições permitiram à autora identificar que a temporalidade destas pessoas não é a mesma da sociedade capitalista-moderna que as cerceia e exclui. É também mais um indicativo de um modo outro de viver e perceber o mundo.

Monocultura também não é algo comumente praticado entre as famílias de São João da Chapada. Existe uma quantidade de terras considerável tomada pelo plantio de eucalipto, mas os donos dessas terras geralmente não moram mais na região e, quando citados, são sempre descritos com alguma desconfiança ou ressentimento. Apesar de serem marcos importantes da descrição da paisagem, as plantações de eucaliptos e as carvoarias que muitas vezes as acompanham são apontadas junto a comentários que conectam sua história com riqueza, malvadeza e desonestidade. A policultura, praticada pela maioria desde tempos imemoriais, traz uma maior segurança e flexibilidade. Os alimentos são plantados e colhidos em épocas diferentes do ano, o que faz com que o trabalho na roça seja melhor distribuído e, caso aja alguma mudança climática não se perde todo o trabalho investido de uma vez. Além disso as espécies básicas (mandioca, feijão, milho e abóbora) são de fácil manutenção e

replantio. Uma parte da colheita é guardada para o próximo plantio, devendo ser trocadas e/ou reabastecidas entre vizinhos de tempos em tempos.

Figura 1 - Uma área de monocultura de Eucalipto para produção de carvão a 2 quilômetros de São João da Chapada.

A área da figura 1, pela qual passei em diferentes momentos na companhia de diferentes pessoas, fica a noroeste de São João, próxima aos locais mais intensamente garimpados e percorridos para a coleta de plantas. Ela é referência não só espacial, mas evidência material da discrepância entre a forma de vida considerada boa em São João e a forma de vida considerada como certa para vencer no capitalismo. Sãozinha me disse que o dono dessas terras também possui várias outras fazendas entre São João e Diamantina, mas que ninguém vê ele em nenhuma delas, que ele mora mesmo é em Diamantina. Maria Macarrão me disse que comprava lenha retirada dessa terra e que quando o dono descobriu deu uma coça em quem vendia. Esse personagem, o dono da terra, é sempre citado como uma pessoa muito ruim, e como um exemplo de quanto mais dinheiro você quer ganhar, pior fica.Todas estas informações se juntam aos outros avisos sobre os perigos de abandonar o modo de vida tradicional em favor de um pensamento mais mercantilista. Outro exemplo é o do pai de Maria Macarrão:

> Meu pai tinha terrenão. Era terra pra danar. Tinha muito gado, muito gado. O cafezeiro, quando a gente ia panhar café ficava até imaginando quando ia terminar! Era uma mata de cafezeiro. Ficava mesmo um tempo colhendo café. Mas depois ele garrou, tirava muito diamante, plantava roça, muita mandioca, milho, aí depois... E ele naquele descontrole, bebendo demais.... E os outro falando com ele ‘ó, se ocê errar demais, gastar dinheiro com beber,

> com mulherada, o capatão não gosta. Ele te castiga'. E foi dito e feito. E ele tirando muito dinheiro, aquele trem, tirando diamante, e gostava mesmo da farra... Quando eu casei ainda tinha um restin de criação. Só pra cê ver como e que foi a situação. Mas tinha boi mesmo! Boi, mais boi mesmo! Dos fazendeiros um dos que mais tinha gado aqui era ele. Os outros fazendeiros saía de lá da terra deles pra comprar boi nosso! Mas aí cada hora tinha um trem com os boi, cada hora tinha um trem. Os boi atolava, os boi fugia pro sertão, e foi só desandando as coisas. Tinha engenho de cana, nóis moía muita cana com o cavalo rodando pra vender rapadura. Vendia rapadura como mesmo que o ano inteiro. Os bois foi cabando tudo, as roça foi sumindo, pegou não dar nada, até o cafezal, que dava pra perder, pegou secar. E os povo ficava 'pois é, seu pai entrou em outro mandamento, aí ó: deus amostrou ele. (Maria Macarrão, 2017).

Manteiga, ao me ver tirar a série de fotos da qual retirei a figura 1, fez uma grande reflexão sobre a relativização da cobrança da legislação ambiental a depender da atividade: "tem esse monte forno com um fumação, eles desmata tudo, mas o IBAMA tá nem aí". O impacto da carvoaria não recebe a mesma atenção que os impactos do garimpo e que até as atividades de coleta são mais vigiadas e punidas.

> "Aqui a gente não ganha dinheiro não. Uma vassoura é três reais. E muita das vezes as pessoas ainda quer de graça. Muita gente aqui quer de graça porque não sabe que dá trabalho, né? de você vim buscar, vim catar, catar palha de lugares que eles não deixa a gente pegar. Tem lugar que é proibido pegar. Se a vigilância vê a gente com ferramenta eles toma, né o IBAMA. Se vê a gente pegando isso aqui eles toma da gente. Não pode. Mas aqui não, aqui a gente pega e se eles chegar pra tomar nós briga também. (...) Esse campo aqui ó foi Deus que deu e o homem que fechou. Deus deu pra todo mundo, o homem veio e tirou, né o homem veio e fechou e disse que é dele. Num é deles não, isso é nosso. É tudo nosso. Por que que é nosso? porque foi Deus que deu. Cada árvore dessa aqui tem um dono. Tem um orixá aqui nessa planta, nessa árvore que cê tá aqui tem um dono, nessa que cê tá aí tem outro, nessa outra tem outro, né? próximo a você aí tem um orixá. Então assim é tudo nosso e eles fizeram o que? fizeram pra poder fechar. É vou fechar, é meu, é vou proibir. Tá proibido tal coisa. Tá proibido a gente fazer isso aqui. Talvez tem gente que faz por sobrevivência, tem gente que faz, vem, pega uma vassoura, chega em casa tece, tece a vassoura pra comprar comida". (Manteiga, conversa em 2016)

Em São João da Chapada não se vive só do que é formalmente cultivado. Existem também outras formas de compor o cuidado com o corpo, a alimentação e a renda familiar, que aqui vou agrupar no que a arqueologia chama comumente de coleta. Estes trabalhos de coleta podem acontecer de modo oportunístico ou planejado, acontecendo em uma caminhada com outro propósito ou demandando excursões exclusivas. São coletados diversos tipos de plantas para usos medicinais, para benzer, para comer, para ajudar a manutenção do fogo, para confecção de travesseiros, vassouras, cestos, além da mais citada sempre-viva.

Figura 2 - Canela de Ema. Seu tronco escamado e oleoso facilita acender o fogo a lenha.

Figura 3 - Macela. Utilizada para rechear travesseiros e para chás calmantes.

Panhar lenha onde sua família já garimpou, garimpar onde se fez roça, fazer roça onde já se acampou, acampar onde já se morou, morar onde já foi rio, encontrar nascente onde já foi floresta, cortar lenha na antiga floresta que pegou fogo, e durante tudo isso coletar o que pode ser usado para garantir a vida. A maior parte das atividades de coleta acontece durante as

caminhadas, o que as tornam mais do que momentos de deslocamento entre um lugar e outro. Caminhar também pode ser trabalhar, divertir, aprender, socializar, distrair. Encontrar, vizinhos, bichos, coisas; perceber o clima e a paisagem, encontrar as mudanças sobrepostas aos lugares que sempre farão parte de suas histórias. Não se planta, não se garimpa nem se panha mais do que se dá conta de cuidar, carregar, usar e vender. As rotinas são acompanhadas de histórias contadas e cantadas alertando sobre a ganância em várias esferas, por exemplo, do comer:

> Teve uma festa, aí o meu pai fez aquela festa bonita, ele foi no pátio pegou galinha, mãe garrou depenou ela, fez ela e tinha muita gente. E ela foi e fez e quando ela terminou de fazer o almoço aí eu olhei assim no prato de todo mundo e como é que no prato de todo mundo tem pedaço bom e no meu que ela foi por asa? Minha filha vou te dizer que meu pai pegou meu prato, pegou duas galinha, pôs pra cozinhar e falou comigo assim "o maria, vem cá!". Aí eu fui sentei uma perna lá e outra cá e ele pôs o caldeirão aqui no meio. E falou "aguada! Agora se ocê não comer eu te mato!" Aí eu fui e falei "nossa senhora, mas eu não quero morrer" e minha filha aí eu perguntei "Ô mãe, eu vi no prato de todo mundo tinha pedaço bom e no meu tinha era asa. Eu não sou passarinho pra poder voar não". Aí meu pai garrou e me fez comer duas galinha com pedaço de toucinho no meio dela e eu comi, inda comi meia panela de arroz. Ele me fez comer. (Maria de Berto, 2017).

E quanto à vaidade, que aparece em uma das histórias mais conhecidas e reproduzidas, o mito de origem de São João da Chapada que explica a migração da Chapada Velha para São João:

> Uma vez foram fazer uma festa lá [na Chapada Velha] de São João esse santo que tem aqui veio de lá. Aí diz que eles iam fazer a festa, na hora da festa o padre tava vindo a cavalo, aí o padre demorou. Daí eles já tavam com tudo arrumado e o que que eles fez? Falou não, o padre num veio, mas nós já tá com tudo arrumado então vão pôr o santo na rua, vão fazer a procissão. Aí o povo já tava com procissão na rua quando o padre apontou lá de cima pra chegar. Aí ele acabou de chegar e perguntou um senhor que tava mais próximo qual o padre que tinha vindo pra fazer o sermão e colocar a procissão na rua. O homem pegou e falou ‘não, foi o fulano de tal. Esperou, esperou e o senhor num veio, daí o fulano de tal pôs o santo na rua. Padre hoje aqui é o fulano de tal’. Diz que ele [o padre] só rancou o sapato do pé e bateu assim na mão assim o sapato e falou ‘aqui mais eu não volto! A Chapada de hoje em diante vai virar só tico tico e formiga’. E lá é melhor do que aqui. Na chapada é melhor, tem água, água e é plano, não tem assim morrão, né. Mas não dá nada, diz que foi cabando, foi cabando o povo foi saindo, povo tudo foi saindo. E tem formiga mesmo! Tem formiga nas estrada desse tamanho assim, tem na grama e assim elas aquela estrada funda. Na terra assim, atravessando a grama. Se ocê for lá cê vai ver o murundu assim ó, e tico-tico mesmo. Pode ser até coincidência, mas é assim. (Maria de Mateus, 2016).

Abraçar mais do que aquilo que suas mãos alcançam não traz coisas boas. Isso se liga ao fato de que o trabalho em São João, que se constitui dos cuidados com as plantas, roças e a coleta não tem uma rotina com horários estritos determinados pelos humanos. Os trabalhos são feitos de acordo com o que é possível e necessário com as tarefas construídas em relação com as necessidades das pessoas, plantas, bichos, coisas e clima. O que não quer dizer que a rotina não seja árdua. Por exemplo, para aquelas que moram longe de suas roças, há a necessidade de fazer a caminhada (que pode chegar até a 10 quilômetros, ida e volta) todos os dias; a rotina muda a depender da época, se é plantio, se é colheita, se há trabalho em outro lugar, se algum animal precisa ser alimentado, se alguém da família chegou e quer ir visitar...A rotina é negociada constantemente com as possibilidades dos seres. Se há uma mudança de planos é preciso pensar se as plantas conseguem aguentar pontas, se a estrada vai te deixar passar, se a casa vai aguentar sem você lá; como é que os bichos podem se virar... As atividades são aceitas enquanto coisas não completamente determinadas pelas pessoas, por isso mesmo é normal e esperado que as atividades aconteçam de uma forma mais orgânica. Há trabalho de domingo a domingo, todas as horas do dia, todos os dias do ano, não há necessidade de férias ou de encontrar um balanço entre a vida e o trabalho porque o trabalho são as tarefas constituintes da própria vida. Tomar um café, ajudar alguém ou retirar uma planta que está atrapalhando as outras ao longo dos caminhos não são sequer tidas como pausas porque são, novamente, parte do trabalho que é a rotina da vida.

Figura 4 - Caminhada de uma hora (quatro quilômetros) entre São João e a roça da família da Vânia.

A limpeza do que nós chamamos de ervas daninhas é algo que é feito constantemente, não só nos quintais e nas roças, mas também nas ruas e outros caminhos. Várias vezes, enquanto conversávamos ou caminhávamos, vi mulheres e crianças retirando “a sujeira” (plantas que não tem serventia enquanto vivas por atrapalharem o crescimento das outras) de algum lugar por onde passávamos. Isso aconteceu algumas vezes também enquanto caminhávamos no meio do mato. É importante, desde cedo, saber sua importância no manejo da vida ao seu redor. Sabendo distinguir quais plantas, atitudes e energias atrapalham os outros seres e como ajudar a administrá-las. É sempre importante estar atenta ao mau olhado, se prevenir em relação à ambição, e isto é sempre relembrado nas conversas e cantorias durante todas as tarefas com histórias que são ao mesmo tempo pessoais e anedóticas.

> O chula era através dos antigo, os escravo mesmo. Aí os escravo sofria muito né. Passava fome e eles não ligava. Passar fome pra eles era tudo normal. Trabalhava na chuva, chuva mesmo, que antigamente chovia muito, eles trabalhava na chuva, no sol. Podia a barriga tá vazia de roncar. Aí eles tinham aquela cantoria. Rodiava todo mundo trabalhando, carregando peso pra lá e pra cá, no garimpo, na capina, no roçado, carregando aqueles peso, aí todo mundo cantando, cantando mesmo. Quem vê falava “aí esse povo tá muito tranquilo, de barriga cheia!”. Podia tá com a barriga vazia... Os vei cantando e o grupo da meninada tudo acompanhando os pai cantar. Cantando tudo que acontecia, os causo, né. E os menininho assim sofrido tudo cantando com os pezinho lameado lá. Não usava nada de por no pé, né. Tinha umas alpercata de couro, os vei pai da gente cortava o couro de boi bem cortadinho e fazia a alpercatinha. Meu pai mesmo fazia alpercata de couro, mas eu não gostava. Eu só andava com meu pé no chão, não gostava da alpercata não. Eu fui conhecer chinelo, sapato, essas coisas de por no pé assim, eu já tava veiona. Não usava mesmo, ninguém sabia mesmo. Nós sentia feliz assim. Trabalhava e lá mesmo nós arranjava nossa batucada. Lá pro campo, garimpo, nós parava pra descansar e ia cantar, batucar. Se não tivesse instrumento batia lata, batia palma, e cantava como se nois tivesse em festa! Cantava da vida e trabalhando! E o vissungo, que é a cantoria de cantar com cadáver, né. Tá acabando tudo porque cadáver agora vai de carro, como é que vai cantar, né. (Maria Macarrão, 2016).

Nessas narrativas se mostram os efeitos das relações, as consequências de tudo que fazemos, se evidenciam os vínculos entre os vários tipos de seres e se afirma que é pela negociação, não pelo extermínio, que se dão a auto-proteção e o auto-cuidado.

> Tem que tomar cuidado porque a inveja tá pra todo lado, ainda mais aqui que é alto o ar circula. O ar circula e os trem ruim circula também tá sempre aí pra nós pegar. De vem em quando tem que tomar um café com arruda pra se proteger né. Trazer um comigo-ninguém pode pra porta de casa pro mode de proteger. (Vânia, 2017).

O mau olhado sempre está presente, às vezes forte, às vezes fraco. De nossa parte podemos no proteger, dar conselhos pra não atrair, nos benzer, buscar ajuda das plantas. As coisas ruins acontecem, às vezes a chuva não vem, trazendo menos abóboras e mais

mandiocas, é só prestar atenção e também buscar a sorte pra ajudar a continuar vivendo lidando com as circunstâncias. Não apesar delas nem as eliminando, e sim se ajustando sempre, sabendo lidar, interagir, negociar.

Figura 5 – Limpando a sujeira e coletando palmeira para fazer vassoura.

Na Figura 5 podemos ver o acúmulo de plantas mortas (a “sujeira”) ao redor da palmeira. Foi me dito mais de uma vez que as ervas daninhas quando retiradas param de “atrapalhar” as outras plantas e passam a ajudá-las, virando adubo e protegendo o solo. Esta figura também mostra o cuidado de não “acabar” com a planta sempre que possível. Quando se tira ora-pro-nobis, samambaia, quiabo-da-serra, saião, canguçu e outras plantas para alimentação e propósitos medicinais, devemos cortar as folhas que estão “por fora”, ao redor das plantas. O objetivo é deixar intacto o “olho”, que é a parte mais nova da planta e responsável pela continuação do seu crescimento, para que ela prossiga com sua reprodução. E mesmo quando é preciso retirar a planta inteira, como no caso da canela de ema e de outras raízes, há sempre uma avaliação da quantidade restante da espécie por ali. Caso ela esteja acabando naquele lugar, na próxima vez que for necessário o uso elas tentarão procurar sua presença em outra região. Este cuidado com a manutenção e continuidade se estende na relação com a maioria das coisas plantadas e coletadas que vem sendo o sustento de todas as coisas, sejam humanas, não-humanas, vivas ou não-vivas, animadas ou inanimadas.

