

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL

GUSTAVO MEYER

O CAMPO ARTÍSTICO-CULTURAL EM TERRAS DE GUIMARÃES:

Uma entrada para o desenvolvimento

Porto Alegre

2015

GUSTAVO MEYER

O CAMPO ARTÍSTICO-CULTURAL EM TERRAS DE GUIMARÃES:

Uma entrada para o desenvolvimento

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Rural.

Orientadora: Prof. Dra. Flávia Charão Marques

Porto Alegre

2015

CIP - Catalogação na Publicação

Meyer, Gustavo

O campo artístico-cultural em terras de Guimarães:
uma entrada para o desenvolvimento / Gustavo Meyer. -
- 2015.
257 f.

Orientadora: Flávia Charão Marques.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas,
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural,
Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Poder. 2. Desenvolvimento rural. 3. Arte e
cultura. 4. Festas. 5. Artesanato. I. Charão
Marques, Flávia, orient. II. Título.

GUSTAVO MEYER

O CAMPO ARTÍSTICO-CULTURAL EM TERRAS DE GUIMARÃES:

Uma entrada para o desenvolvimento

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Rural.

Aprovada em: Porto Alegre, 21 de maio de 2015.

BANCA EXAMINADORA:

Profª. Dra. Flávia Charão Marques – Orientadora
PGDR/UFRGS

Prof. Dr. Alberto M. G. Arce
Sociology of Development and Change Group/Wageningen University

Prof. Dr. Guilherme Francisco Waterloo Radomsky
PGDR/UFRGS

Profª. Dra. Maria José Teixeira Carneiro
CPDA/UFRRJ

a

Almir, Antônio Maria, César, Damiana,
Idelbrando, Luciana, Tuxa e Xiko

AGRADECIMENTOS

A todos que me auxiliaram, que estiveram presentes, que me iluminaram, cada um ao seu modo...

Daiana, Diana, Damiana, Seu Manoel, Dona Lucia, César, Lucas,
Ana Cláudia, Bergues, Vitória,
Luciana, Taís, Maria Quintal, Silvanei, Rosecley, Dona Zefa,
Cida, Regi, Ladyjane, Luzim, Luis, Elson, Julia L.,
Cleyton, Ana Carolina, Aninha, Clara Lua, Alexandre, Máira, Joana,
Ráikon (ritmador de poemas), Tomás (multi-ritmador),
Amália, Maria, Ana, Douglas, Dani, Paty, Stella, Allan, Julia, Fera, Tabaré, Cristiane,
Virgílio, Andrea, Goga, Miriam, Almir, Sandim, Valdeci, Valdo, Irene, Idelbrando, Xiko,
Antônio Maria, Tuxa, Francisca, Preto, Maria Antônia,
Meire Jane, Gilvanete, Danielle, Marco Túlio, Gabriel,
Bau, Rossano, Paulinha, Leo, Gil, Bruno, Livia, Vanessa,
Dalva, Igor, Bert, Cristina, Mathilde, Milton,
Cecília, Flávio, Ana, Luis, Milena, Benedito, Clara, João, Marina, Flora, Enzo, Beatriz, Aci,
Camila, Ernani, Robson, Cristhiano, Milene, Simone,
Moisés, Vitor e Flávia, minha orientadora a quem agradeço especialmente pela amizade,
ideias trocadas e momentos preciosos compartilhados

RECONHECIMENTO INSTITUCIONAL

À Agência de Desenvolvimento Integrado e Sustentável do Vale do Rio Urucua

Ao Centro de Referência em Tecnologias Sociais do Sertão

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

À Fundação Nacional de Artes

À Fundação Pró-Natureza

Ao Instituto Rosa e Sertão

À UFRGS e ao PGDR

Amálgama

Ser tão Parque. O parque faz mal às pessoas?
O parque ajuda, concilia, auxilia, natureza e pessoas,
“a natureza está acabando...”, diz a velha e sabia voz
“dessa” gente, essa beleza
O parque, que é da gente, preserva a natureza e a cultura,
o parque configura, juntas,
cultura e *natura*
eis uma beleza que dói e constrói:
sem natureza a cultura vai mal
mas a cultura viva é legal
A tradição é legal – emociona
E a cultura viva salva, tradicional, assim como o parque salva
Viva o parque
Viva, ave!

Tradição é falar guimaranês...
E os olhos de Diadorim têm a cor do rio Urucuia
O parque salva o rio Urucuia, salve!
Não se pode perder os olhos de Diadorim
Cuidado é cuidar do rio Urucuia
Caminho das águas, da gente, do sangue
Águas que ligam: veredas ao mangue
O mangue é subalterno, mas interno, veia mais pura
do sertanejo, e o sertanejo
está na cidade
e a cidade é dura.

RESUMO

Buscando trazer luzes à relação entre arte, cultura e desenvolvimento rural, investigou-se o campo artístico-cultural no norte/noroeste de Minas Gerais (municípios de Arinos e Chapada Gaúcha). Este espaço é particularizado por uma “efervescência” artístico-cultural que se desdobra como produto ao mesmo tempo cultural, político e contingencial. Tal processo é contextualizado a partir da história recente da região, na qual atores diversos buscam imprimir características modernas em desfavor de uma “época” fundada na administração personalista de fazendas, na relação íntima com os recursos naturais e em modos particulares de vida. Tomando isso por base, (i) a realização de manifestações culturais por ex-residentes de áreas rurais, (ii) a organização de redes de artesanato, (iii) as ações artístico-culturais empenhadas pelas prefeituras e (iv) a ocorrência de festivais de cultura popular constituem pontos investigativos distintos que se integraram em uma etnografia conduzida a partir de uma Perspectiva Orientada aos Atores. De um modo, a pesquisa revela a interligação profunda entre esses temas, a despeito de sua aparente independência. De outro, revela arranjos sociais multimotivados que são usados para problematizar aspectos relacionados à construção de subjetividades, à articulação em redes e à realização de poder; aspectos estes fundados em uma ideia e em um idioma de desenvolvimento amalgamado (político-literário-ambiental-cultural). A análise é tensionada problematizando-se agência enquanto produto situado entre “algo que está saindo” e “algo que está chegando”. Por fim, reflete-se sobre o campo artístico-cultural e sua intersecção com questões de desenvolvimento rural.

Palavras-chave: Poder. Desenvolvimento rural. Arte e cultura. Festas. Artesanato. Idioma.

ABSTRACT

Seeking to light the relation between art, culture and rural development, we have immersed the artistic-cultural field in the north/northwest of the State of Minas Gerais (municipalities of Arinos and Chapada Gaúcha), Brazil. This place can be characterized by its artistic-cultural "spirit" resulted as product simultaneously cultural, political and contingent. Such a process is contextualized considering region's recent history, in which several actors seek to print modern features despite of an "age" based on personalistic farm management, on people's proximity to nature and on particular ways of life. Taking this into account, (i) the organization of artistic-cultural events by former residents of rural areas, (ii) the organization of craft networks, (iii) the artistic-cultural activities committed by local prefectures and (iv) the occurrence of festivals of popular culture constituted distinct research points that have been integrated in an ethnography conducted on an Actor-oriented Approach. On the one hand, the research reveals the deep interconnection between these issues, despite their apparent independence. On the other, reveals multimotivated social arrangements that are used to discuss aspects related to constructions of subjectivity, networks articulations and power attainment; these aspects are founded on an amalgamated (political-literary-environmental-cultural) development idea and idiom. The analysis is tensioned by positioning agency as a product located between "something that is coming out" and "something that is just coming." Finally, it is reflected on the artistic-cultural field and its intersection with rural development issues.

Key-words: Power. Rural development. Art and culture. Festivity. Handicraft. Idiom.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

	Pág
Figura 1 – Representação: <i>arte e cultura</i> sem fronteiras	25
Figura 2 – Representação da dinâmica da economia criativa em Wollongong, Austrália	37
Figura 3 – Hierarquia dos programas do MinC e suas correspondentes fontes orçamentárias	38
Figura 4 – Inter-relações entre o campo da <i>arte e cultura</i> e aspectos associados ao desenvolvimento rural	42
Figura 5 – “Os Pifeiros do Sertão”, Chapada Gaúcha, 2013	47
Figura 6 – Municípios de Arinos e Chapada Gaúcha (local da pesquisa) entre outros em seu entorno, Minas Gerais	51
Quadro 1 – Dez pilares de uma perspectiva orientada ao ator	59
Figura 7 – Representação espacial dos <i>altos</i> e <i>baixos</i> no processo de ocupação do espaço onde estão inscritos os municípios de Arinos e Chapada Gaúcha	66
Figura 8 – Os <i>altos</i> e os <i>baixos</i> vistos de Arinos, Minas Gerais, 2013	67
Figura 9 – Linha temporal resumida da história de vida de Dona Laurinda (1941-2013)	95
Figura 10 – Linha temporal resumida da história de vida de Lauro (1971-2013)	96
Figura 11 – Linha temporal resumida da história de vida de Dona Joaquina (1956-2013)	96
Figura 12 - Linha temporal resumida da história de vida de Dona Maria (1957-2013)	97
Figura 13 – Linha temporal resumida da história de vida de Seu Antônio Maria (1941-2013)	97
Figura 14 – Seu Antônio Maria, guia de ‘São Gonçalo’, dançando no XII Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas, Chapada Gaúcha, 2013	105
Figura 15 – Representação da dinâmica de manifestações tradicionais nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, resultante do <i>transito</i> ‘roça’-‘cidade’ nas últimas décadas	110
Figura 16 – Cartão Postal de Chapada Gaúcha (literalmente), distribuído	