O garimpo, a roça e a coleta vem sendo os três pilares deste sustento desde tempos imemoriais. Ao falar sobre a temporalidade nas técnicas do garimpo Loredana Ribeiro(2010)diz:

> Nas formas como o coletivo garimpeiro de Diamantina se relaciona com a passagem do tempo se anuncia uma temporalidade distinta e múltipla, onde todos os tempos são misturados. As datas e duração das técnicas e artefatos do garimpo são incertas; estruturas e procedimentos de mineração descritos desde o século XVIII podem ser observados em frentes de lavras cujos trabalhadores se deslocam de moto, carregam celulares e, com maior ou menor intensidade, usam o computador e a internet. (RIBEIRO, 2010, p. 14)

Isso também se aplica às tarefas descritas aqui na relação com o que é produzido/construído/cultivado/mantido para o sustento.

Mas a gradual mercantilização das relações de produção, proibição do garimpo, imposição de legislações ambientais destoantes das práticas de sustento seculares são apenas algumas das ações que vem transformando a realidade mantida em São João da Chapada.

> Que aqui primeiro era o garimpo, né? Garimpo e campo. Eu vivia lá nos campo, com sete anos abrindo mato assim pra poder passar, pequenininha. Então a gente ia pro campo pra poder catar flor, pra gente ter o sustento. E no mais era o garimpo. Agora hoje a flor tá ruim de preço, e muitos dos lugar a gente não pode nem panhar né? E outra.... O garimpo também acabou. Então por isso que surgiu a grande vitória, né, com a associação dos agricultores. Que o garimpo tinha acabado né, então não tinha como... (Dona Estael, 2016).

A implantação de legislações ambientais, advindas da crescente mobilização ambientalista a partir dos anos 1980, acabou por condenar o modo de vida garimpeiro praticamente à ilegalidade em Minas Gerais, já que as muitas exigências destas normativas não condizem com o modo tradicional de garimpo das pessoas. Esta marginalização do garimpo e, mais além, do modo de vida praticado em São João da Chapada, vem sendo produzida e também validada desde o século XIX por trabalhos científicos, como já apontado anteriormente (RIBEIRO e LEANZA, 2006; RIBEIRO, 2013; HENRIQUES, 2008). Um proeminente exemplo desta empreitada contra o garimpo é o do geólogo Wilhelm von Eschwege, que, em seus textos no final do século XIX, já aborda a tecnologia do garimpo tradicional brasileiro como arcaica e improdutiva, aconselhando investimento em mecanização, a mudança do garimpo braçal para a mineração industrial, a importação de tecnologia e mão-de-obra especializada para aumentar a produtividade e o investimento externo, principalmente vindo da Inglaterra. E, a partir daquele momento, Minas se pretende

como o estado da mineração, nunca do garimpo. Estado da indústria, onde o “manual” e o “artesanal” existem, mas de maneira controlada, como peculiaridade de um modo de vida que supostamente harmonizaria o “tradicional” e a modernidade. O que se vê, porém, é a invalidação de toda e qualquer outra forma de extração mineral que não a moderna e industrializada.

Ao seguir os conflitos e as estratégias de adaptação vivenciados pelas moradoras de São João da Chapada e por mim enquanto pessoa sendo formada também pela Ciência Arqueológica e Antropológica, percebi que poderia usar todas estas experiências para analisar aqui as próprias redes de relações ocidentalizadas que motivam estas transformações. E fazer isso em oposição ao movimento tradicional do encontro etnográfico que busca a criação de textos compreensivos sobre os outros segundo um determinado aspecto. Em uma ação que intende ser parte do movimento decolonial, que visa virar o jogo da usual narrativa que define a outreidade a partir da linguagem do centro, volto-me à produção deste próprio centro –neste caso o capitalismo e a própria ciência arqueológica e antropológica – tentando dar vazão às inquietudes provocada pelas teorias locais com as quais entrei em contato em São João.

O conjunto das legislações minerária e ambiental iguala modos de relação entre seres humanos e natureza que são incomparáveis e produzem efeitos diferentes e contraditórios. Estas leis são propostas enquanto uma barreira à exploração em larga escala da indústria da mineração, altamente destrutiva de recursos naturais não-renováveis, para isso se fundamenta na moderna dicotomia entre natureza e cultura, ignorando que muitas das interações agora proibidas se fundamentam por outras formas de se relacionar com os elementos não-humanos do mundo ao seu redor. E também não considera que estas outras relações não industriais de extração (incluso o garimpo, mas não apenas) contribuíram para a produção dos ecossistemas em questão. Este cenário - onde legisladores, órgãos ambientais, ativistas e cientistas são fruto desta distanciação entre natureza e cultura e a defendem, invalidando as várias outras formas de relação que borram os limites produzidos pela modernidade - produz, então, “uma distribuição ecológica desigual” (ZHOURI et. al., 2005, p. 18).

De acordo com o Estado e todo seu aparato de incentivos, as famílias de São João da Chapada, que, na lida do garimpo, continuam a usar os mesmos instrumentos descritos nas narrativas históricas desde o século XVIII (carumbé, bateia, almocafre, picareta, etc.) trabalhando com técnicas de extração mineral que não necessitam de máquinas ou aditivos químicos, deveriam normatizar e modernizar suas práticas, obrigando-as a estabelecer a relação ocidental entre sociedade e natureza sob a qual foi pensada a legislação minerária

brasileira (BRASIL, 1967). Sob estes preceitos o garimpo, uma atividade sazonal e familiar em São João da Chapada, realizada em consignação com os proprietários de terra ou em áreas de domínio comum - como beiras de estrada -, só pode ser realizado legalmente por pessoas adultas autorizadas, organizadas em cooperativa e em locais previamente autorizados pelo proprietário e pela União.

E, como tento mostrar aqui, este incentivo a uma modernização não acontece apenas em relação à restrições às atividades de garimpo e extração, mas principalmente na imposição da agricultura moderna como seu substituto. Incentivar a mudança de um conjunto de atividades de sustento por uma forma única de geração de renda em um contexto social (humano e não-humano) onde esta não é uma possibilidade sustentável devido ao clima e as características da terra, gera uma potencialidade latente de insegurança, e, entre elas, destaco aqui a alimentar. Além disso, essa mudança é produtora/efeito da mercantilização das relações que é o capitalismo que precisa transformar todos os outros âmbitos das vidas das e dos moradores de São João da Chapada para garantir sua reprodução enquanto modo de vida dominante.

Durante as conversas e interações no âmbito da pesquisa ficou evidente que a origens destes processos de transformação vêm de um '*ocidentalismo*' intensivo que as próprias pessoas relacionam com a introdução do cercamento na região. A estimulação à intensificação desse processo de fragmentação da paisagem é creditada a Padre Romano, pároco de origem alemã que imigrou para o Brasil no pós-guerra e que, mesmo depois de sua morte, ainda é uma das figuras mais influentes na vida de quem mora em São João. Apesar de lembrado com muito respeito por outras ações consideradas benéficas pelas pessoas de São João, a chegada do Padre Romano está sempre relacionada ao começo de uma intensidade de mudanças que desdobram nos processos que narro aqui. Chega até ele a genealogia da perda da liberdade e do caminhar irrestrito. Caminhar este que é indispensável ao modo de plantar, criar, colher, catar, pegar que garantiam o sustento das pessoas de São João da Chapada, como fica explícito nesta conversa:

> **Dona Macarrão**: É a liberdade da gente... eu mesma, se eu falar com cê, pela idade que eu comecei tudo assim, criada, aquela maravilha... até hoje eu não sinto bem. Não tem muitos anos porque, a gente assim que é de idade, alcançou, cê sabe, liberdade mesmo! Uma liberdade coisa boa.
>
> **Sarah**: A senhora sabe quem começou a cercar as terra, quando começou?
>
> **Dona Macarrão**: quando começou a cercar tudo o direto à nossa liberdade? Ah, veio assim... Veio o padre Romano, que veio lá da Alemanha, né? Ele

> trouxe muitas coisas, aí veio os estrangeiros povo dele, aí ele era engenheiro, aí ele pegou medir, medir, medir. Ele ajudava a gente muito, mas... Ele agradou de... (...) Aí da hora que o padre Romano assentou, aí daqui um cerca, dali um cerca, isso aqui é meu, dali é meu, isso aqui é meu. Aí todo mundo foi cercando, virou demanda. O povo pegou brigar, e até que cercou a serraria tudo. Aí os povo que panha trem de campo, igual eu fui criada mexendo com campo fica sem a liberdade porque cada um cercou seu campo, sua serra e proibiu de mexer.” (Dona Maria Macarrão, 2017).

Figura 6 - A Serra, o gado, a Brachiaria e as cercas.

É preciso ressaltar as camadas das relações de poder e colonialidade em que mergulhamos ao tratar destes assuntos. Enquanto pároco de uma localidade majoritariamente católica - onde a fé é pilar constituinte da visão de mundo e moralidade -e engenheiro vindo da Europa, o Padre Romano personifica um grandioso nó de muitas redes de poder constituídas pela modernidade ocidental. Suas ações (re)conectam relações de poder e (des)conectam tantas outras mais, e este cenário é sempre referenciado e analisado pelas pessoas com as quais me relacionei. Elas reconhecem a importância, por exemplo, da criação do Centro Comunitário (CCI) - que é gerido pela paróquia de São João da Chapada e ainda é financiado através das conexões estabelecidas pelo Padre Romano, com pessoas e recursos financeiros vindos da Alemanha.

O CCI oferece estrutura para diversas atividades, desde reuniões comunitárias, aulas de música, diversas atividades religiosas, uma cozinha industrial para o Grupo Doce Vida, além de sediar uma creche. Através das parcerias firmadas pelo Padre Romano, freiras e outras pessoas ligadas a organizações católicas na Alemanha vieram até São João, e é ali

também que acontecem vários dos cursos da EMATER e de grupos de extensão da UFMG e UFVJM. A partir destas interações podemos fazer uma genealogia que conecta o cercamento, os incentivos a novas práticas que substituam as atividades de coleta que agora são proibidas, a criação da Associação de Produtores Rurais de São João da Chapada e outras ações de transformação do cultivo sazonal de subsistência em agronegócio.

Figura 7 - Maria de Dada, Sãozinha e Nenzinha (participantes do Grupo Doce Vida) fazendo picles na cozinha industrial do CCI.

Acompanhei a rotina de Sãozinha, participante do Grupo Doce Vida e secretária da Associação de Produtores Rurais, e, enquanto isso fomos conversando principalmente sobre as mudanças recentes nas lidas da roça depois que o garimpo deixou de ser a principal fonte de renda da sua família. Nos últimos dez anos o investimento do trabalho foi voltado principalmente à produção agrícola, com um foco maior nas hortaliças, que são plantadas com sementes industrializadas e, em alguns casos, modificadas geneticamente, usando insumos e técnicas que, mesmo que não mecanizadas, diferem em muito do modo como se lidava com o cultivo até então.

E todas estas mudanças, que foram e continuam sendo profundamente incentivadas pelo Estado, estão sendo incorporadas pelos moradores de São João como alternativas para se sustentar em um contexto onde todas as formas de relação se tornam cada vez mais monetarizadas. Já que a disponibilidade de tempo de coleta e de espécies não é mais a mesma, os alimentos comprados já representam a maioria do que é posto à mesa para a maioria das

famílias. Isso leva a uma necessidade maior de se ganhar dinheiro trabalhando fora de casa, dinheiro esse que acaba sendo voltado mais à compra de itens industrializados que não são produzidos localmente, deixando de alimentar o ciclo de sustento majoritariamente a partir de produtos locais que era o que se via até bem recentemente. E a principal preocupação para as pessoas ao falarem sobre isso nem é a financeira, que para nós seria a mais óbvia. É a perda das outras relações que precedem esse efeito. É a falta que se ente em comer molho de casca de banana, de saber como Dona Sianinha está, a qual você não vê há um tempo por não comprar feijão com ela mais já que não dá pra passar pelo caminho da casa dela quando vai pra Bangua.

Tudo isso faz com que cada vez mais as relações com a água, as plantas, o ar, a terra sejam deslocadas para mais perto de um entendimento que desconecta o humano e o não-humano, dentro dos ideais de produção do agronegócio capitalista.

Figura 8 - Sãozinha, sua horta e a estufa de mudas ao fundo.

Figura 9 - Estufa da horta de Sãozinha com mudas cultivadas a partir de sementes industrializadas, em bandejas indicadas por técnicos da EMATER.

A destruição do cerrado em nome do agronegócio é um assunto intensamente discutido na academia, mas não só. Todas as pessoas com quem conversei em São João, inclusive aquelas que incorporaram de alguma forma as novas imposições sobre agricultura e/ou as que criam gado, se demonstraram preocupadas com a monocultura, principalmente as de Eucalipto e Brachiaria. A proliferação da monocultura conjuntamente com o cercamento mudou completamente as relações com a terra e trabalho, de campos de uso comum com enorme diversidade de espécies à alta concentração de terras por poucas espécies e poucas pessoas.

> Quem quer plantar a roça, dá de plantar a roça, não tem onde plantar. Cê num tem como cê plantar. Cê pega e fala ‘O que eu vou fazer? Ô me dá um pedaço ali pra plantar?’ ‘Não, num pode não, é pra pasto’. Porque a mandioca e a cana cê planta pra sempre, ne? Agora, um milho, pega um pedacinho, quando ele amadurecer... Arruma um pedacinho procê fazer a terra e plantar o milho. Quando o milho amadurecer, ‘Ó, cê tira o milho que eu ponho o gado. Cê tira o milho que eu preciso da terra’. Era encomendado. Aí nesse ano que cê tirou, cê pediu, roçou, plantou, aí esse ano eles não deixa cê plantar. ‘Agora eu não vou deixar cê plantar mais não! Que eu vou por a brachiaria’.Cê precisa ver desse lado aqui ó, descendo o quartel abaixo, pra ir lá pros Macaquinhos, ocê esmurece, é só brachiaria, brachiaria, brachiaria, brachiaria!.(Maria Macarrão, 2017).

O que é completamente correlato ao crescimento da desigualdade, ao êxodo em direção às metrópoles e às dificuldades financeiras oriundas da capitalização da alimentação. Ao invés de dividir seu sustento entre trabalhos vários em uma co-dependência mais entre-espécies (TSING, 2015; HARAWAY, 2015), estas relações estão sendo substituídas por outras relações cada vez mais capitalizadas, de compra e venda de produtos antes dados, trocados, ou

coletados, de trabalho monetarizado ao invés de coletivo. Isto infla as relações entre-especies (entre humanos), distancia as pessoas dos outros seres e contribui com a criação de pessoas mais alinhadas à divisão Natureza X Cultura que baseia o modo de vida ocidental capitalista.

> Que o garimpo tinha acabado né, então não tinha como.... o estudado tem como sair fora, estudar fora, trabalhar fora, que hoje tudo é concurso público. Mas a gente que é analfabeto, a gente fica aqui, assim, ‘ah, eu vou continuar com a roça. Vou continuar com a roça porque é uma coisa que não precisa concurso público. É por prática, né, cê tem prática ali, cê sabe como capina, né, então por isso a gente ficou na agricultura. (Dona Estael, 2016).

Em São João, o Eucalipto enquanto espécie explorada como monocultura é relacionado à ganância e, principalmente, à escassez: de plantas, de chuva, de córregos intermitentes; assim como também o é por cientistas (BINKOWSKI, 2014; FERREIRA, 2002; SHIVA, 1991). As gramíneas do gênero Brachiaria não são nativas do cerrado, mas seu rápido desenvolvimento, proliferação e valor nutritivo a fez uma das espécies mais ligadas à devastação de biomas (PIRES et. al., 2012), tanto capturando nutrientes excessivamente quanto impedindo o crescimento de espécies rasteiras por sombreamento.

> (...) é necessário ter presente que grande parte das áreas de Cerrado consideradas como nativas, sofre algum tipo de uso das comunidades locais, em especial para extrativismo seja de frutos, de lenha, de flores, de plantas medicinais, de madeira ou mesmo para um uso como pasto natural, de forma bastante extensiva, com baixa lotação de animais. Isso faz com que, na interpretação das imagens de satélite, essas áreas pareçam intocadas. O que podemos dizer, então, é que boa parte desses usos tradicionais consegue manter as fisionomias de cerrado nas chapadas bastante próximas do que poderíamos chamar de cerrado nativo – aquilo, anteriormente, denominado aqui de fisionomias pouco alteradas. A conclusão sobre o quadro geral do Cerrado brasileiro é de que ele aponta para sérias ameaças, tanto à sua riquíssima biodiversidade, quanto à crucial função hidrológica das chapadas. As pressões se dão em função de um modelo de ocupação moderno, predatório e excludente, ancorado em enormes monoculturas, produtoras de commodities, num processo progressivo de apropriação transnacional do território, característico dos tempos de globalização econômica (SILVA, 2009).