pela prefeitura a eventuais visitantes	113
Figura 17 – Representação da rede de artesanato mediada pela Central Veredas	119
Figura 18 – Produtos da Central Veredas	129
Figura 19 – Representação rizomática e de intencionalidade da rede de ‘artesanato de tradição’	153
Figura 20 – Representação da dinâmica de festas nas proximidades de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais, 2013	158
Figura 21 – Feira itinerante no <i>circuito regional de festas</i> , Minas Gerais, 2013	159
Figura 22 – Representação de ‘movimento’ nas folias e no <i>circuito regional de festas</i> , Minas Gerais	161
Quadro 2 – Síntese das atividades artístico-culturais consideradas principais nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais, 2013, com destaque às ações das prefeituras	173
Figura 23 – Representação esquemática da relação despolitização-agência nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais	181
Figura 24 – Terraplanagem para recepção do “Espaço Mais Cultura” em Arinos, Minas Gerais, outubro de 2012	182
Figura 25 – Intersecção entre o <i>circuito regional de festas</i> e o <i>circuito alternativo de festas</i>	186
Figura 26 – Montagem da estrutura do XII EPGSV, Chapada Gaúcha, 2013	196
Figura 27 – Cartazes de divulgação do VI Festival Sagarana (2013) e do VII Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas (2008)	215
Figura 28 – Caminho do Sertão como representação de ser-tão	216
Figura 29 – Representação da distinção entre ‘gaúchos’ e ‘sertanejos’ no município de Chapada Gaúcha, segundo interlocutores reconhecidos como ‘mineiros’	227

LISTA DE TABELAS

	Pág.
Tabela 1 – Execução orçamentária do Ministério da Cultura (MinC) e do Fundo Nacional de Cultura (FNC)	39
Tabela 2 – Práticas/projetos/ações artístico-culturais observadas em Arinos e Chapada Gaúcha em outubro de 2012 e seus interlocutores	50
Tabela 3 – Proporção de homens e mulheres em Chapada Gaúcha, Minas Gerais, segundo diferentes faixas etárias	167
Tabela 4 – Despesas das Secretarias Municipais de Cultura nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais, 2013	171
Tabela 5 – Transferências de recursos financeiros a partir do mecanismo “ICMS do Patrimônio Cultural” aos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais	172
Tabela 6 – Temas das edições do EPGSV entre 2008 e 2014	198

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABRUSA	Associação dos Artesãos e Bordadeiras Rurais de Serra das Araras
ACOMA	Associação Comunitária Mãe Ana
ADISVRU	Agência de Desenvolvimento Integrado e Sustentável do Vale do Rio Urucuia
ArteSol	Artesanato Solidário
ASTEV	Associação das Artesãs de Sagarana Tecelagem Veredas
Caixa	Fundo Socioambiental da Caixa Econômica Federal
COMPAC	Conselho Municipal de Patrimônio Cultural
Coord.	Coordenador (a)
COPABASE	Cooperativa Agrossilviextrativista em Base de Agricultura Familiar Sustentável e Economia Solidária
CRAS	Centro de Referência em Assistência Social
Cresertão	Centro de Referência em Tecnologias Sociais do Sertão
DER-MG	Departamento de Estradas de Rodagem de Minas Gerais
Ed.	Editor (a)
EMATER-MG	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
EPGSV	Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas
ERRC	Encontro Regional da Rede Cerrado
<i>Et al.</i>	<i>Et alli</i>
<i>Etc.</i>	<i>Et Cetera</i>
FBB	Fundação Banco do Brasil
FNC	Fundo Nacional de Cultura
FUMPAC	Fundo Municipal de Patrimônio Cultural
Funatura	Fundação Pró-Natureza
FUNBIO	Fundo Brasileiro para a Biodiversidade

GEF	<i>Global Environment Facility</i>
GO	Estado de Goiás
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICAD	Instituto de Promoção Cultural Antônia Diniz Dumont
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
ICMS	Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Prestação de Serviços
ICMS-PC	ICMS do Patrimônio Cultural
IEPHA	Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais
IFNMG	Instituto Federal Norte de Minas Gerais
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
MG	Estado de Minas Gerais
MINC	Ministério da Cultura
MMA	Ministério do Meio Ambiente
OSCIP	Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
PCHs	Pequenas Centrais Hidroelétricas
PNGSV	Parque Nacional Grande Sertão Veredas
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
RPPNs	Reservas Particulares de Proteção Natural
RS	Estado do Rio Grande do Sul
SEBRAE	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
SECULT-MG	Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais

SICOOB	Sistema de Cooperativas de Crédito do Brasil
SLU-DF	Sistema de Limpeza Urbana do Distrito Federal
SMC	Secretaria Municipal de Cultura
SMPC	Sistema Municipal de Patrimônio Cultural
WWF	<i>World Wildlife Fund</i>

SUMÁRIO

	Pág.
1 De onde e aonde se quer chegar: percursos	15
1.1 Motivações e posições: uma entrada	15
1.2 Nem só arte, nem toda a cultura: rumo ao campo da <i>arte e cultura</i>	20
1.3 <i>Arte e cultura</i> e desenvolvimento	28
1.3.1 <i>Novas configurações no mundo rural</i>	28
1.3.2 <i>Arte e cultura e desenvolvimento rural</i>	32
1.3.3 <i>Política cultural e desenvolvimento rural: alguns contornos do quadro brasileiro</i>	37
1.3.4 <i>O relativismo da ideia de desenvolvimento</i>	41
1.4 Nos rastros da pesquisa: o desenvolvimento artístico-cultural	43
1.5 Próximos capítulos: interligações e percursos	51
1.6 Algumas observações teórico-metodológicas	57
2 Terras de Guimarães: terras de ‘fazendas’	60
2.1 “ <i>Moço, nem lobo criava ali</i> ”	60
2.2 Coronéis, majores e patrões	68
2.3 Cavalgando à modernidade	71
3 A vida na ‘cidade’ e a invenção da ‘cultura’: histórias vividas	84
3.1 A vida da ‘roça’ memorada	85
3.2 Chegada à sede municipal: reposicionamento	93
3.3 O <i>trânsito</i> e o campo artístico-cultural	103
3.4 Ruralidades artístico-culturais e desenvolvimento	111
4 Da ‘traição’ à ‘tradição’: interfaces e bricolagens do desenvolvimento arteão	117
4.1 Uma brevíssima história e o aparecimento da Central Veredas	119
4.2 Um mundo de financiamento e mercado	125
4.3 A adesão multimotivada	131
4.4 Multirracionalidade: mediação e interfaces de desenvolvimento	137

4.5 Das interfaces às bricolagens: rumo à fluidez?	147
5 Onde o novo se depara: prefeituras, festas e políticas	156
5.1 Cultura e o campo artístico-cultural	156
5.2 “Festas da política”: uma operação personalista	164
5.3 Ritornelo da euforia: as prefeituras e a ‘área da cultura’	168
5.4 O igual e o diferente: embates e contestação	181
6 Os encontros de ‘cultura de tradição’: afinidades, verdade e poder	188
6.1 Culturalização do ambiente: o Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas	188
6.2 Politização da cultura: alianças em construção	199
6.3 Quando o Festival encontra o Encontro	206
6.4 A literatura como entidade performática	212
6.5 A construção de afinidades: poder e reposicionamento?	217
7 Fechamento: afetos, unicidade e alguns dizeres	230
Referências	239
Apêndice – Mapas dos Estados de Goiás, Minas Gerais e Rio Grande do Sul contendo localizações de municípios com menos de 20.000 habitantes que abrigam Pontos de Cultura, 2012	254

CONVENÇÕES

“Entre aspas”	Termos que devem ser tomados com relatividade ou afastamento de seu sentido estrito. Em geral introduzem certa complexidade e são usados de forma instrumental, no sentido de chamar a atenção do leitor a assuntos já tratados, ou que remetem a uma problemática específica, ou, ainda, que são “tidos como por alguém”, entre outras razões de relativização. Também, usam-se as aspas duplas para destacar alguma palavra ou para agrupar um conjunto de palavras que remeta a algum título, frase, nome extenso, entre outros conjuntos.
“ <i>Entre aspas, em itálico</i> ”	Reproduzem citações na íntegra, seja recorrendo-se a autores diversos, seja reportando falas de interlocutores variados.
‘Entre aspas simples’	Termos nativos ou categorias êmicas. Em alguns casos, pode remeter ao emprego de termo por parte de agente ou grupo específico. Ou, em outros casos, os termos podem ter sido formulados por mediadores diversos inseridos no contexto. Também, em outras ocasiões, reproduzem um esforço dedutivo ou associativo do pesquisador, a partir de categorias êmicas. De modo geral o recurso entre aspas simples é empregado para transparecer um sentido particular da palavra, ainda que referencie algum termo usual. Busca-se, então, incorporar referências espaciais, temporais e/ou opostas, do contexto. Aspas simples também são empregadas em citações dentro de citações.
<i>Em itálico</i>	Termos ou categorias minhas, criados ou adotados, em um sentido instrumental ou analítico, normatizados ou explicados no decorrer do texto. Também, recorre-se ao itálico para designar termos em língua estrangeira.

1 DE ONDE E AONDE SE QUER CHEGAR: PERCURSOS

“Quem dança é pra cumprir o voto, a promessa [...] hoje, a cultura tá muito valorizada.”

Seu Antônio Maria, Arinos, 19 de outubro de 2012.

Por intermédio da presente pesquisa, trilhou-se o caminho de refletir sobre o papel¹ da *arte e cultura* no desenvolvimento rural de um determinado contexto territorial. Mais especificamente, foi sendo desvelada uma percepção acerca de como um conjunto de atores sociais podia valer-se de uma espécie de “campo artístico-cultural” para atribuir significados ao desenvolvimento. Apesar desse foco, o intuito investigativo foi constituído de forma lenta e fragmentada, a partir de motivações variadas, por sua vez, forjadas em momentos distintos de uma trajetória acadêmico-profissional.