E a grande maioria da sempre crescente lista de plantas coletadas com a qual tomei contato passa por este processo. Desde a Coroa-de-Frade, as Samambaias, o Café-de-São-José, o Quiabo da Lapa (todas comestíveis) até a Cervejinha, a Querubinha, a Unha-D’Anta (estas medicinais) são espécies rasteiras e raramente encontradas no contexto atual. Comê-las e usá-las agora é um luxo enquanto que por muito tempo estas plantas foram recorrentes na constituição, nutrição e permanência das pessoas dali.

As pessoas circulam menos pelo mato por causa das cercas. Onde tem estrada não tem muita planta. As plantas coletadas estão sendo asfixiadas pela Brachiaria. Os campos, antes floridos e diversos, estão tomados pelo eucalipto. As áreas que sobram não podem ser garimpadas legalmente. Caso se encontre algo que possa ser coletado, algum proprietário provavelmente te denunciará ao IBAMA, antes ou depois de violentamente confiscar o que foi coletado.

> “Não tem muito tempo que chegou esse cativeiro não, tem pouco tempo! Não tem não, mas da hora que chegou aquele cativeiro... Aí as porteira, porteira vai e vem, porteira, porteira. Ninguém pode passar. E virou essa teia grande!” (Maria Macarrão, conversa em 2017).

O impacto da aceleração e proliferação destas dinâmicas capitalistas nos diferentes aspectos das relações sociais, que se deu durante a vida da maioria das pessoas com quem conversei, é visível, falado e sentido, como expus aqui. As pessoas de São João já refletem sobre este cenário, vivem isso todos os dias, e, muito mais importante, sabem articular estratégias para continuar a viver. Uma análise deste processo, apesar de bem-vinda à Ciência talvez não é a contribuição que eu quis/tive que fazer. Ao invés de dissertar sobre o contexto de São João e seguir com a pretensão de grandes descrições etnográficas o que consegui fazer foi pensar como posso transformar a Ciência a partir disso? Como usar o conhecimento adquirido em São João como semente dentro do meu corpo que brota uma coisa outra? Espero ter mostrado com a etnografia, pelo menos um pouco, os impactos da proliferação destas dinâmicas capitalistas nos diferentes aspectos das relações sociais, mas para isso não é necessário uma dissertação. As pessoas de São João já refletem e, muito mais importante, vivem isso todos os dias e estão seguindo suas vidas em entremeio a isso. O que me restou então foi trazer aqui o que aprendi em São João e junto à bibliografia para que isto seja mais uma evidência de que precisamos, como parte do coletivo opressor, repensar as relações entre os seres a partir de como aqueles mais distantes dos centros de dispersão do capitalismo estão lidando com as interferências dos movimentos de ocidentalização e capitalização.

> “Não podemos, portanto, identificar acumulação capitalista com liberação do trabalhador, mulher ou homem, como muitos marxistas (entre outros) têm feito, ou ver a chegada do capitalismo como um momento de progresso histórico. Pelo contrário, o capitalismo criou formas de escravidão mais brutais e traiçoeiras, na medida em que implantou no corpo do proletariado divisões profundas que servem para intensificar e ocultar a exploração. É em grande medida por causa dessas divisões impostas – especialmente a divisão entre homens e mulheres – que a acumulação capitalista continua devastando a vida em todos os cantos do planeta.” (FREDERICI, 2004, p.113).

O que vemos em São João pode ser descrito como nova ocorrência do mesmo processo que vem sendo teorizado como acumulação primitiva do capital (Marx, s/d). O próprio espanto gerado em mim quando consegui elaborar este pensamento mostra o quanto a noção de que o capitalismo é uma coisa consolidada e não como um processo hegemônico, mas ainda não em completa posição de dominação, pode nos atrapalhar a entender melhor o que acontece ao nosso redor. O capitalismo ainda é tratado como algo dado e estudamos a história das pessoas dentro da linha do tempo de expansão desse modo de vida. Mas quando separamos os processos, outras coisas podem ficar mais óbvias. Para que o capitalismo se desenvolva e ocupe a vida de todos os seres, é imperativo que os seres não possam mais circular e interagir de forma livre. Para que o capitalismo se desenvolva é necessário retirar os meios de sobrevivência das relações mútuas de manutenção.

Marx (s/d) aborda a acumulação primitiva como o processo histórico de separação entre produtor e meios de produção. A acumulação prévia à capitalista, ponto de partida desta, ocorreria a partir da transformação (violenta) dos meios sociais de subsistência e de produção em capital, conjunta à transformação dos produtores em trabalhadores assalariados. Um processo que ocorre principalmente a partir da expropriação das terras dos camponeses. Com a dissolução dos séquitos feudais, os senhores feudais, além de expulsarem os camponeses, também lhes usurparam as terras comunais. E a legislação se tornou veículo para esse roubo, com as leis para o cercamento dessas terras.

O roubo dos bens da igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Tais métodos conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre. (Marx, s/d, p.979/1493)

A argumentação de Marx (s/d) destaca a violência desse processo em que um grande número de pessoas foi despojado de seus meios de subsistência. O proletariado surgido não pode ser todo absorvido pelas novas manufaturas e nem todos se ajustavam a nova disciplina, tornando-se as figuras dos vagabundos, mendigos ou assaltantes, ao mesmo tempo em que surge (no final do XV e início do XVI) uma legislação sanguinária contra vagabundagem. Marx (s/d) reconhece também o desenvolvimento de uma classe de trabalhadores que “por educação, tradição e hábito” reconheceria as exigências do modo de produção capitalista

como leis naturais e evidentes. O autor destaca como a organização do processo de produção capitalista quebra formas de resistência, através da coerção muda das relações econômicas que selaria o domínio do capitalista sobre o trabalhador – a constante geração de uma superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho, e o salário nos limites convenientes às necessidades de valorização do capital (Marx, s/d, p. 984/1494).

Silvia Federici (2004), ao incluir a caça às bruxas como elemento central ao processo de acumulação primitiva na Europa, enfatiza como esse processo, além de aprofundar uma divisão entre homens e mulheres, "destruiu um universo de práticas, crenças e sujeitos sociais cuja existência era incompatível com a disciplina do trabalho capitalista" (Federici, 2004, p.298). Sua discussão, em suas aproximações e importantes distanciamentos de Marx, permite-nos pensar sobre a produção do "outro" necessária ao capitalismo.

Apesar de Marx (s/d) apontar para as violências e sofrimentos gerados no processo de acumulação primitiva e começo do desenvolvimento capitalista, o que fica de sua narrativa são principalmente os grandes processos, acontecimentos, revoluções (os cercamentos, as legislações, a mercadoria, a conquista...), ocultando as histórias e resistências cotidianas. Ao abordar a acumulação primitiva, o autor busca por origens, por uma melhor definição e explicação de como surgiu, se instaurou, ali e naquele momento.

Mas o que as teorias marxistas não enfatizam é como este processo afeta vidas para além das relações de trabalho e transforma relações sociais que envolvem uma gama de outros seres. Uma hierarquia de afetados fica implícita: trabalhadores (que raramente são pensados como algum outro tipo de ser que não homem adulto) > família, o que acaba por reforçar, mesmo que não intencionalmente, a ação no homem e as mulheres e crianças como coadjuvantes e todo resto como plano de fundo e/ou efeito da dinâmica social. Por ser uma teoria elaborada e desenvolvida em um momento em que o pensamento ocidental já era pungente e em processo de consolidação, a separação natureza x cultura, como sempre, é tão explícita que fica implícita: mais que ponto de partida é condição dada. Por isso que para comentar sobre as interações que presenciei em São João me apoio aqui em Silvia Frederici (2004) ao invés de em outros textos marxistas mais clássicos.

Federici (2004) se propõe a repensar o desenvolvimento do capitalismo a partir de uma perspectiva feminista, o que se diferenciaria de uma "história das mulheres" separada da parte masculina da classe trabalhadora. A caça às bruxas dos séculos XVI e XVII seria tão importante para o desenvolvimento do capitalismo quanto a expropriação das terras dos

camponeses, os cercamentos e a colonização. A caça às bruxas teria sido um instrumento da construção de uma nova ordem patriarcal em que corpos de mulheres, seus poderes sexuais e reprodutivos, e o trabalho das mulheres foram colocados sob o controle do Estado e transformado em recursos econômicos. Nesse sentido, a autora inclui, como elementos centrais para a acumulação primitiva, fenômenos ausentes na obra de Marx, entre eles: o desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho; a construção de uma nova ordem patriarcal com a exclusão das mulheres do trabalho assalariado; e a mecanização do corpo proletário, que no caso do corpo feminino é colocado à serviço da produção de força de trabalho (Federici, 2004, p.17).

Uma das questões no texto da autora é que seus sujeitos de pesquisa não deixaram registro, o acesso ao ponto de vista das vítimas se dá apenas pelas confissões redigidas pelos inquisidores. No entanto, isso não impede que, a partir de grande volume de material de pesquisa, em muitos anos de trabalho, sejam formuladas hipóteses. Assim, considerando o contexto histórico, gênero e classe das acusadas, bem como os efeitos da caça às bruxas, Federici (2004) argumenta que essa perseguição fora um ataque a resistência que as mulheres traziam contra a difusão das relações capitalistas, um ataque a seus poderes em relação a sua sexualidade e controle da reprodução e a sua capacidade de curar.

Muitas mulheres foram perseguidas devido a suas capacidades como feiticeiras, ou curandeiras, de forma a expropriar as mulheres de um patrimônio de saber empírico, acumulado de geração em geração, o que abriu caminho – como um outro tipo de cercamento, segundo a autora – para o surgimento da medicina profissional, com uma forma de conhecimento científico “indisputável, inacessível e estranha para as “classes mais baixas” (Federici, p.367). Nesse sentido, o texto nos permite pensar sobre a relação entre o desenvolvimento capitalista e sua necessidade de desmantelamento de conhecimentos tradicionais. A organização capitalista, para construir relações que a sustentem, rejeita a possibilidade de estabelecimento de afinidades dos humanos com outros seres, que são separados enquanto elementos naturais a serem manipulados pelos humanos e controlados pelo Estado.

O desenvolvimento e a permanência do capitalismo envolve estratégias de captura de pessoas que se tornariam várias “pequenas mãos” (*minions*) que produzem continuamente e tem a tarefa de se adaptar para manter as práticas que são colocadas como normais. Philippe Pignarre e Isabelle Stengers (2004) não pretendem abordar esses *minions* como culpados nem como vítimas de uma ideologia, focam nas operações que os tornam. Esse é o movimento de

interesse de suas descrições sociais. Para a fabricação dessas pequenas mãos é preciso a incorporação de várias ideias que geram a sensação de um “nós temos que” que faz com que os humanos se voltem contra si próprios e contra os outros seres ao aderir ao desespero dessa única alternativa. Para entender estas estratégias de tomada pelo capitalismo, que produz os que o servem acreditando ao mesmo tempo que o que fazem é feito livremente, teríamos que começar a partir dos conhecimentos que foram desqualificados. Este é um dos movimentos teóricos que tem me ajudado a dar forma científica a muito das minhas experiências, vividas dentro e fora do contexto da pesquisa.

Nós, enquanto pensadoras ocidentais temos, por muito tempo, focado apenas nos efeitos sociais do capitalismo partindo das pessoas e só agora começamos a pensar nestes e em outros efeitos sociais de uma forma que contextualize ações de outros seres. Passamos a conectar transformações que antes eram efeito enquanto parte/processo, reconhecendo-as enquanto transformações tão profundas que vemos a necessidade de posicionar nossa história em uma nova era geológica, o antropoceno. Apesar da “humanidade” ser colocada como causa destas transformações por alguns pesquisadores (Ceballos et al, 2015), há uma crescente influência de pensadores que colocam no mesmo patamar de igualdade a força de ação e reação de várias outras coisas vivas dentro do contexto de proliferação do capitalismo ao invés de enxergá-lo como inexorável. No âmbito do pensamento social destaco os textos “Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras” de Ana Tsing (2015) e “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin” de Donna Harawaay (2015)

Segundo Tsing (2015) o avanço das organizações hierárquicas e depois dos Estados nacionais foi possível através da agricultura. A agricultura se torna popular para a manutenção das instituições hierárquicas, que por sua vez estimulam a intensificaçao desta prática. Para se manter e pagar os tributos que garantem que aqueles que estão no poder não precisem cultivar é preciso cada vez mais e mais pessoas. E a necessidade cada vez maior de produção é razão para o estímulo à especialização que parte da elite que precisa ser sustentada, que leva à monocultura. E ao invés do cultivo[4] de vários itens que garantem o sustento, surge a monocultura altamente produtiva, e, com ela a necessidade de trocar a sobra daquele único item produzido por um pouco de outros itens produzidos em outros lugares. A biodiversidade

4chamo aqui de cultivo os processos que propiciam a reprodução de plantas para o sustento de outros processos vários - desde a vida de animais até a continuidade da terra enquanto decomposição destas plantas.

é reduzida para dar lugar à intensiva produção de um ou poucos itens, o que fixa as pessoas à uma área menor de produção. Com o aumento da população essa ocupação das áreas pela monocultura se torna quase que generalizada, e a paisagem antes constituída de diversos seres: fungos, animais, plantas, pessoas, terra, insetos e tudo quanto há ocupando espaços próximos ou o mesmo espaço, passa a ser bolsões de uma ou duas espécies em relações completamente desconfiguradas. Os espaços passam a ser redefinidos através de outras relações. E a recorrência e intensificação dessas reconfigurações foram a chave para a regularização que nos produziu enquanto *minions*, enquanto pessoas capturadas que são/estão/reproduzem o sistema ocidental capitalista.

Uma das principais ferramentas para a estandardização das relações de cultivo, descrita também por Tsing (2015) é a forma de produção por monocultura (*plantations*). Para a autora essa foi o grande aparato da colonização. Monocultura é a reprodução organizada de plantas estrangeiras ou geneticamente modificadas a ponto de se tornarem estrangeiras, por pessoas que possuem pouca ou nenhuma relação tanto com as plantas, tanto com a terra e muitas vezes com as outras pessoas que também fazem o mesmo. A necessidade de produzir algo que poucos podem leva à busca por espécies exóticas, ou à modificação de espécies já utilizadas gerando variedades superprodutivas. Estas plantas muitas vezes estabelecem relações outras das que usualmente lhes possibilitaria a reprodução, aumentando a possibilidade de pragas. Por serem reproduzidas em massa a possibilidade de uma variante que se adapte é menor - o que gera a necessidade de outros tipos de intervenção para a garantia de sua reprodução ou a morte da plantação. A necessidade de maior produção só pode ser suprida pelo trabalho de mais pessoas, que não são mais só a família, mas em sua maioria escravos ou empregados vindos de diversas partes cujas relações com a terra e entre si não possuem os mesmos afetos.

> "As plantas eram exóticas; o trabalho era realizado à força por meio da escravidão, de contratos e de conquista. Apenas por meio de ordenamento e controle extremos algo poderia frutificar dessa maneira; mas com hierarquia e antagonismo administrado em campo, lucros enormes (e misérias complementares) puderam ser produzidos. Como as plantations formataram a maneira como o agronegócio contemporâneo é organizado, tendemos a pensar em tais arranjos como a única maneira de praticar agricultura. Mas esse arranjo teve de ser naturalizado até que aprendêssemos a levar em conta a alienação das pessoas em relação às suas lavouras" (Tsing, 2015, p. 189)

E um dos exemplos que ela cita para isso é um dos ícones do sistema colonial na América Latina e no Brasil, a plantação de cana-de-açúcar:

> “A cana foi transportada através das zonas quentes, redefinindo regiões; e atrás dela vieram proprietários, administradores e trabalhadores. Escravos foram levados da África Ocidental para o Novo Mundo. Trabalho precário coolie da Índia e da China penetrou o Pacífico. Camponeses foram dominados e coagidos nas Índias. E ao forjar um novo antagonismo com as plantas das monoculturas, os seres humanos modificaram a natureza de ser espécie. As elites estabeleceram seu senso de autonomia com relação às outras espécies: eles eram senhores e não amantes dos seres não humanos, ou seja, das espécies outras que vieram ao mundo para definir a autoatribuição humana. Mas para os monocultores isso só era possível na medida em que uma subespécie humana era formulada e produzida à força: alguém tinha que trabalhar na lavoura de cana. A biologia veio a significar a diferença entre proprietários livres e trabalhadores submetidos. As pessoas de cor trabalhavam nos canaviais; as pessoas brancas apenas os possuíam e administravam. Não havia lei ou ideal que parasse a miscigenação, mas garantia-se que apenas a raça branca podia herdar propriedades. As divisões raciais foram produzidas e reproduzidas a cada dote ou herança” (Tsing, 2015, p. 190)

É só através da monocultura - quando as relações entre os seres estão distanciadas ao máximo e esvaziadas de afeto - que pode construir a base material para o sustento da vida como conhecemos hoje. A plantação exacerbada e seus frutos que permitem que tantos de nós nunca tenhamos cultivado nada e façamos outras tarefas hiperespecializadas que permitem, garantem ou forçam um mundo que gera cada vez mais dinheiro porque depende cada vez mais de dinheiro. E é a isso que as relações que se passam em São João resistem.