1.1 Motivações e posições: uma entrada

Um primeiro momento faz referência ao período em que eu atuava como pesquisador junto à Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) e, representando-a, realizava trabalhos de campo em diversos municípios do interior do Estado do Pará, particularmente na região compreendida como Nordeste Paraense. Nesse período, por estar vivenciando intensamente o cotidiano de algumas das sedes municipais dali, criei a imagem de que o que mais havia para se fazer fora dos espaços privados era sentar em lugar qualquer e comer, beber cerveja e prostrar com os amigos. É verdade que tal imagem reverbera um sentimento um tanto reducionista, um tanto metropolitano, um tanto inconformado com dinâmicas que me pareciam estranhas. Não seria honesto de minha parte negá-lo. Mas, o fato é que eu percebia tais dinâmicas menos com estranhamento – afinal eu já havia vivenciado contextos semelhantes diversas vezes, ao passo que os tomava com naturalidade – e mais com incômodo, por não poder observar ali espaços de socialização relacionados ao campo artístico-cultural. “Nada” de música, “nada” de dança, “nada” de teatro, nenhum centro cultural, para não mencionar outros elementos que me denunciariam como querendo reproduzir gostos particularmente construídos. De certo modo, eu observava

¹ Alguns autores criticam o uso do termo “papel” por este sugerir uma conotação funcionalista, algo que poderia suscitar, de imediato, questões de cunho epistemológico. A título do presente texto, considera-se “papel” como sendo o sentido atribuído por atores sociais localizados no tempo e no espaço. Ou seja, “papel” é tomado como algo não estático, na perspectiva do construcionismo social.

maiores oportunidades disso tudo no campo², nas comunidades rurais nas quais eu estava sempre presente e com as lentes mais ajustadas; nesses espaços, eu frequentemente ouvia relatos e presenciava festividades artístico-culturais.

Concomitantemente, eu me atinha à ideia de que, do ponto de vista político, as sedes desses municípios – distantes de grandes centros, porém com alguma densidade de ocupação – poderiam, estrategicamente, constituir *loci* de ações artístico-culturais voltadas ao rural. Não apenas porque tais sedes em geral concentram a maior parte dos serviços e da população do município, mas também devido ao fato de abrigarem a circulação cotidiana dos residentes das áreas reconhecidas como rurais, ou tipicamente rurais. Daí, desprendia-se a ideia do mundo rural cristalizado também nas cidades; ou, ainda, da sede municipal sendo espaço comum aos residentes dos espaços tidos como urbanos e rurais. De outro modo, estava implícito o intuito da intervenção, do desenvolvimento “para eles”³.

Um segundo momento, decisivo à construção da pesquisa, deu-se no plano acadêmico, no âmbito mesmo de minha incursão para com as abordagens, teorias, noções e perspectivas relacionadas ao desenvolvimento rural. Fazem-se parênteses aqui para dizer que desenvolvimento rural é tomado como uma área prático-acadêmica dotada de propostas e embates próprios; e mais, de uma epistemologia particular. Como o próprio termo “desenvolvimento”, emerge dessa área não apenas uma série de conceitos, mas de preceitos, muitas vezes dotados de teleologia, disfarçada ou explícita. Não sendo o intuito realizar nesta introdução uma reflexão aprofundada acerca da área do desenvolvimento rural, creio que o essencial seja dizer que uma vez adentrando essa área com maior afinco, causava-me grande estranheza o fato de, de um modo geral, a dimensão artístico-cultural nunca ser abordada. Ela podia mesmo ser colocada em espaço de “não-lugar” (MEYER; MARQUES, 2012).

Uma sociologia do desenvolvimento rural revelaria, ainda hoje, a marginalização desse tema e, ao mesmo tempo, a prevalência de pesquisadores envolvidos com questões como crédito, segurança alimentar, alívio à pobreza, sustentabilidade, inovações, migrações, cadeias produtivas, criação de mercados, conflitos ambientais, turismo, educação, entre outras, muitas das quais interconectadas. Mas “arte e cultura”? É bem verdade que se podem encontrar, particularmente no âmbito das ciências sociais, trabalhos envolvendo “arte,

² No presente texto, recorre-se à palavra “campo” como recurso descritivo, fazendo alusão às áreas tipicamente rurais, de povoamento disperso, às comunidades e aos bairros rurais, sem que aí estejam inclusas as sedes municipais. Outra noção de campo a que se recorre é a de “campo artístico-cultural”, ou campo da *arte e cultura*, cujo sentido é prevalentemente heurístico, conforme está tratado no subitem 1.2 deste capítulo. Ainda “campo” pode remeter a “pesquisa de campo”, contextualizada no subitem 1.4.