Este processo, que pode ser traçado historicamente no Brasil observando-se a sucessão de leis que começa com a Lei de Terras (lei nº 601 de 18 de setembro de 1850), onde fica-se expresso que a posse de terras deve se dar através de relação de compra e venda, o Estatuto de Terras (lei 4504, de 30 de novembro de 1964), onde se introduz o conceito de reforma agrária que só começou a ser praticado a partir da legitimação da desapropriação de terras para fim de reforma agrária na Constituição de 1988. Apesar dos avanços teóricos da legislação criando barreira para a acumulação desenfreada de terras, na prática a noção da terra como propriedade privada mercantilizada só ganhou força durante o século XX, assim como narrado em São João.

A capacidade de transformação dos processos capitalistas, que só se tornaram possíveis com a completa mudança das relações com o cultivo e o sustento das pessoas como demonstra Tsing (2012), é tão intensa que cientistas de várias áreas do conhecimento propuseram que se crie uma nova era geológica que abarque as suas transformações. As mudanças que vem sendo identificadas nas relações entre os seres não-humanos em vários tipos de estudos justificaram a criação da proposta de que não estamos mais no Holoceno e sim no Antropoceno. Uma das datas mais aceitas para seu começo, se esta nova era geológica

for convencionada, é a Revolução Industrial, já que os altos índices de carbono na atmosfera desde então estão se acumulando na terra em quantidades nunca antes vistas.

> “É mais do que mudança climática; são também toneladas de químicos tóxicos, mineração, esgotamento de lagos e rios acima e abaixo da superfície, simplificação de ecossistemas, grandes genocídios de pessoas e outros bichos, etc, etc, em padrões conectados sistemicamente que prenunciam colapso atrás de colapso, atrás de colapso”[5]. (Haraway, 2015, p.159)

Há muitas divergências sobre o nome Antropoceno, e outros nomes para este período (Plantationoceno, Capitaloceno), mas o que importa é o potencial de mudança por trás desta preocupação. O Antropoceno tem dificultado a permanência de associações seculares e esvaziado o mundo de possibilidades de reconexão que sustentam os mundos que possibilitou a existência das pessoas de São João da Chapada, da minha existência e da existência de infinitos outros seres que não são e nunca foram a minoria, mas que vem sendo forçados a ocupar a minoria dos espaços. Como diz Haraway, “a terra está cheia de refugiados, humanos e não-humanos, sem refúgio” (2015, p.160) e estes estão lutando contra. A insustentabilidade da terra sem as conexões que a constituem e a impossibilidade de criar outras conexões que sejam novas escoras está mais do que evidente, até mesmo para aqueles que arquitetam a destruição desta sustentação. O ocidente, representado pelos seus centros, nunca conseguirá reverter estes processos, pois isso iria contra sua própria existência. Porém existem meios para que nós, pessoas na barriga do monstro, parte do centro não tão centralizadas, possamos facilitar as revoluções. E, um deles, talvez o mais importante para a academia, é contar as histórias das revoluções – nunca pequenas, sempre muitas. Dar visibilidade às revoluções que sempre existiram, mas foram abafadas, isoladas por não conseguirem ser reprimidas. Fazer com que estas sejam reconhecidas tanto quanto são sentidas, colocar uma lente macro em seus abalos para que a hegemonia seja denunciada como a farsa que ela é. Contar outras histórias até que estas sejam ouvidas, até que seu peso vire a balança, até que elas nos descentralizem para que a terra se reequilibre.

5 Tradução livre do trecho: “It's more than climate change; it's also extraordinary burdens of toxic chemistry, mining, depletion of lakes and rivers under and above ground, ecosystem simplification, vast genocides of people and other critters, etc, etc, in systemically linked patterns that threaten major system collapse after major system collapse after major system collapse

3. CIÊNCIA X CIÊNCIAS: COISAS EM REDE

O texto teórico-metodológico que segue está posicionado de forma estratégica fora do lugar onde este tipo de texto normalmente se encontra para fazer contraste com a estrutura recomendada de uma dissertação. Ele contém minhas reflexões sobre teoria e metodologia na arqueologia, sendo um resumo da base da minha formação enquanto acadêmica, mas não consegue ser toda a base do que eu tive que dizer sobre São João da Chapada, apenas expressão em linguagem arqueológica do que penso sobre o que vivi lá.

Ele se encaixaria bem melhor no que eu pensava que a dissertação se tornaria no começo da pesquisa: uma análise das relações entre seres em sua constituição mútua e na construção de São João da Chapada. Ao fazê-lo percebi que não se trata só do que é necessário ou não academicamente, ou do que faz sentido com a ideia apresentada no resto do texto, mas também de uma responsabilidade política de reprodução de linhas de pensamento. Citar um autor ou outro não tem a ver só com compatibilidade teórica, mas também com um comprometimento político – no meu caso de difusão de conhecimento produzido por mulheres para tentar driblar a disparidade de gênero na dispersão do conhecimento acadêmico (Ribeiro *et al*, 2017c).

Karen Barad, em seu livro “Posthumanist Performativity: Toward and Understanding of How Matter Comes to Matter” (2003), em linha com a crítica feminista, nos convoca a aprofundar nossas reflexões científicas sob a ótica do que ela chama de *onto-epistem-ology*, que é nos atentar para o conhecimento produzido enquanto se é, se faz, se vive. Ao continuar a trabalhar neste texto pude entender quem eu era e quem me tornei durante esta formação. Ele começou a ser escrito durante a feitura do projeto de pesquisa e sua presença aqui vem depois de vários retrabalhos, colocando e tirando textos na tentativa e erro de conectar o que sobrou das minhas referências teóricas depois do sacolejo que as experiências em São João me deram. Quão disciplinante é ter que arqueologizar/antropologizar o que vivemos! Mas faço aqui, então, o esforço de pensar teoria com o que aprendi e refleti durante o mestrado.

A “Ciência”, enquanto forma única e disciplinada de conhecimento, é um dos principais instrumentos de colonização do pensamento, o dispositivo de poder que sustenta o “sistema-mundo moderno/colonial” (MIGNOLO, 2000) e que o (re)produz estruturalmente. Bruno Latour (1994) descreve como o cenário de constituição do projeto de uma “sociedade moderna” foi um constante esforço de criação de dicotomias e distanciamento dos pólos formados por estas. Dicotomias retroalimentadas pela Ciência, que amparam o projeto de

modernidade e que construíram uma compreensão da realidade identificada como “pensamento ocidental moderno”. Os moradores de São João da Chapada, assim como muitos outros coletivos - dentro e fora das cidades; trabalhadores do campo, da indústria, do extrativismo; pessoas localizadas geograficamente dentro do Ocidente ou não -, são exemplos de onde este projeto menos se realiza. Estas não são pessoas passíveis de salvamento compulsório e não estão ansiosas por formas de se modernizarem cada vez mais. Não há esperanças com a falsa promessa de melhores condições de vida, para, neste processo, serem sistematicamente privadas de viver como querem viver e vem vivendo. Ao contrário, vivem em luta, apesar do movimento fagocitante do capitalismo e de seu instrumento de ação, o Estado.

A partir de uma trajetória de descolonização do saber e questionamento da pretensão da realidade ocidental moderna como una e inexorável, percebe-se que toda argumentação teórica científica é parte de um processo histórico e que suas posições, elaboradas por profissionais formados dentro do padrão de conhecimento ocidental, recriam/reforçam as dicotomias Natureza X Cultura, Sujeito X Objeto e seus pares equivalentes Nós X Outros e Passado X Presente. Dicotomias que sustentam o discurso científico usado na governança estatal da qual falo aqui, que constroem o “meio-ambiente” (natureza) como algo separado do âmbito da política (sociedade) e controlado pelo Homem. Este último possuidor do dever de observar como exercer seu controle para poder continuar a “usufruir” de tudo que a natureza pode lhe “fornecer”. Esse discurso permite que o garimpo seja condenado como algo que destrói o meio ambiente - e por isso deve ser muito bem regulado, e os infratores, punidos - mas que também nunca consegue impedir o avanço da mineração. E um dos grandes exemplos da dimensão do poder devastador da mineração é o crime ambiental cometido em 2015 pela Samarco S/A em Mariana, Minas Gerais, cujas punições foram muito mais midiáticas do que significativas ou mitigatórias em relação à monumentalidade da destruição causada.

Os cânones da constituição moderna, da neutralidade e objetividade científica, garantiram que as “crenças” ou “superstições” dos outros fossem tratadas como uma relação inadequada com a Natureza única e indivisível. A proposta cosmopolítica, como apresentada por Isabelle Stengers (2010), combina a crítica ontológica à modernidade com a resistência às feitiçarias do capitalismo. A política tem outros agentes que não são apenas os humanos racionais que a ontologia naturalista supõe. Sendo assim, entendo ação social aqui como algo que se dá intrinsecamente ligado à existência, percebendo os lugares e os objetos também

como, ao mesmo tempo, “coisas vivas” (INGOLD, 2012) e “atores” (LATOUR, 1994), que estão sempre em processo de tornar-se [becoming] ao longo de relações mutuamente constitutivas, em temporalidades nem sempre lineares. Têm-se chamado de “virada ontológica” as correntes de pensamento que se propõem a “levar a sério” perspectivas outras que não a humana, mas esta crítica se desenvolve também sob o ponto vista de cientistas não ocidentais quando deparados com as dicotomias disciplinárias da Ciência. Um grande exemplo é a arqueóloga indígena Cree Tara Million que escreve sua tese de doutorado partindo de seu descontentamento com as práticas da arqueologia, dizendo:

> “Já no começo do meu treinamento arqueológico eu percebi que, como uma mulher Cree eu compartilhava muitas das mesmas percepções e preocupações com a arqueologia que outras pessoas aborígenes já haviam expressado. Portanto eu não podia, e não iria, me afiliar completamente à arqueologia que vem sendo praticada geralmente na cultura europeia. E também não estou sozinha nessa dissociação essencial com a nossa disciplina. Obviamente outra(o)s arqueóloga(o)s aborígenes e não-aborígenes estão lutando contra as mesmas amarras.”[6]. (Million, 2002, p.20).

Assim como as pessoas vêm nos falando, assim como algumas práticas da arqueologia e da antropologia têm feito - mesmo que com seus essencialismos, está mais que dado o fato de que é preciso parar de ignorar o espírito e a vida dos outros componentes do cosmos (TALLBEAR, 2015; ZEDEÑO, 2009; WATTS, 2013). Não se trata de uma concepção obscurantista que dá caráter de humanidade aos não-humanos, como se tem feito baseado na agência de Gell (1998), mas uma crítica potente às bases metafísicas ocidentais e do entendimento de tudo o que não é humano; principalmente quanto aos “objetos”. O que nos possibilita melhores interações com teorias relacionais muito distintas daquelas em que a arqueologia vem se baseado.

A arqueologia tem uma grande intersecção com os estudos de cultura material, especialmente frente às outras ciências sociais, por exibir uma ênfase singular em tudo aquilo categorizado como não-humano, visando, a princípio, a produção de análises sociológicas. Diferente da sociologia ou da antropologia, a arqueologia visa construir suas análises sobre o *socius* primariamente a partir de estudo de artefatos e monumentos, além de vestígios alimentares e restos humanos. Outras ciências sociais relegaram a um lugar periférico os estudos de “cultura material” durante o século XX, um dos motivos para Bruno Latour (1992)

6 Tradução livre do trecho: “Early on in my archaeological training I realized that as a Cree woman I shared a great many of the same perceptions and concerns with archaeology that other Aboriginal people have expressed. Therefore, I could not, or would not, fully engage with archaeology as it has been generally practiced within European culture. Nor am I alone in this essential disengagement with our discipline. Obviously other Aboriginal and non-aboriginal archaeologists are grappling with the same disenfranchisement”

se perguntar “Where are the missing masses?”, os objetos, nas descrições sociológicas. A ênfase da arqueologia nos objetos físicos, às vezes à beira de uma obsessiva engenharia de materiais, criou laços com os sistemas classificatórios da biologia (MEGGERS e EVANS, 1970), com o uso de técnicas diversas das ciências da natureza, além da notória popularidade de definições de cultura como “meio extrassomático de adaptação” (BINFORD, 1962). A arqueologia, em termos científicos, é um compósito de cultura-natureza, ora pendendo para um pólo, ora pendendo para outro, aderindo também a abordagens mais antropocêntricas das teorias sociais (ver HODDER, 1982; SHANKS e TILLEY, 1987). Em um extremo ou outro a arqueologia modernista permanece marcada por uma “sociologia do social” (LATOUR, 2005), o que ainda produz o seguinte paradigma: nos processos sociais “são atores os seres humanos, nunca os artefatos” (SCHAAN, 2007, p. 88).

O comentário de Denise Schaan citado acima revela um dos dilemas que surge na arqueologia durante os anos 80 e 90. A narrativa construída pela arqueologia modernista não tem como agentes nem os humanos do presente, nem os objetos do passado. Existe apenas a figura genérica de “culturas” ou “grupos” produzidos a partir da imaginação arqueológica que se alimenta de fragmentos do presente, através de analogias, transformando-os em passado distante. A dificuldade em imaginar outros mundos possíveis apenas a partir dos artefatos levou à ênfase descritiva do histórico-culturalismo e também à busca por generalizações da Nova Arqueologia. Não é possível considerar as pessoas que existem no presente como parte criadora do passado? Se as interpretações arqueológicas são feitas no presente e em alguma medida são formas imaginadas de um passado tido quase como inalcançável, porque não interpretar com outras formas criativas?

Esta crítica pós-moderna dá origem ao paradigma teórico-metodológico-político convencionalmente conhecido como pós-processualismo que desenvolve uma nova gama de abordagens. O elo que as une, assim como sistematizado por um de seus principais expoentes (HODDER, 1982, p. 11-12), é o entendimento das coisas enquanto cheias de significados e da arqueologia enquanto forma de interpretação de tais sentidos. Postura que se opõe à visão das coisas enquanto reflexo de comportamentos a serem explicados adotada pela Nova Arqueologia. Para Hodder o “registro arqueológico é como um texto” (1986, p. 257), passível de ser interpretado de infinitas maneiras, e a leitura arqueológica, portanto, interpretação de intepretações. Estes significados, frutos e feitores da “cultura”, são os intermediários das relações entre pessoas e entre pessoas e coisas, relações estas que são reduzidas às camadas de criação de sentidos. Para ele, a admissão destes vários níveis de significação que se

superpõem aumenta a gama de possibilidades de entendimento das relações além das explicações de causa e efeito empreendidas até então.

Outra característica desta abordagem, e de sua contribuição para o ponto de vista pós-moderno na arqueologia, é o enfoque no contexto, agora menos concentrado no âmbito ambiental/adaptativo e mais no âmbito político e da ação prática no intento de calibrar as interpretações, melhorando o entendimento sobre as estruturas simbólicas em operação. Empreendendo assim uma volta à dimensão ideacional, uma volta à Platão, ao reconhecer a realidade como condicionada primariamente à construção de sentidos feita pela mente humana, e, portanto, com enfoque na Cultura e no Sujeito em resposta à ênfase anterior que pendia à Natureza e ao Objeto. Essa mudança nos possibilitou uma transformação importante: de um reflexo passivo do comportamento humano para um reflexo ativo do comportamento humano. Mas as interações, voluntárias ou não, que a Ciência vem sendo forçada a empreender com tudo aquilo que dela se fez afastada, seja pela etnografia, por outros contatos em campo ou pela ocupação de lugares de poder por grupos subalternizados, nos constrange a ir além.