³ Com isso, não se está assumindo que a realização de ações artístico-culturais nas pequenas sedes municipais seja exatamente uma ideia falha, mas sim evidenciando a fragilidade – ou pior, a colonialidade – que pode estar detrás da própria ideia de desenvolvimento por mim elucubrada.

cultura e desenvolvimento”, mas a interconexão com o ramo do desenvolvimento rural parece inexistir. Sim, ela existe, mas tem uma expressividade relativamente reduzida e está centrada em estudos realizados em outros países, particularmente da Europa, da América do Norte e Austrália.

Em paralelo, causava-me estranheza a recepção de colegas quando eu anunciava, à época de 2012, que faria uma pesquisa buscando conectar “arte, cultura e desenvolvimento rural”. As reações eram em geral bastante positivas, quando não eufóricas, do tipo, “*Uau, que instigante!*”, ou “*Precisa mesmo disso!*” (*sic*). “*Só tu!*”, diziam... Algumas pessoas assumiam-se desconcertadas após eu explicar a proposta de trabalho. Não quero com isso ressaltar suposto mérito metodológico ou de problematização empenhado – mesmo porque não era exatamente isso que as reações pautavam –, mas colocar a estranheza causada a colegas posicionados no âmbito dos estudos de desenvolvimento rural, diante da qualidade da pretensão que era anunciada. É certo que uma etnografia poderia ser estendida aos meus pares acadêmicos, no intuito de extrair as ideias e visões de desenvolvimento que eles encerram por projetar. A despeito disso, o essencial, parece ser que o leitor compreenda “de onde fala a tese” e que, embora se recorra a aportes variados das ciências sociais, particularmente da antropologia, passa a ser relevante considerar o “lugar” do esforço acadêmico.

Esses incômodos e percepções culminaram na proposição da pesquisa de doutorado, por meio da qual se trilharia o caminho de refletir sobre o papel da *arte e cultura* no desenvolvimento rural. Mesmo com essa definição, instalava-se já de início certa confusão, porque ocorria um embaralhamento quando se propunha tratar a questão em termos de “produção cultural”, ou em termos de “arte”, ou em termos de “cultura”, ou, ainda, como “política cultural” ou como “patrimônio cultural”, enfim... Havia um sentimento de incompletude associado a quaisquer dessas possíveis escolhas. Seguindo algumas pistas empíricas e teóricas, optamos por adotar o binômio “arte e cultura”. Contudo, as razões para este posicionamento tiveram que ser organizadas e explicadas, sendo que, para isso, foi necessário a elaboração do subitem 1.2, a partir do qual se normatizou o emprego do binômio e se avançou para a definição de um “campo artístico-cultural”. Essa foi a forma encontrada para lidar com as dificuldades relacionadas ao uso das noções de arte e de cultura, decorrentes justamente da polissemia que emana desses termos quando referidos separadamente. Assim, a menção conjunta à *arte e cultura*, como binômio, no corpo do texto que segue, denotará um sentido normativo, provocado também na tentativa de evitar maiores controvérsias. Por outro lado, cultura, quando mencionada isoladamente, remeterá à

noção antropológica do termo – também aqui se instaura qualquer imprecisão, pela pluralidade de “noções” antropológicas de cultura (GUPTA; FERGUSON, 1997; CUNHA, 2009, p. 354-363).

Em razão do “não-lugar” da *arte e cultura* no âmbito das pesquisas e ações em desenvolvimento rural, foi conveniente fazer um breve esboço acerca do que se pode apreender de parte dos estudos já realizados. Ou seja, no item 1.3, apresenta-se os contornos desse conjunto para que o leitor possa, então, situar a pesquisa no âmbito do desenvolvimento rural e, ao mesmo tempo, contextualizá-la à luz de algumas marcas da contemporaneidade impressas no cenário rural. Assim, busca-se evidenciar os diversos papéis e efeitos relacionados ao entrelaçamento entre *arte e cultura* e desenvolvimento rural, assim como algumas consequências imprevistas e contradições que podem ser extraídas dessa junção. Nesse sentido, é de especial relevância acrescentar que em 2013, época em que foi proposta a pesquisa, se podia identificar um cenário favorável a sua realização, porque já se podia observar os efeitos de um reposicionamento de políticas culturais no país. Há fortes indícios de estar ocorrendo, desde 2003, uma mudança paradigmática na política cultural brasileira (SILVA, 2014a), menos no sentido de aporte de recursos financeiros (embora esse tenha aumentado significativamente) e mais nos âmbitos da democratização, do reconhecimento da pluralidade cultural e da descentralização. Essa nova configuração política, conforme pude investigar e observar *in loco*, parece impor novos desafios e possibilidades artístico-culturais às *idades rurais*⁴. Com isso, ainda no item 1.3, buscou-se mais bem qualificar essas informações, de modo a proporcionar uma contextualização um tanto mais profunda.

Não sei se por razão de um sentimento intuitivo ou teórico-metodológico (ou ambos, já que nem sempre eles se desvinculam), acabamos buscando delimitar o campo empírico da pesquisa pela identificação de um tipo específico, mas bastante comum, de município. Refiro-me àqueles de pequeno porte, com menos de 20.000 habitantes, relativamente distantes de grandes centros, não impregnados pelo turismo. Em síntese, aqueles municípios tidos por muita gente da cidade grande (ou desses próprios municípios) como “espaços de não ter nada para fazer”, algo que retrata certa visão enviesada de campo (e

⁴ O uso do termo *idades rurais* foi previamente discutido no artigo “*The non-place of ‘art and culture’ in the Brazilian rural development*” (MEYER; MARQUES, 2012). De modo geral, o termo alude às sedes municipais que comportam baixos contingentes populacionais (em geral, menos de 20.000 habitantes) e que são relativamente isoladas de grandes centros metropolitanos ou capitais. Subjacente a esta ideia, evidencia-se, nessas sedes, relações de proximidade e de interconhecimento, a concentração de serviços diversos e a circulação cotidiana de residentes de áreas reconhecidas como rurais, ou tipicamente rurais. Estabelece-se um sentido normativo às *idades rurais*, reconhecendo que a noção de rural é constantemente reformulada por atores e agentes sociais diversos.

de *cidade rural*) em tempos de fim. Essa constituiu uma posição inicial assumida para delimitar um espaço empírico de pesquisa para o qual a opção de “voltar-se para fora” (enquanto estratégia de desenvolvimento, a exemplo do turismo) estivesse suposta e temporariamente contida, dado o relativo isolamento geográfico. Uma posição um tanto enganosa, conforme será percebido mais adiante.

Outra posição assumida faz referência à compreensão de que ações artístico-culturais podem sim contribuir para que localidades (sejam *idades rurais* ou outros espaços) se constituam enquanto espaços plurais, de vida, dinâmicos, criativos e atrativos, principalmente a seus próprios residentes (WANDERLEY, 2009a). Essa linha de pensamento, por outro lado, pode conduzir à associação desse tipo de ação a processos de desenvolvimento induzidos, os quais, muitas vezes, encerram em reveses, geram conflitos, impõem padrões e cooptam ou subjugam pessoas e suas lógicas de ação. Por essa, dentre outras razões, busca-se, de início, manter rompida a relação de causa e efeito entre a promoção de atividades artístico-culturais, quaisquer que sejam, e o desenvolvimento rural, evitando assim transitar pela ideia civilizadora de que *arte e cultura* devem ser levadas a alguém ou a algum lugar. Evidentemente que, ao se identificar essas relações a partir dos discursos e práticas de atores sociais, buscamos tecer problematizações, análises e a reflexões em termos de desenvolvimento. Em outras palavras, o desenvolvimento foi tomado *a posteriori*.

Paralelamente, compunha-se o pano de fundo da pesquisa a partir de uma visão pragmática. Reconhecia-se, por um lado, que ações artístico-culturais voltadas à promoção do desenvolvimento rural já estavam em cena (e parecem permanecer). A criação de sistemas e de secretarias municipais de cultura e a implantação de Pontos de Cultura⁵ foram tomados como signos tangíveis dessa realidade. Por outro lado, tentava-se mesmo estar compromissado em gerar subsídios que pudessem respaldar políticas culturais voltadas ao rural, os movimentos sociais e/ou os diversos grupos e organizações sociais envolvidos com o tema. Fica-se, dessa forma, no limiar entre aquilo que se achava ideal – apesar de que relativo – e o reconhecimento de que os processos de mudança social (desenvolvimento) são, em geral, lentos e paradoxalmente dinâmicos, impregnados por imagens emanadas por culturas hegemônicas e, ao mesmo tempo, fruto da construção ativa de atores sociais locais.

Foi com base nessas posições e construções – desde o binômio *arte e cultura* até o traçar de um panorama que vincula *arte e cultura* e desenvolvimento – que a pesquisa foi delineada. Mas não apenas, recorreu-se, complementarmente, a uma investigação de campo

⁵ Implantação relacionada a uma política pública do Ministério da Cultura, iniciada no ano de 2002. Esta está brevemente apresentada no subitem 1.3.

exploratória, em 2012, a partir da qual foi possível demarcar o objeto de pesquisa, estabelecer a metodologia a qual recorreríamos e buscar algum quadro teórico que auxiliasse a entrada em campo em 2013. De um modo geral, essas informações estão contidas no item 1.4.

1.2 Nem só arte, nem toda a cultura: rumo ao campo da *arte e cultura*

Em alguns países, ganha força o debate sobre cultura como elemento de desenvolvimento (ORGANIZATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT – OECD, 2005; ILMONEN, 2011). O termo cultura, no entanto, é usado genericamente, ora remetendo às ditas políticas culturais, ora fazendo alusão a um setor, a exemplo do “setor energético” ou da “área da saúde”. O termo, frequentemente, também alude a determinadas manifestações artísticas (que envolvem profissionais diversos, como artistas, gestores, estudiosos, *etc.*), a práticas pedagógicas, a espetáculos de distintas naturezas, enfim, a uma miríade de ações e articulações que configura o que é considerado pelo senso comum como a “área” ou “setor” da cultura.