O mundo material, descrito como reflexo, parte e/ou produto (SHANKS et al, 2004) ao invés de integrante e composto (MILLION, 2005; TALLBEAR, 2015; WATTS, 2013) atende a certas expectativas e interesses. Devemos nos perguntar quais estes são e focar nos contextos produzidos por nossas pesquisas tanto quanto focamos nos contextos analisados. Tanto a arqueologia modernista quanto a pós-moderna continuam trabalhando a partir de preceitos modernos, impelindo arqueólogas e arqueólogos a imaginarem um único mundo reunido em torno da Natureza enquanto sujeita à Cultura e de objetos apenas como produtos e mediadores desta relação. A partir disso, mantém-se um posicionamento político que vai na direção contrária daquele dos povos que na maioria das vezes se encontraram/encontram em relação direta com os contextos pesquisados. O cientificismo e a suposta neutralidade produzem nada mais que a continuidade da separação dos humanos com as coisas que também os constroem, servindo aos interesses de um sistema político que concebe o mundo em parâmetros monetários.

Outro movimento é o de não tomar os conceitos base da modernidade como ponto de partida, trabalhando com outras preocupações epistemológicas (HENARE et al, 2006; OLSEN, 2013). Para tal é necessária a análise crítica da Ciência disciplinada em contraposição à multitude de ciências que existem e a exposição dos pilares do pensamento ocidental moderno e de seus projetos de expansão através do capitalismo e colonialismo,

sempre em um movimento que se afasta do um em direção ao múltiplo.Duas pessoas que, mesmo pensando em diferentes perspectivas, trazem discussões e ferramentas metodológicas que me ajudaram a pensar os contextos de São João da Chapada de forma relacional e local, sem a pré-imposição das rupturas características do pensamento científico são Vanessa Watts e Alejandro Haber.

Vanessa Watts nos mostra em seu texto uma diferença crucial entre a filosofia ocidental moderna e a indígena, e os deslocamentos que são efeito do empreendimento colonial que ignora e pretende destruir tal diferença. A separação entre epistemologia e ontologia, entre pensamento e ação, base da cosmologia ocidental, não é real entre os grupos indígenas Norte Americanos, que vivem segundo “a premissa que a terra é viva e pensa e que humanos e não-humanos agem através destes pensamentos” (2013: 21). “Sociedade” então seria muito mais do que relações entre humanos, ou relações entre humanos e quase-humanos subjugadas, como as teorias contemporâneas que ela critica. Para ela a agência das coisas, lugares e fenômenos não pode ser medida em ações humanas, determinada em ações subjugadas aos humanos ou apenas pelas interações com humanos, como nestas teorias. Ter agência, ser animado, envolve muito mais que relações de causa e efeito, mas também existência de pensamento, vontade, em um movimento que inverte a noção de um mundo projetado e experienciado por humanos em um mundo com o qual os humanos existem. Suas teorias-ação não podem ser independentes do contexto físico onde acontecem, pois é este lugar, a união da Mulher-Céu com a tartaruga, que possibilita o acontecimento de tais teorias-ação.

Devido a esta distinção (não só) epistemológica, Watts descreve o quão mais difícil é para os pensadores não-indígenas entender e falar sobre o mundo indígena. Mas tal diferença também, quando entendida, pode ser a via de re-imaginação de nosso mundo. Em um movimento, para mim, análogo ao de reconhecimento da artificialidade dos sistemas que sustentam nossa epistemologia e suas opressões:

> Isto delineia as pessoas indígenas não apenas como epistemologicamente distintas mas também como uma porta de entrada para que pensadora(e)s não-indígenas re-imaginem seu mundo. As fronteiras corporais e teóricas da divisão epistemológica-ontológica contribuem para interpretações coloniais de natureza/criação que agem para que a centralização do humano e a marginalização da natureza seja uma relação excludente. (WATTS, 2013, p. 26).

Enunciar diferença, então, evidencia ainda mais aspectos da opressão colonial, não só contra as pessoas indígenas, mas também em relação à terra ocupada. E a obrigação institucionalizada de se integrar ao pensamento colonizador ameaça não só o modo de vida indígena; é um deslocamento no sentido mais completo da palavra, que impede a continuidade do pensamento-lugar de tudo o que há e assim força a pensar E estar enquanto processos separados. Esta violência é ocultada de forma deliberada pelo fato de que a epistemologia ocidental não consegue lidar com a possibilidade de uma diferença fora de sua compreensão. O que, para mim, é um paradoxo criado por sua própria campanha em transformar seu modelo de pessoa no ápice da inteligência, separando o humano capaz do não-humano que só interage, a epistemologia da ontologia.

Esta é uma faceta da máquina de manutenção da suposta superioridade do homem ocidental moderno, que faz com a epistemologia que a sustenta seja tão colonizadora, construindo vários obstáculos a uma reflexão transformadora. Mas ao sermos confrontados com a r-existência da diferença, somos forçados a questionar nosso pensamento, reflexivamente.

Alejandro Haber, em seu livro ‘La casa, las cosas y los dioses: arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local’ (2011b), defende a necessidade de entender conhecimentos locais em contraposição às representações coloniais do pensamento ocidental, reconhecendo como as teorias base do pensamento social e da arqueologia realocam e distanciam as relações entre e com as coisas. A linha de sentido que atravessa o livro de Alejandro Haber é de que "as relações são feitas" e residem, neste caso, na casa, nas coisas e nos lugares; das quais não podem ser separadas, removidas, ou abstraídas em ideias intelectualizadas que dialogam somente no domínio do discurso. Lá, em tudo o que há, as relações se fazem, relacionam-se, não apenas se representam (Haber: 2011b: 17)

> “La familia y la casa están incluidas en una red relacional común em la cual devienen, junto a la chacra, las semillas, las acequias, los animales, los dioses. Y es esa red relacional o, mejor dicho, las relaciones, que sostienen las relaciones, la teoría que ordena la vida campesina.” (Haber, 2011b,p.14).

Vanessa Watts e Alejandro Haber nos trazem uma análise relacional, questionando as dicotomias continuamente (re)produzidas pelo projeto de modernidade, reconhecendo a artificialidade dos pares como opostos e a naturalização destas assunções. Esse reconhecimento faz com que possamos enxergar a diferença de forma mais simétrica.

Já Tim Ingold (2000, 2012) nos traz estes debates a partir de seus extensos trabalhos sobre espaço, ambiente e ecologia e, por isso, privilegia interpretações que perpassem a paisagem. Ingold (2012) defende uma teoria do Ambiente Sem Objetos (ASO), que engloba a crítica do autor ao uso do conceito objeto para a descrição de tudo o que não é humano. Para ele objeto é algo, em todas as instâncias, esvaziado de vida, e no lugar deste conceito ele propõe o uso da palavra coisa. Então, na verdade, o Ambiente Sem Objetos seria então o Ambiente Com Coisas, o Ambiente Com Vida.

> “E esta diferença, para mim, está atrelada a um foco em processos de desenvolvimento, processos de crescimento, que penso ser crucial. Processos de desenvolvimento: processos de crescimento, maturação, decadência e decomposição são fundamentais para o que eu compreendo como vida. Penso que simplesmente ao falar-se sobre algo como um actante perde-se tal sentido do que é vida e eu não encontro este sentido do que é vida em Latour, pelo menos não como eu a entendo ” (Ingold, 2012, p.10)

Percebo muitos dos elementos da arqueologia moderna e pós-moderna criticados nos trabalhos de Tim Ingold, a começar pela descrição do mundo enquanto um emaranhado de coisas vivas (2012: 29), e esta vida não acontece em um lugar, mas no percurso de um lugar para o outro, no movimento de tornar-se. Não dentro, mas através, ao redor e a partir. O mundo é, então, tecido a partir das linhas de processos, do “tornar-se a ser” das coisas.

> “Prosseguindo em um caminho, todo habitante deixa uma trilha. Onde os habitantes se encontram, caminhos se entrelaçam enquanto a vida de cada um se torna ligada à do outro. Cada entrelaçamento é um nó, e quanto mais as linhas da vida se entrelaçam maior é a densidade do nó”[7] (INGOLD, 2011, P. 148)

Estas linhas se encontram, se intercruzam, se definem e formam as coisas que são lugares: casas, terreiros, pomares, catas, caminhos. Neles, com eles, as coisas estão-a-ser.

Assim como a virada ontológica, as Cosmopolíticas devem ser encaradas como questionamentos, exercícios contínuos que pretendem refrear a racionalidade e radicalizar a empiria, sem a padronização e a autoridade da definição de teoria. Tais orientações só se realizam quando são vistas enquanto um processo contínuo de revolução de comportamento, em oposição a epistemes a serem aplicadas em análises.

---

7 Tradução livre do trecho: “Proceeding along a path, every inhabitant lays a trail. Where inhabitants meet, trails are entwined, as the life of each becomes bound up with the other. Every entwining is a knot, and the more that lifelines are entwined, the greater the density of the knot.”

As dicotomias que são noções-base da ocidentalidade moderna e do capitalismo não só constroem e retroalimentam este modo de existência como também exterminam ativamente qualquer outro (Stengers, 2010). Possibilitando a negação e consequente fagocitação de um outro que só é caracterizado por ausências - as supostas ausências de racionalidade, de meios de desenvolvimento, de tecnologia -, criando e comprovando um cosmos único por falta de admissão de outras possibilidades. É a volta do etnocentrismo que nunca se foi verdadeiramente; as diferenças entre os seres se dão muito mais do que no âmbito da cultura, do pensamento, mas da empiria, da realidade mais palpável, do mundo material.

Por isso a potencialidade de tal orientação para a arqueologia, percebendo a cultura material enquanto aspecto de pensamento cuja presença é constante porque é mais que uma parte mecânica, é constituinte. As cosmopolíticas várias são vividas e devem ser entendidas nos sentidos mais fortes dos cosmos e das políticas: das relações criadas e possibilitadas pelas realidades que criam e possibilitam. Portanto não há a necessidade de estabelecimento de barreiras entre os estudos dos chamados âmbitos sociais, políticos e materiais; qualquer divisão em âmbitos é meramente pedagógica.

É importante compreender que esta orientação não se pretende enquanto um passo-a-passo, é metodologia enquanto teoria motora de transformação de pensamento. Podemos entender isso junto ao que Alejandro Haber (2011a) chama de não-metodologia, uma investigação focada na relacionalidade e no diálogo com o contexto e tudo que há nele, que desloca a(o)s pesquisadora(e)s em um movimento centrífugo que a(o)s distancia da centralidade da ocidentalidade colonial:

> De allí que una nometodología en la antropología indisciplinada lleva a la sacralidad del mundo que la disciplina del protocolo metodológico ha querido evitar. La sacralidad del mundo, el alma de las cosas, y la mística, son distintas maneras de expresar lo que para el estatuto científico constituye el epítome de la alteridad. (...) La metodología indisciplinada, descolonizada de la alterización occidental, instala el domicilio de la investigación en el territorio de los bárbaros. Desde allí mira a Occidente en sus estrategias de objetivación, en su proyecto de ciencia y en su deseo de intervención. Descoloniza las armas de la investigación disciplinada. (HABER, 2011a, p. 29).

É importante fazer esta diferença pois as orientações aqui seguidas não podem acontecer somente no trabalho arqueológico. Elas têm que acontecer em todo o tempo que estamos vivendo. As proposições que trago neste texto não funcionam apenas enquanto hipóteses metodológicas, elas são coisas que realmente têm que transformar nossa realidade,

nossa existência, por isso não devem estar apenas no reino da epistemologia e sim se transformar em mudanças na nossa ontologia.

A chave de compreensão, então, é a negação do humanocentrismo e da pretensão unificadora, não apenas na teoria, evitando o uso da palavra, mas em realidade, evitando a prática e sua reprodução. Questionando tudo que é entendido como universal, de comum acordo e bem geral; tudo que é neutro e, ao negar o conflito beneficia quem já está ganhando. Pois tais noções têm origens em vivências humanas privilegiadas geralmente localizadas nos epicentros de uma cosmopolítica entre as várias que nega: a cosmopolítica do capital.

Em São João da Chapada, além das legislações que normatizam o garimpo e as relações com o chamado meio-ambiente, diversas outras ações estatais que propõem/impõem “melhores formas de se fazer” as atividades ali realizadas vêm se intensificando. Algumas mais sutis - como os diversos cursos oferecidos como atividades de extensão por cientistas das universidades da região, sobre turismo e recepção, manejo de solo, plantio de hortaliças, etc - outras nem um pouco - por exemplo a apreensão de ferramentas, multas exorbitantes em punição ao garimpo não-legalizado, e apreensões exemplares com exibição em praça pública. Todas estas atividades são, igualmente, ferramentas de violência epistêmica (Gnecco, 2009). E todas muito bem embasadas em preceitos científicos, sejam estes ambientais e/ou jurídicos.

4. GÊNERO, SEXO, CORPO: AS ARTIFICIALIDADES DO OCIDENTE CAPITALISTA REFLETIDAS NA METODOLOGIA ARQUEOLÓGICA

Durante a pesquisa em São João dei preferência aos contatos com mulheres desde o início da pesquisa, com o intuito de priorizar as narrativas femininas que tendem a ser apagadas no plural masculino, quando ouvidas. Mas essa escolha não necessariamente determina que os assuntos abordados são exclusivamente femininos, ao contrário. Os problemas e estratégias de adaptação à intensificação capitalista são realidade também para as outras pessoas e outros seres que vivem ali. Coletar, plantar, caminhar, cuidar, garimpar são atividades praticadas por todos, mas são as experiências que aquelas mulheres me trouxeram que expressam como o que está acontecendo tem afetado aquelas mulheres específicas, seus corpos e o mundo ao seu redor. Experiências que foram vividas também por essa mulher específica, pensadas e escritas a partir deste corpo específico. O sexo, o gênero e o corpo não podem ser de onde se parte, mas sim por onde se passa.

Descrever determinada coisa como apenas feminina ou masculina sem se ater às relações que as produzem como tal é reificar a atribuição de relações sociais já dadas sobre as coisas. A genealogia da crítica às atribuições de características culturais às coisas sem fortes relações materiais com o contexto pode ser traçada desde a arqueologia processual norte-americana (BINFORD, 1962). Os desenvolvimentos destas críticas e a valorização das etnografias como exemplos da variabilidade da alteridade nos permitem também explorar referências históricas e de modos de vida em análises que ultrapassem o funcionalismo e o simbolismo. E, espero, ir além de julgamentos onde as diferenças são reduzidas à dimensão do pensamento e do discurso.

A ocorrência de trabalhos na arqueologia que trazem influências das teorias feministas vem, felizmente, aumentando exponencialmente. Contribuições que abordam contextos e temporalidades muito diferenciadas e que vêm transformando o cenário da arqueologia. Estando dentro deste cenário percebemos o abismo que há entre a nossa potencialidade de transformação e os limites disciplinários das metodologias de campo. Apesar das ferramentas fornecidas pela minha constituição enquanto mulher de origem rural não branca e da minha formação crítica, foi só em relação com este contexto de pesquisa que consegui começar a pensar outras possibilidades de se fazer arqueologia, no âmbito da metodologia tida como a mais concreta – o processamento de dados de campo. Estas ideias surgiram da inquietação de

como tentar usar da etnografia para falar de gênero, ao invés do contrário. Minha relação com o que é ser mulher em São João que me possibilitou trazer aqui discussões e experimentações metodológicas que, espero, possam se unir à nossa força revolucionária contra a influência do patriarcado em tudo quanto há – e especialmente no fazer arqueológico.

Enquanto pessoas constituídas no âmbito da ocidentalidade, fomos educadas segundo a norma de gênero nela vigente, que nos traz um entendimento sobre a relação entre corpo, sexo e gênero que começa desde antes do nascimento como, por exemplo nas festas de revelação do "sexo" da(o) bebê, através de roupas, brinquedos e brincadeiras e ensinamentos de como se portar perante outras pessoas.

Lorena Cabnal (2010) nos traz reflexões sobre como o feminismo comunitário juntamente às cosmologias indígenas se torna uma poderosa fonte de transformação, fomentando a luta tanto contra o patriarcado colonial quanto contra o originário. Reflexões que ela estimula que aconteçam também entre mulheres não-indígenas, com o intuito de "recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él." (CABNAL, 2010, p. 22).

Combinada a estas autoras indígenas os trabalhos de Judith Butler (1999, 2004) ganham ainda mais força para chamar nossa atenção ao fato das normas de gênero ocidentais borrarem as diferenciações entre corpo, sexo e gênero. A autora mostra como tanto as Ciências em geral como também algumas vertentes do feminismo tratam o corpo como um corpo sexuado (sexo como indissociável do corpo), onde a diferença sexual é biológica e o que define se um corpo é macho ou fêmea são os órgãos genitais. Este corpo sexuado representaria então algo no domínio da Natureza onde as normas de gênero vigentes, do domínio da Cultura, se inscreveriam.

Para Beatriz Preciado (2010a), as identidades individualizantes e a autonomia são ilusões criadas por este discurso ocidental de normalização dos corpos através da construção da diferenciação sexual e sua ligação direta com a norma de gênero binária. A produção dos sujeitos do capitalismo, assim como o preenchimento de um formulário qualquer, passa por uma identificação forçada à uma feminilidade ou masculinidade a qual somos construídos para nos adaptar a ponto de não perceber sua arbitrariedade.

A imposição colonial do pensamento ocidental como a maneira certa de viver, apaga ou, no movimento multiculturalista mais recente, fagocita tudo que nela não se encaixa. O que também vale para todas as relações que classificamos como "de gênero". Estas imposições,

apesar da ilusão do individualismo, tem o objetivo de homogeneizar as trajetórias e impor tipos ideais a serem alcançados: como, por exemplo, a atriz/modelo da capa de revista ou o jogador de futebol/cantor do momento. Para que possamos tentar alcançar tais ideais várias regras devem ser seguidas e vários produtos devem ser comprados. Alcançar sucesso através de talento ou estudo, ser “saudável”, viajar nas férias, vestir roupas aceitáveis, ser um bom cidadão, não ser afrontosa, não correr que nem mocinha, casar e ter filhos, ser pegador, usar maquiagem, fazer/cuidar da barba. E trabalhar para ter dinheiro para comprar os produtos ‘diferenciados’ (RODRIGUES e PORTINARI, 2016) que te possibilitariam a fazer tudo isso, e mais.

Visibilizando estes processos e aqueles que sofrem as violências de não se encaixar neles, Judith Butler (1999) propõe uma distinção, que me parece importante para a arqueologia, entre corpo, sexo e gênero como coisas diferentes, mesmo que relacionadas. Cada uma delas existe materialmente e não podem ser confundidas.

Não podemos reduzir o corpo a um recipiente natural assim como também não se pode reduzir o corpo apenas à materialidade ao invés de algo vivo, um emaranhado de coisas que tem ação própria e conjunta. Não podemos tratar sexo como diferença sexual pois sua multiplicidade engloba muito mais do que morfologia. E muito menos pensar o gênero enquanto apenas categoria de pensamento, algo que não seja ao mesmo tempo relacional e concreto. Lembrando sempre que, segundo as autoras aqui mobilizadas, todas as relações descritas acima estão em constante movimento, não podendo ser definidas de forma congelada. Utilizo, para descrever estes movimentos em conjunto, o termo processos de generificação, que, em resumo, são as formas várias com as quais as normas de gênero são estabelecidas, reificadas e co-construídas juntamente ao corpo, sexo e gênero, fazendo assim uma pessoa que responde, nega e/ou se adapta à norma vigente a partir de sua performatividade.

Ao falar sobre gênero e materialidade não é suficiente dizer que determinado objeto/contexto é feminino ou masculino, mas sim tratar sobre como cada coisa identificada participa ou não da construção e manutenção do ideal de determinado gênero através de pontos de vista diversos, mas principalmente a partir de corpo, sexo e gênero. A arqueologia já vem discutindo (DIAS, 1994) o fato de que que cultura material não pode ser explicada apenas enquanto marcador cultural, e o mesmo se aplica quando se trata de corpo/gênero/sexo. Assim como a arqueologia consegue discorrer sobre o processo de produção de um artefato lítico, por exemplo, ela também deve discutir os processos de

constituição e atribuição de gêneros e a materialidade que é agente nestes processos. E para isso temos que entender que existem várias formas outras de se pensar sexo/corpo/gênero que não a tida como padrão – que não é única nem dentro da própria sociedade que a tem como dominante.

Um exemplo é o feminismo comunitário apresentado por Cabnal (2010) que, para mim, vai no mesmo sentido da r-existência do lugar-pensamento indígena de Watts (2013), com uma junção do pensamento feminista (surgido dentro da estrutura de pensamento ocidental) às teorias de povos indígenas latino-americanos. Ela apresenta a noção de território-corpo, que assim como lugar-pensamento, evidencia a divisão epistemologia versus ontologia presente em nossa linguagem, dada a necessidade de usar conjuntamente termos a princípio tão diferentes para descrever processos que ocorrem conjuntamente. Para esta autora a retomada do território-corpo não é só um ato de amor-próprio contra as coerções das normas de gênero machistas, é também um ato de percepção-própria, de tomada de consciência da construção de si por resistência e/ou por assimilação do patriarcado e suas opressões.

> “Por lo tanto emerge la autoconciencia, que va dando cuenta de cómo ha vivido este cuerpo en su historia personal, particular y temporal, las diferentes manifestaciones y expresiones de los patriarcados y todas las opresiones derivadas de ellos” (CABNAL, 2010, p. 22).

Neste processo Lorena Cabnal revisa a história de seu povo localizado ao sul de Abya Yala, apontando que normas de gênero que reificam o patriarcado existiam também antes da colonização. Ela aponta que as opressões derivadas da heteronormatividade, das projeções de feminilidade e são motivadores da união entre mulheres indígenas e não-indígenas e que o encontro dos patriarcados originários e coloniais foi profícuo para a construção e reforço de opressões que as mulheres Latinoamericanas sofrem ainda hoje.

É perceptível que, para as perspectivas apresentadas neste texto, tanto o corpo quanto o sexo quanto o gênero não são algo fixo, com qualidades intrínsecas ou algo que remeta ao que uma pessoa seja. Mas sim como uma realidade que é produzida diacronicamente em negociação com configurações específicas de poder.

> A categoria do ‘sexo’ é, desde o início, normativa: ela é aquilo que Foucault chamou de ‘ideal regulatório’. Nesse sentido, pois, o ‘sexo’ não apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir - demarcar, fazer, circular, diferenciar - os corpos que ela controla. (BUTLER, 1999, p. 151).

Para entender este processo precisamos, também, falar da produção da diferença sexual porque a produção do corpo, do sexo e do gênero acontecem ao mesmo tempo (BUTLER, 1999). A diferença sexual é produzida materialmente. Ela é produzida através de ações, estruturas, objetos, etc, e é, ao mesmo tempo, uma coisa que produz e reproduz materialidades e relações de gênero. Um dos exemplos dos efeitos materiais da diferenciação sexual a partir da norma de gênero binária ocidental é a controvérsia entre pesquisas de Neurociências que defendem que o cérebro de humanos do gênero feminino e masculino são materialmente diferentes (CAHILL, 2006; WIJINGAARD apud NUCCI, 2010) e aquelas que refutam esta hipótese (HAMZELOU, 2015; JOEL et. al., 2015). Além disso ainda existem pesquisas que defendem que em crianças não há diferença entre os cérebros daquelas identificadas como meninas ou meninos.

Mesmo que tais resultados ainda estejam em disputa, esta controvérsia explicita a intensa participação da Ciência na construção do que significa possuir corpo, sexo e gênero. Nestes casos a própria colocação das perguntas de pesquisa e a produção da hipótese de que seja possível essa diferença “entre sexos” também tem efeitos na materialização dessa diferença. Quer dizer que, independentemente do resultado, a produção de métodos para chegar a qualquer um dos resultados está pré-determinada pela necessidade da diferenciação sexual que suporta a norma de gênero ocidental. Para deixar mais evidente, podemos pensar que estudos como os mencionados acima são tratados como mais relevantes do que, por exemplo, um estudo que busque verificar a existência ou não de diferença anatômica entre os cérebros de pessoas altas e baixas. Por tudo isso podemos dizer que:

> A aparente dicotomia do gênero seria resultado da constante manutenção de determinadas normas particulares, as quais instituem a hegemonia e a naturalização da heterossexualidade (e, poderíamos adicionar, da cisgeneridade), com um esforço de fixação da diferença sexual na natureza dos corpos. (SANTOS, 2017, p. 21).

Mary Weismantel (2013) fez um interessantíssimo esforço em seu artigo “Por uma arqueologia trans: um alvoroço queer pela pré-história” de reunir uma série de casos arqueológicos em que os vestígios parecem indicar a presença de pessoas trans, uma possibilidade geralmente tida pela arqueologia como algo ‘muito difícil de constatar’. Não podemos nos esquecer que a indiferenciação entre corpo e sexo que é transformada em diferença sexual biológica, reduzindo as possibilidades de corpos inteligíveis à diferença binária, foi construída pela Ciência como um todo, não apenas pelas Ciências Médicas e

Biológicas, sendo que essas ciências foram/são praticadas por pessoas em um contexto marcado pela norma de gênero ocidental. E como demonstrado pelas autoras já aqui citadas, a sexualização e heteronormatização do corpo através de funções reprodutivas (da qual fazem parte os órgãos sexuais, cromossomos e hormônios) é um grande pilar da sustentação da heteronormatividade.

Do mesmo jeito que a norma de gênero ocidental pode ser imposta sobre os contextos em que pesquisamos através da disciplina científica, esta é uma característica de todo o contexto colonialista no qual ela se insere. Marylin Strathern (2006) e Estevão Fernandes (2016) são apenas dois exemplos dentre um crescente grupo de pesquisadores que etnografam relações de gênero outras entre povos originários, com interações entre corpo, sexo e gênero que fogem à norma ocidental. No caso de Fernandes, os efeitos da intrusão colonial das normas de gênero ocidentais são ainda mais esmiuçados mostrando como a heteronormatividade colonial imposta vem transformando as sexualidades de diversos povos indígenas.

E não precisamos ir tão longe para ver que a norma de gênero vigente no mundo ocidental não se sustenta nem entre aquela(e)s que estão mais inserida(o)s neste contexto. Pesquisas antropológicas e arqueológicas em contextos urbanos (KNAUTH e MACHADO, 2013; REPOLÊS, 2017; SILVA; CASTRO e LIMA, 2011; TAMANINI, 2015; VENCATO, 2013) e rurais (CABNAL, 2010; LOPES et al, 2016; RIBEIRO, 2015) que evidenciam que as normas são variadas e podem ser mudadas, negociadas e negadas e que as relações entre corpo, sexo e gênero nem sempre foram as mesmas no chamado ocidente moderno, como bem demonstra Thomas Laqueur (1994). Em seu livro ‘Fazendo o sexo: corpo e gênero dos Gregos à Freud’ este autor localiza a construção da diferença sexual enquanto biológica no século XVIII, momento da aceleração do desenvolvimento científico. Até este momento a diferença entre os gêneros masculino e feminino não eram entendidas como reflexo de dois corpos diferentes, mas sim de um só tipo de corpo com genitálias que se externalizavam ou internalizavam. Com a consolidação dos campos das Ciências Médicas e Biológicas houve a diferenciação de duas anatomias humanas possíveis: fêmea e macho, com aparelhos reprodutores fisiologicamente diferenciados.

Mas nem a própria Ciência está conseguindo sustentar este discurso mais. A presença e a materialidade dos diversos tipos de intersexualidades, que foram sempre invisibilizados pelo binarismo de gênero, está cada vez mais exposta. Uma pesquisa divulgada pela Filiação Americana da Organização Intersex International projeta que 1,7% das pessoas nascidas nos

EUA são intersex (FAUSTO-STERLING, 2000). Uma projeção que pode ser considerada conservadora, visto que é baseada nos casos identificados e que não enquadra todos os tipos de intersexualidade.

A partir de tudo isso o que fica explícito é que as diversas relações entre corpo, sexo e gênero são situacionais e que devemos buscar entendê-las sempre conectadas aos campos de poder nelas imbricadas, principalmente classe e raça (GONZALEZ, 1988; HOOKS, 1990). Ou, como resumido por Preciado:

> 1. [de] las teorías y movimientos anti-coloniales hacia una crítica post-colonial;
>
> 2. del feminismo hegemónico heterocolonial hacia uma crítica de la construcción transversal de la raza, del sexo, del género y de la sexualidad;
>
> 3. de las políticas de las identidades hacia las políticas post-identitarias; de las políticas de los cuerpos hacia las cyborgologías desnaturalizadas.(PRECIADO, 2010b, p.).

Na arqueologia em geral, e naquela praticada no Brasil em particular, o corpo e o sexo também têm sido confundidos como a ‘base material natural’ onde a cultura (Gênero) se inscreve, como bem discorrem Loredana Ribeiro (2017a) e Benjamin Alberti (2001). A partir disso, a reflexão metodológica que pretendo trazer aqui parte do seguinte questionamento: O que acontece se passarmos a tratar estes três elementos enquanto coisas vivas ativas nos processos de negociação com as normas de gênero, enquanto concretudes que também são capazes de performatizar ações e discursos tanto quanto de produzir e serem produzidas pelas ações e discursos em processos relacionais?

“Para este fim, a carne se torna ação não porque é material, mas porque ela deve ser assim para que os ouvidos permaneçam abertos e perto da terra” (WATTS, 2013, p. 33). Sendo assim, o que proponho é que façamos uma arqueologia que, além de gênero, englobe também os processos de generificação; que abarque corpo, sexo, gênero e sexualidades como participantes ativos nas relações de seus contextos.

Partir de uma análise dos processos de generificação me leva a outras formas de olhar alguns conceitos arqueológicos que são perpassados por relações de gênero. Algumas das questões aqui levantadas já estão sendo evidenciadas pontualmente em outras pesquisas, mas o intento aqui é tentar dar forma a uma alternativa de pensar nossos trabalhos através das orientações feministas, queer e ontológicas. O que este experimento resultou é mais uma série de perguntas de investigação do que resultados de análise. Mas ainda acredito que haja uma

contribuição na direção de um deslocamento dos olhares da(o)s pesquisadora(e)s, no sentido descrito por Gayatri Spivak (2010).

A divisão sexual do trabalho entre homens caçadores e mulheres coletoras - que se fez mais explícita marcadamente pelo congresso ‘Man the Hunter’ de 1966, cujos trabalhos foram publicados(LEE e DEVORE, 1968) e notavelmente criticados no livro ‘Woman the Gatherer’ (1981) - é um dos conceitos chave a serem pensados, particularmente à luz do papel da coleta na vida das pessoas em São João da Chapada. Seguindo esta divisão enquadraríamos, por exemplo, o garimpo enquanto atividade adulta masculina e o cultivo e a coleta enquanto atividade adulta feminina. Porém, além dos próprios relatos das pessoas, há evidência material da participação de todos os tipos de pessoas no garimpo (RIBEIRO, 2016) e nos outros tipos de atividades de sustento, pois como disse Maria de Dada ao ser questionada por um médico por fazer ‘trabalho de homem’, disse “Aqui não tem trabalho de homem que a gente não faz”. A inversão proposta aqui seria, por exemplo, pensar como, ao fazer as mesmas atividades, as pessoas estão sendo construídas como homens ou mulheres? Se a construção da diferenciação de gênero não se dá nestas atividades, onde ela se dá então? Como ela se dá? E, nos casos onde não há como saber sua origem, façamos o esforço de não tomar como dado e ponto de partida. No caso da caça e coleta, a divisão foi assumida a partir, também, de pesquisas etnoarqueológicas conduzidas por pesquisadores homens. Um deles, John Yellen, escreveu sobre sua experiência de campo explicitando que para ele era muito mais proveitoso focar no trabalho de caça dos homens que era menos repetitivo e, portanto, fornecia dados “mais confiáveis” (YELLEN, 1977, p. 62). Em seus trabalhos a coleta não é o real foco da descrição, o que não é em si um problema. O problema é que a experiência daquelas mulheres, por não ressoarem com as experiências daquele pesquisador são relegadas ao segundo plano, e quando abordadas, o são a partir de uma gama de conceitos de gênero que são mais reflexo das experiências dele enquanto não-mulher !Kung do que das experiências das próprias mulheres !Kung. O problema é a explícita categorização daquele modo específico de coleta enquanto um tipo geral de trabalho feminino sem nenhuma reflexão sobre o que é feminino para o autor e o que é feminino para os !Kung. Sem esta reflexão coloca-se sobre as atividades de coleta a carga do patriarcado ocidental de que o trabalho feminino é de menor importância, que as mulheres não fornecem informações relevantes, que elas devem realizar atividades mais brandas e menos aventureiras.

Não sou a primeira arqueóloga a apontar os problemas decorrentes das maneiras como a divisão sexual do trabalho nas análises sobre caçadores-coletores é descrita e este também

não é um movimento recente (BIRD 1993, CASHDAN, 1980; DRAPER, 1975; SHOSTAK, 1973). Me junto a estas e todas as outras mulheres que vêem desconstruindo a base patriarcal da arqueologia tijolo a tijolo. Nossos esforços, porém, são muitas vezes absorvidos pela arqueologia como críticas apenas destrutivas o que pode desencorajar pesquisadores em abordar qualquer traço de gênero que surja na pesquisa para evitar o risco de más interpretações. A discussões abordando caça e coleta estão minimizando as discussões sobre a divisão sexual ao invés de tentar explicitar os pensamentos por trás desta. O mesmo acontece quando se trata do processo de produção da cerâmica, este é largamente atribuído às mulheres, inclusive com o aporte de pesquisas etnográficas (COELHO, 1981; LIMA, 1987; LÉVI-STRAUSS, 1985). Cujo efeito perverso, para mim, é a disseminação da noção de que mulheres são as responsáveis pelo fazer cerâmico sendo que o conceito de mulher fica indefinido, como se fosse universal. As noções sobre o que é ser mulher não são as mesmas nem entre as populações indígenas, nem entre aqueles grupos que estão localizadas geograficamente no chamado ocidente. E quando fazemos estas correlações sem contextualização deixamos o conceito ocidental colonial “mulher” em aberto para que o significado apreendido pela pessoa que lê seja baseado na feminilidade pretendida pela norma ocidental vigente. Mas, também, além de fundamentarmos nossas análises tendo em vista apenas a correlação entre o gênero feminino e a produção cerâmica, proponho que iniciemos nossas pesquisas tendo também em mente outros questionamentos, sendo o primeiro: Existe algum conceito correlato ao conceito ocidental colonial “mulher" nos contextos estudados?

Comecei a pensar sobre isso com a ajuda das experiências junto às mulheres de São João da Chapada e de teorias queer, decoloniais e do materialismo histórico para reforçar o coro e dizer que além da automática desvalorização das tarefas de coleta que vem junto da sua categorização enquanto feminina outra característica desta perigosa interpretação é a utilização do gênero enquanto categoria analítica sem que em nenhum momento gênero seja tratado como um conceito. E essa seria a possibilidade de mudança metodológica, pois ao assumir o papel que gênero pode ter enquanto categoria analítica em nossas pesquisas abrimos espaço para uma série de novas ferramentas de entendimento dos contextos arqueológicos.

Devemos buscar entender a possibilidade da existência de várias formas de ser “mulher” antes mesmo de analisar relações de gênero e sua co-constituição com sexo e corpo. A partir disso outras questões que se seguem são: Como o fazer cerâmico tem a ver com o gênero segundo o povo indígena estudado? Se são realmente só as “mulheres” que fazem cerâmica no povo estudado, como o próprio fazer cerâmico constrói um corpo, um sexo e/ou

uma generificação, em conjunto ou não? Sendo assim, também não podemos perder de vista a possibilidade de que estes sejam apenas corpos que nós – Cientistas – reconhecemos como mulheres, o que pode significar que nem todos estes corpos sejam reconhecidos como do sexo feminino e/ou generificados como mulheres no contexto específico.

Por exemplo, ao invés de partir da constatação de que algum vestígio foi construído para ser usado por pessoas adultas do sexo feminino, tentar pensar em quais caraterísticas deste objeto estão sendo relacionadas à uma feminilidade específica e se esta feminilidade é reflexo da nossa experiência ou pode ser entendida através do contexto. Este objeto está relacionado a um ideal de gênero feminino ou a um ideal de corpo feminino? Ou, se está relacionado ao dimorfismo sexual, a diferença de genitália, porque associá-lo a um ideal de corpo ou de gênero específico? As implicações destas possibilidades juntamente com a aplicação das orientações aqui apresentadas, podem abrir outra série de questões, por exemplo com relação a objetos diretamente relacionados ao dimorfismo sexual humano e à construção dos corpos tendo em vista que padrões corporais não são categorias que simplesmente existem. Corpos crescem, variam, moldam e são moldados. Qual o papel que tais coisas poderiam ter na performatividade das normas de gênero vigentes entre as pessoas que relacionamos àquela cultura material?

Todas estas são questões que não necessariamente podem ser respondidas através dos vestígios pré-coloniais, mas, para mim, a própria reflexão que elas nos possibilitam sobre a profundidade na qual estão enrraigadas as normas de gênero ocidentais vigentes no pensamento arqueológico já podem nos deslocar para outro lugar-pensamento, que nos distancie mais das normas centralizadoras que constituem a ocidentalidade ao analisar os contextos não-ocidentais (e/ou àqueles que são oprimido por esta ocidentalidade). Como faz Chelsea Blackmore (2011), usando as premissas da teoria queer para ‘des-binarizar’ identidades entre populações rurais Maya.

Ou seja, chamo atenção ao fato de que podemos tentar entender a caça/coleta e o fazer cerâmico não como algo simplesmente feito por homens e/ou mulheres, mas sim como um possível conjunto de processos de generificação próprios do contexto estudado. Começando a fazer este tipo de perguntas talvez possamos deixar de nos sentir tão surpresos nos casos onde não são só mulheres que fazem cerâmica, como entre os Xacriabá (XACRIABÁ, 2005). E, além disso, como afirmado por autora(e)s indígenas e não-indígenas (DE LA CADEÑA,2015; POTIGUARA, 2004; MILLION, 2005) além das já citadas acima, as transformações acarretadas pela violência colonial são contínuas e profundas e podemos assim apostar que

elas promoveram mudanças também nos processos de generificação dos povos indígenas. Portanto devemos usar as referências históricas e etnográficas com comedimento em todos os casos.

E, mesmo em contextos históricos que podem ser tidos como parte do processo de construção/reificação desta ocidentalidade, ainda há o perigo de não enxergar ou de projetar processos de generificação que não são os mesmos. É perigoso achar que seria um pouco mais fácil falar de gênero no caso da arqueologia histórica. E, geralmente, é aí que se localizam a maioria dos trabalhos que assumem gênero como objeto de pesquisa. Além e apesar disso, as análises podem ter como objetivo ou consequência evidenciar as relações de produção da feminilidade e masculinidade e como estes processos vêm acontecendo historicamente.Só que, mesmo que a norma de gênero vigente nestes casos pareça mais próxima à que prevalece hoje, precisamos continuar nos questionando quanto as infinitas possibilidades de mudança, negociação e resistência às normas de gênero que acontecem, também, materialmente. E, principalmente focar na materialidade da construção do corpo sem confundi-lo com sexo ou gênero.

O corpo sexuado enquanto algo do domínio do material e da Natureza e o gênero enquanto do domínio do simbólico e da Cultura são de extrema importância para a manutenção da sociedade Ocidental Moderna Capitalista e sua suposta supremacia. Sermos educados enquanto cientistas neste âmbito sem uma crítica radical à construção, reificação e artificialidade dos ideais base deste modelo de sociedade torna ainda mais difícil que não projetemos tais noções nos contextos que estudamos. Partir desta consciência já nos possibilita questionar uma série de pressupostos engendrados em nosso modo de vida e reificados pelas diversas práticas científicas. A partir de uma prática crítica orientada pelos lugar-pensamentos indígenas, decoloniais, feministas, queer e pela virada ontológica é possível identificar que uma das raízes da projeção do binarismo de gênero, do machismo e do patriarcado em nossas pesquisas é justamente a confusão entre corpo, sexo e gênero. Penso que nossas pesquisas enquanto arqueóloga(o)s, além das análises sobre o contexto estudado, deveriam conter, também, uma reflexão sobre as práticas ocidentais - na maioria das vezes representadas pela pessoa da(o) arqueóloga(o) - contrastadas ao que é possível dizer sobre o período temporal estudado. Partindo disso espero que estes exemplos de não-metodologias experimentais possam nos deslocar cada vez mais para longe das centralidades, possibilitando arqueologias mais afetadas pelas vidas que r-existem apesar das opressões.

Defendo que a arqueologia pode sim ajudar a identificar a artificialidade da construção do ideal de gênero binário ocidental. E que identificar estes processos também abre caminho para a desconstrução das desigualdades de poder e das violências produzidas por esta norma de gênero.

Devemos sempre estar atenta(o)s ao fato de que a alienação sobre os processos de generificação é tão importante para a continuidade do machismo estrutural quanto a alienação dos modos de produção é para o capitalismo. E é dever de uma arqueologia socialmente engajada e revolucionária ser instrumento de exposição destas e de outras formas de fragmentação política.

5. O QUE CONECTA TUDO ISSO

Esse texto foi construído a partir de duas tramas: a primeira é a da preocupação das pessoas de São João com a intensidade cada vez maior da ocupação Ocidental e como estão lidando com isso. A segunda é a minha preocupação em ajudar as ocupações não-ocidentais e de tudo que desvia da ocidentalidade no fazer arqueológico e antropológico e como eu tentei lidar com isso. Como de praxe, esta não era nem longe a pretensão original da pesquisa, que se preocupava em abordar espacialidades e relações ontológicas em São João da Chapada partindo de relações já estabelecidas com moradoras no âmbito do projeto de pesquisa em que essa dissertação se insere. Mas ao percorrer os caminhos que me propus me deparei com os mecanismos de adaptação usados por estas mulheres para sobreviver sem se enforcar nas sobreposições e consecutivos apertos e embaraços das redes de relações sendo influenciadas cada vez mais pelos movimentos de dominação da modernidade e do capitalismo. Sendo esta a preocupação maior de todos ali e o que apertou e embaraçou também as minhas relações em São João e fora, acabei entendendo e descrevendo muito mais as resistências a esses processos e partindo delas para entender as relações que se dão ali.

Em São João da Chapada podemos ver o quanto a Ciência, este pilar da ocidentalidade, é um instrumento disciplinador, colonizador e regulador, usado para empurrar as pessoas mais e mais em direção a um modo de vida capitalista. Dona Maria Macarrão, assim como a maioria dos habitantes daquele lugar, sempre lascou sua lenha nos arredores da cidade, assim como Maria de Dada, Nenzinha e suas famílias realizavam a panha de sempre-vivas, em um contexto em que as terras ainda não eram cercadas. O cerceamento, que começou em São João na década de 40, dificulta e tenta impedir estas e outras atividades, como o recolhimento de palha para vassoura, de canela de ema para fazer fogo, de frutas, broto de bambu, samambaia para o consumo familiar, de caminhos para ir para as roças. Assim é forçado o uso de estradas patrulhadas e delimitadas pelo Estado e seus órgãos de fiscalização e o consumo comercial capitalista- de lenha, alimentos e outros produtos que se tornam mais caros e nem sempre são locais - em uma tentativa de submeter todos os aspectos da vida das pessoas a um controle absoluto.

Tendo em vista tudo isso, e orientada tanto pelos teóricos aqui citados quanto pelas conversas com as moradoras de São João da Chapada, vi a necessidade da produção de um texto que não se tratasse apenas de uma descrição etnográfica, que desde o começo da disciplina vem sendo utilizada como uma das ferramentas coloniais de produção de

outreidades[8]. Localizo-me no crescente movimento de explicitação da violência da colonização e da modernidade como projeto sustentado, também, pela parcialidade alcançada pelas suposta neutralidade e objetividade científica. Como bem explica Haraway (1995), a objetividade projetada pela Ciência constrói a ilusão de visão infinita, onde se pode ver e analisar a tudo, e possibilita às e aos cientistas uma conveniente "transcendência de todos os limites e responsabilidades" (1995 p. 21). Mas que produz um conhecimento parcial, que parte das experiências vivenciadas por aquele que vem sendo o corpo científico esperado: o de homem, branco, heterossexual, rico, de formação colonial e ocidental. Um olhar, que, ao invés de neutro, se torna parcial ao que se encaixa no esperado por este corpo e que (re)produz tudo aquilo sustenta sua normalidade e poder.

Haraway sugere, então, um outro tipo de posicionamento objetivo do cientista, que reconheça seu local de fala e o que lhe influencia, delimitando o lugar epistémico étnico-racial/sexual/de gênero e admitindo responsabilizações. Uma mudança na produção de conhecimento que permite "a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver" (1995, p. 24). É importante admitir a presença de linguagem colonial e hegemônica nas bases da disciplina e se reconhecer enquanto pessoa disciplinada pela academia, mas isso definitivamente não nos exime da possibilidade de transformação e da busca por relações menos assimétricas. Como diz Mignolo, "a opção descolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender" (2008, p. 290): é a localização das violências epistêmicas que torna mais fácil o processo de descolonizar-se. Percorrendo esta via, parto dos aprendizados dos encontros em campo para voltar meu olhar para o "sistema-mundo moderno/colonial". E parte deste exercício é também ter um olhar crítico direcionado à forma com que produzo este conhecimento científico - reconhecidamente parcial e localizado, e, por isso, objetivo no sentido feminista. Por isso acredito na necessidade da realização de etnografias arqueológicas, como definida por Hamilakis (2011; 2016): uma prática reflexiva, crítica, política e atenta à diferença que não está interessada em utilizar os encontros etnográficos oportunisticamente para simples produção acadêmica, mas tão importante quanto o texto e o registro material é o testemunho, a participação, a afecção e o ativismo. E a consciência das implicações éticas e políticas tanto do produto final quanto de cada palavra usada na descrição.

Um dos objetivos, no movimento centrífugo, que busquei empreender aqui, foi ir do um ao múltiplo, construindo e aprendendo com as formas de viver outras, lutar em conjunto

8 Tradução livre do termo otherness (Fabian, 1983).

pela sua permanência e contínua existência. Considerando a necessidade de entender conhecimentos locais em contraposição às representações coloniais do pensamento ocidental, reconhecendo como algumas das teorias base do pensamento social e da arqueologia realocam e distanciam as relações entre e com humanos e não-humanos, considero que as investigações deveriam ser conduzidas com um contínuo questionamento da linguagem científica e das epistemes que conformam os marcos teórico-científicos que vem estruturando as práticas antropológicas e arqueológicas.

Mas a dificuldade em sair do esperado é real e assustadora. A tentativa de fazer uma narrativa contra-hegemônica tem que partir de uma desconstrução que não pode ser controlada e muitas vezes acaba por destruir mais do que aquilo que seria o confortável para nós. Entrei em contato com diversas autoras e autores críticos e decoloniais durante a minha graduação e mestrado e aprender seus pensamentos me deu uma falsa segurança de que eu estava ao menos um pouco preparada para tentar fazer uma pesquisa que contribuísse menos para essa hierarquização dos conhecimentos que torna a Ciência um dos principais pilares do saber colonizador. Aprendi que reconhecer nossos lugares de poder é apenas o mínimo que pode ser feito e não queria me permitir transformar esse processo inquietante apenas em um escudo para continuar a usufruir desta posição. Tornei-me uma pessoa hipercrítica. A crítica, porém, pode nos paralisar.

Estar ciente de que chegar à casa de uma pessoa para observá-la por si só já é uma violência não nos impede de cometer pequenos e grandes atos que aumentam ainda mais essa disparidade de poder. Se esforçar para ser respeitosa e construir uma relação de afinidade com as pessoas definitivamente não quer dizer uma relação de proporção direta com a diminuição das disparidades de relação. E, apesar de ler sobre e achar que tinha entendido sobre teoria descolonial, apesar de sempre me esforçar em buscar construções textuais ‘fora do padrão’, sempre acabava por chegar a uma mera tentativa falha de um texto etnográfico estrutural-funcionalista. E quanto mais me dava conta deste processo, mais difícil era voltar ao começo e tentar sair deste ciclo vicioso.

Percebi que um dos principais fatores que me faziam voltar ao padrão era a segurança oferecida pelo que já foi feito e testado. Depois de anos lendo etnografias que ‘deram certo’ (onde há um outro que é passivo, deve ser muito bem delimitado e descrito e sobre o qual aplicamos teorias de ocidentais) e as que ‘não deram muito certo’ (onde muitas vezes encontramos ótimas críticas às metodologias das primeiras mas ao chegar à parte empírica não existem muitas mudanças significativas) acabamos por criticar mais os trabalhos do

segundo perfil e nos solidarizarmos pouco com quem os fez, o que não ajuda a construir um ambiente propício para a experimentação. Por outro lado, apesar das duras críticas que estes autores sofrem, são estas as pessoas que pavimentam os caminhos que levam a maioria de nós a conhecer e experimentar como pensar a partir dos grandes textos teóricos que são realmente obras muito inspiradoras e bem amarradas teoricamente, mas que sozinhos não proporcionam a transformação necessária.

E olha que destruir estas amarras colonizadoras do ambiente acadêmico enquanto se é devorado por ele exige um incrível jogo de cintura. Indicar o problema e a necessidade de solução não é nem de perto tão difícil quanto achar esta solução. Quando estamos dentro da barriga do monstro (HARAWAY, 1995, 2003, 2015) que é a academia, destruí-lo demanda coragem, coragem, demanda segurança e isso é o que menos se tem no processo de escrita. Além do medo da possibilidade real de nos destruirmos no processo. E, para fechar o ciclo, a academia não lida bem com as falhas que são próprias do processo criativo necessário para qualquer mudança. A academia não lida bem com nenhuma falha. Principalmente porque há limites implícitos (explícitos?) para o quanto se pode realmente sair da caixinha. A crítica é incentivada; a mudança, só até certo ponto.

O fato de sermos crítica(o)s e reconhecermos nossos locais de fala não pode acabar sendo o nosso único esforço para possibilitar uma mudança. Precisamos garantir que haja espaço dentro da academia para trazer, criar, nutrir tudo que há de menos acadêmico. Precisamos garantir que haja espaço para transformação real na academia. Não coincidentemente foram feitos por pessoas com trajetórias fora da curva da maioria na academia, que já têm de começo a insegurança de estar em um local que não está preparado para te receber. E talvez por isso mesmo consigam navegar as outras inseguranças que sofrem e que geram uma vez aqui dentro. É preciso nos comprometer em dar suporte para estas pessoas para que possamos enaltecer o lugar delas de nos ensinar ao invés de continuar indo a seus lugares de origem para fazer nossas pesquisas e voltar inocentemente repetindo frases como: “fui até lá para aprender”; “fazer etnografia é aprender a aprender”.

Que um dia as pessoas possam estar confortáveis em nos ensinar do mesmo tanto que nos sentimos orgulhosos de ‘deixá-las’ nos ensinar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Benjamin. De género a cuerpo: una reconceptualización y sus implicaciones para la interpretación arqueológica. **Intersecciones en Antropología.** 2. ed., 2001. p. 61-72.

BINFORD, Lewis R. Archaeology as Anthropology. **American Antiquity**, 28 (2), p. 217-225. 1962.

BINKOWSKI, Patrícia. **Dinâmicas socioambientais e disputas socioterritoriais em torno dos empreendimentos florestais no Rio Grande do Sul.** 2014, 266 f. Tese (doutorado em 2014) – Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural – PGDR, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

BIRD, Caroline. Woman the toolmaker: evidence for women's use and manufacture of flaked stone tools in Australia and New Guinea. In: DU CROS, Hilary, SMITH, Laurajane (orgs.).Women in Archaeology: a feminist critique.p.22-30. 1993.

BLACKMORE, Chelsea. How to Queer the Past Without Sex: Queer Theory, Feminisms and the Archaeology of Identity. **Archaeologies:**Journal of the World Archaeological Congress. 7(1), p. 75–96. 2011.

BRASIL. Código de Mineração (1967). **Código de Mineração:** e legislação correlata. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2003. Disponível em: < http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/70325>. Último acesso em: 30/09/2018.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'. In: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado.** Belo Horizonte, Autêntica, 1999. p. 151-172.

_____. **Undoing gender.** New York and London: Routledge, 2004.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: ACSUR Las Segovias (Org.). **Feminismos diversos:** el feminismo comunitário. 2010. p. 10-25.

CAHILL, Larry. "Why sex matters for neuroscience". **Nature Reviews. Neuroscience,** Nova York, 7 (6), p. 477–484. 2006.

CASHDAN, Elizabeth. Egalitarianism among huntersand gatherers.**American Anthropologist**, v. 82, 1980.

CEBALLOS, Gerardo. EHRLICH, Paul R. BARNOSKY, Anthony D. GARCÍA, Andrés. PRINGLE, Robert M.PALMER, Todd M. Accelerated modern human–induced species losses: Entering the sixth mass extinction. **Science Advances**, vo. 1, issue 5. 2015.

COELHO, Vera Penteado. Alguns aspectos da cerâmica dos índios Waurá. **Coleção Museu Paulista**, Série Ensaios, São Paulo, 4., p. 55-84. 1981.

DAHLBERG, Frances Dahlberg. Woman the Gatherer. Yale University Press, 1981.

DE LA CADEÑA, Marisol. **Earth beings:** Ecologies of practice across Andean worlds. Durham, Duke University Press, 2015.

DIAS, Adriana Schmidt. **Repensando a Tradição Umbu através de um estudo de caso.** 1994. Dissertação (Mestrado em 1994) –Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1994.

DRAPER, Patricia. !Kung women: contracts in sexualegalitarianism in foraging and sedentary contexts.In: REITER, Rayna R. (Ed.)**Toward an anthropologyof women**. New York: Monthly Review, 1975.

FABIAN, Johannes. **Time and the Other:** How Anthropology Makes its Object. New York: Columbia University Press. 1983.

FAUSTO-STERLING, Anne. **Sexing the Body:** Gender Politics and the Construction of Sexuality. New York: Basic Books, 2000.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa:** Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva. Tradução do Coletivo Sycorax. Tradução a partir do original em inglês, New York: Autonomedia, 2004.

FERNANDES, Estevão Rafael. **A colonização das sexualidades indígenas:** Um esboço interpretativo. Rio de Janeiro: Enfoques, 15, p. 50-56. 2016.

GELL, Alfred. **Artand Agency:** An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon. 1998.

GNECCO, Cristóbal. Caminos de la Arqueología: de laviolencia epistémica a laracionalidad. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi** – Ciências Humanas, Belém, 4(1). P. 15-26. 2009.

GONZALEZ, Leila. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, 9, p. 133-141. 1988.

HABER, Alejandro. Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada. **Revista Chilena de Antropología**, Santiago, 23, p. 9-49. 2011a.

_____. **La casa, las cosas y losdioses:** arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local. Córdoba/Catamarca: Encuentro/Humanidades-Inter/Cultura, 2011b.

HAMILAKIS, Yannis. Archaeological ethnography: A multi-temporal meeting ground for archaeology and anthropology. **Annual Review of Anthropology**, 40, p. 399-414. 2011.

_____. Decolonial archaeologies: from ethnoarchaeology to archaeological ethnography. **World Archaeology Journal**, 2016.

HAMZELOU, Jessica. **Scans prove there's no such thing as a 'male' or 'female' brain.** New Scientist. 2015. Disponível em: <https://www.newscientist.com/article/dn28582-scans-prove-theres-no-such-thing-as-a-male-or-female-brain/>. Acesso em: 26 set. 2017.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41. 1995.

_____.The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

_____. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. **Environmental Humanities**, v. 6, p. 159-165. 2015.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTEL, Sari (Eds). **Thinking through things:** theorising artefacts ethnographically. New York: Routledge. 2006.

HENRIQUES, Gilmar. **O sítio arqueológico Minas de Socorro e as técnicas de mineração do ouro nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX.**Canindé (MAX/UFS), v. 11, p. 25-53, 2008.

HODDER, Ian. **Symbols in Action**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

HOOKS, Bell. **Yearning:** Race, Gender and Cultural Politics. Boston: South End Press. 1990.

INGOLD, Timothy. **Perception of the Environment:** essays in livelihood, dwelling and skill. London/New York: Routledge, 2000.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, 37, p. 25-44. 2012.

JOEL, Daphna. BERMAN, Zohar. TAVOR, Ido. WEXLER, Nadav. GABER, Olga. STEIN, Yaniv. SHEFI, Nisan. POOL, Jared. URCHS, Sebastian. MARGULIES, Daniel S. LIEM, Franziskus. HANGGI, Jürgen. JANCKE Lutz. ASSAF, Yaniv. Sex beyond the genitalia: The human brain mosaic. **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America**, 112 (50), p. 15468–15473. 2015.

KNAUTH, Daniela Riva; MACHADO, Paula Sandrine. Corrigir, prevenir, fazer corpo?: a circuncisão masculina como estratégia de prevenção do HIV/AIDS e as intervenções cirúrgicas em crianças intersex. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, 14, p. 229-241. 2013.

LAQUEUR, Thomas W.**Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud.** Cambridge, Harvard University Press, 1994.

LATOUR, Bruno. "Where are the missing masses? The sociology of a few mundane artifacts". In: BIJKER, Wiebe E.; LAW, John. **Shaping technology/building society:** studies in sociotechnical change, Cambridge, Massachusetts: MIT Press. 1992.

_____. **Jamais fomos modernos:** ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **Reassembling the social:** an introduction to actor-network-theory. Oxford New York: Oxford University Press. 2005.

LEE, Richard B. DEVORE, Irven. (Eds)**Man the hunter: the first intensive survey of a single, crucial stage of human development-- man's once universal hunting way of life**., Chicago: Aldine. 1968.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta.** Portugal: Edições 70. 1985. 215p.

LIMA, Tânia Andrade. Cerâmica indígena brasileira. In: RIBEIRO, B. G. (Org.). **Suma Etnológica Brasileira** Volume 2 - Tecnologia Indígena. Petrópolis/Rio de Janeiro: Editora Vozes. 1987. p. 173-230.

LOPES, Alessandro Moisés de Souza. GONTIJO, Fabiano. FERNANDES, Estêvão. TOTA, Martinho. Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas**.** Cuiabá: **ACENO**, 3 (5), p. 10-13. 2016.

MEGGERS, Betty J.; EVANS, Clifford. **Como interpretar a linguagem da cerâmica.** Manual para Arqueólogos. Washington D. C.: Smithsonian Institution, 1970.

MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs:** Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press. 2000.

_____. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MILLION, Tara. 2002. Using Circular Paradigms within an Archaeological Framework: Receiving Gifts from White Buffalo Calf Woman. Unpublished thesis, University of Alberta, Edmonton, Canada. 2004.

_____.Comment on "Dwelling at the Margins, Action at the Intersection? Feminist and Indigenous Archaeologies, 2005". **Archaeologies**, 1(1), p. 67-70. 2005.

NUCCI, Marina Fisher. **Hormônios pré-natais e a ideia do sexo cerebral:** uma análise das pesquisas biomédicas sobre gênero e sexualidade. 2010. Dissertação (Mestrado em 2010), Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

OLSEN, Bjornar. **In Defense of Things:** Archaeology and the Ontology of Objects. Nova York: Altamira Press, p. 39-62. 2013.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. Capitalist Sorcery: Breaking the Spell. Palgrave Macmillan, 2011.

PIRES, Ana Carolina Vieira. PEREIRA, S.R. FERNANDES, G.W. OKI, Y. Efeito de Brachiaria decumbens na herbivoria e no desenvolvimento de duas leguminosas nativas do cerrado. **Revista Planta Daninha**, Viçosa-MG, v. 30, n. 4, p. 737-746, 2012.

POTIGUARA, Eliane. Metade Cara, Metade Máscara. São Paulo: Global Editora. 2004.

PRECIADO, Beatriz. Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica. **Ramona**, Buenos Aires, 99, p. 24-26. 2010a.

_____. **Saberes_vampiros@War.** 2010b.Disponível em: <http:// biopoliticayestadosdeexcepcion.blogspot.com/2010/08/saberesvampiroswarbeatriz-preciado.html>. Último acesso em: 30/09/2018.

REPOLÊS, Sofia Gonçalves. **Recalculando rotas: uma etnografia sobre trânsitos de corpos, afetos e sexualidades em vivências transmasculinas.** 169 f. Dissertação (mestrado em 2017). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

RIBEIRO, Loredana. **Gênero, tecnologia e memória – etnoarqueologia do garimpotradicional.** 2010. Relatório Final - Bolsa de Pós-Doutoramento Junior. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

_____. Cativos do Diamante. Etnoarqueologia, garimpo e capitalismo. **Revista Espinhaço**, v. 2, p. 153-167, 2013.

_____. Cobra, cadeia e assombração: O passado outro nas narrativasgarimpeiras sobre os sítios arqueológicos. In: RIVOLTA, Maria Clara et al. (Ed.)**Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueologia:** perspectivas desde Sudamérica.Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara, 2014a. p. 303-326.

_____. **Sobre pessoas e coisas:** tecnologia, temporalidade e feminismo em umaetnografia arqueológica. 2014. Projeto de pesquisa submetido à chamadaMCTI/CNPQ/MEC/CAPES Nº 22/2014 - Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas,2014b.

_____. Gênero e ação coletiva. Etnografia arqueológica do trabalho de mulheres no garimpo tradicional. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia** - Suplemento Especial, São Paulo, 20, p. 9-16. 2015.

_____. Crítica feminista, arqueologia e descolonialidade. **Revista de Arqueologia**, [S.l.], 30 (1), p. 210-234. 2017a.

_____. Gênero, Técnica e Temporalidade no Garimpo Tradicional. SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11., Florianópolis. **Anais do XI Seminário Internacional Fazendo Gênero**, 2017b.

RIBEIRO, Loredana; LEANZA, Deborah. O complexo arqueológico do córrego Cuiabá e o mito das tecnologias rudimentares e ineficazes da mineração nas Gerais colonial. **Revista de Arqueologia** (Sociedade de Arqueologia Brasileira). v. 19, p. 65, 2006.

RIBEIRO, Loredana. SILVA, Bruno R. SCHIMIDT, Sarah. PASSOS, Lara. A saia justa da Arqueologia Brasileira: mulheres e feminismos em apuro bibliográfico. **ESTUDOS FEMINISTAS** , v. 25, p. 1093-1110, 2017.

RODRIGUES, Talita Meier Marques; PORTINARI, Denise Berruezo. Gênero no Design: A reprodução dos ideais de masculinidade e feminilidade. CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISA E DESENVOLVIMENTO EM DESIGN, 12., 2016, São Paulo. **Anais...**Local de publicação: Editora, 2016.

SANTOS, Amanda Bartolomeu. **A incorporação da vacina HPV no SUS:** Práticas de Estado, conhecimentos científicos e produção da diferença sexual nos documentos para implantação da política de saúde. 2017. 122 f. Dissertação (mestrado em 2017). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

SCHAAN, Denise Pahl. A ceramista, seu pote e sua tanga: identidade e papéis sociais em um cacicado marajoara. **Revista de Arqueologia**, 16, p. 31-45. 2003.

_____. Uma janela para a história pré-colonial da Amazônia: olhando além - e apesar - das fases e tradições. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi** - Ciências Humanas, 2(1), p. 77-89. 2007.

SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher. **Social Theory and Archaeology.** Cambridge: Polity Press, 1987.

_____; PLATT, David; RATHJE, William. The perfume of garbage: modernity and the archaeological. **Modernism/modernity**, 11 (1), p. 61-83. 2004.

SHIVA, Vandana; BANDVOPADHVAY, J. **Inventário ecológico sobre o cultivo do eucalipto.** Título original: Ecological Audit of Eucalyptus Cultivation. Belo Horizonte: CPT-MG, 1991.

SHOSTAK, Marjorie. Nisa– the life and works of a !Kung woman.London: Penguin, 1983.

SILVA, Carlos Eduardo Mazzetto. Ordenamento territorial no Cerrado brasileiro: da fronteira monocultora a modelos baseados na sociobiodiversidade. **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 19, p. 89-109, jan./jun. 2009.

SILVA, Sergio F. S. M.; CASTRO, Viviane C.; LIMA, Danúbia Rodrigues de. Arqueologias do corpo e da sexualidade: possibilidades de estudo sobre morte e gênero na arqueologia brasileira. **Clio**, Série Arqueológica, cidade, 26(1), p. 49-91. 2011.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics I, Bononno, R (trans.).**Minneapolis: University of Minnesota Press. 2010. 312 p.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva.** Campinas: UNICAMP, 2006. 536 p.

TADIAR, Neferti. A guerra para tornar-se humano/Tornar-se humano em tempo de guerra. **Revista Estudos feministas**, v. 9, n. 2., 360-366, 2001.

TALLBEAR, Kim. Standing with and speaking as faith: A feminist-indigenous approach to inquiry. **Journal of Research Practice**, v. 10., Issue 2, 2014.

TAMANINI, Marlene. Maternidades são políticas: da fecundidade, dos especialistas, das mulheres, dos laboratórios, das tecnologias e Muito Mais. In: MARTINS A. P. V.; ARIAS GUEVARA, M. Á. (Org.). **Políticas de Gênero na América Latina:** Aproximações, Diálogos e Desafios. São Paulo: Paco Editorial, 2015. p. 171-196.

TSING, Anna. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Revista Ilha**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015.

VENCATO, Anna Paula. **Sapos e Princesas:** prazer e segredo entre praticantes de crossdressing no Brasil. São Paulo: Annablume, 2013. 274p.

WATTS, Vanessa. Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!). **Decolonization: Indigeneity, Education & Society**, 2(1), p. 20-34. 2013.

WEISMANTEL, Mary. Towards a Transgender Archaeology: A Queer Rampage Through Prehistory. In STRYKER, S.; AIZURA, A. **The Transgender Studies Reader**, v. 2. London: Routledge. p. 319-334. 2013.

XAKRIABÁ, Professores Indígenas. **Valorizando o Patrimônio Cultural Xakriabá:** documentar para preservar. Belo Horizonte: Governo do Estado de Minas Gerais, 2005.

Yellen, John. Archaeological Approaches to the Present - Models for Reconstructing the Past. Academic Press, New York. 1977.

ZHOURI, Andrea. LASCHEFSKI, K. e PEREIRA, D. “Introdução. Desenvolvimento, Sustentabilidade e Conflitos Socioambientais. In: _____; (Org.) A Insustentável leveza da Política Ambiental. Desenvolvimento e Conflitos Socioambientais. Belo Horizonte: Autêntica. p.11-24. 2005.