A questão central que aqui se coloca é o porquê da referência a essa “área” a partir do termo cultura, e não do termo arte, por exemplo. Sabe-se que em tempos passados a referência à cultura era especialmente distintiva, pois esta palavra era utilizada para diferenciar quem tinha cultura, ou seja, habilidades especiais, sensibilidades particulares, um nível educacional superior⁶ (BOURDIEU, 2007; CUNHA, 2009). A cultura, nestes termos, era – e, em menor grau ou de outra forma, ainda o é – o elemento que levava à famosa separação entre elite e povo, entre cultos e não cultos, sendo estes últimos, muitas vezes, associados ao mundo rural e seus modos de vida. Evidentemente, a separação entre as próprias elites também compunha este jogo. Conforme nos mostrou Laraia (2001), a palavra cultura fazia menção às modalidades artísticas tidas como “nobres” ou “realmente belas”, para diferenciá-las das formas de expressão popular, aquelas das “classes incultas”. Com o advento da apropriação antropológica do termo, “cultura” ganhou novos significados, ao passo que “arte” passou a designar o que antes era visto como cultura, ressalvadas as devidas discontinuidades.

Similarmente, a arte também foi utilizada como elemento de diferenciação. Esta foi compreendida como a objetivação do belo e do sensível, pois revelava formas distintas de ver e entender o mundo. Assim como a cultura, a arte – e o atributo do artístico – esteve

⁶ Nesse sentido, Bourdieu (2007, p. 212-217) trata da construção social da arte e da cultura como elementos de distinção, assim como da construção dos gostos artísticos dentro dos campos da produção cultural e do consumo.

geralmente associada às elites. Não de modo que os construtos artístico-culturais do povo não fossem de fato arte, ou que não fossem interessantes em um sentido revelador, mas estes não adquiriam o estatuto de arte, logo não compunham aquele “mundo artístico” subjacente ao seu estatuto. Assim, apreende-se que o uso do termo arte, assim como o termo cultura, participou – e parece claro que ainda participa – de diversos mecanismos de dominação simbólica.

O que se conhece como cultura no senso comum difere do conceito de cultura no âmbito acadêmico, particularmente no que refere às ciências sociais. Nesse sentido, a noção relativa a estas ciências tem como ponto de partida algo semelhante ao que esboçou Edward Tylor no início do século XX: “[...] tomado em seu amplo sentido etnográfico [cultura] é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (TYLOR, 1958⁷ apud LARAIA, 2001, p. 25). Cultura é um conjunto de aprendizados humanos comunicado pela linguagem e pelos símbolos; é tudo aquilo que pensamos, arguimos e fazemos a partir de um referencial não genético e que é acumulado por meio de nossas relações sociais ao longo da história (LARAIA, 2001).

Não há um consenso antropológico sobre cultura. Reconhece-se, porém, que as noções de cultura correspondem a construções históricas; em perspectiva mais extrema, elas seriam mesmo produtos de invenções antropológicas⁸. Uma breve análise da construção histórica do termo revelaria desde a Cultura iniciada com letra maiúscula denotando algo exclusivo, distintivo, até a elaboração de noções amplas como as de Taylor e Laraia. Alguns dilemas recentes que circundam essa questão, entretanto, parecem estar centrados no papel que seria atribuído à cultura, ou, ainda, à operação realizada por agentes etnicamente situados e atores sociais diversos. Nesse sentido, o debate entre relativistas – para os quais um grupo de indivíduos e sua cultura subjacente podem ser pensados isolados, tomando-se a diversidade com superficialidade – e anti-relativistas (GEERTZ, 2001; BAUMANN, 2011) – que percebem a cultura mais como motivações humanas invariáveis, tomando-se a universalidade como profunda – parece ser sucedido, em algum grau, pela percepção da operação de uma cultura “interétnica” em complementaridade às culturas localizada; aquelas mesmas que antropólogos tanto se esforçavam por extrair delas lógicas particulares.

Para Cunha (2009) a cultura interétnica – diferenciada pela autora como cultura com aspas, ou “cultura” – diz respeito à relação com outras lógicas. Tomando nesse sentido, “*Cultura’ tem a propriedade de uma metalinguagem: é uma noção reflexiva que de certo modo fala de*

⁷ TYLOR, Edward Burnett. **Primitive culture**. Nova York: Harper Torchbooks, 1958.

⁸ Nesse sentido, Wagner (2010), em “*A invenção da cultura*”, traz uma interessante contribuição.

si mesma.” (2009, p. 356), “[...] *é o metadiscurso reflexivo da cultura.*” (2009, p. 273). “Cultura” seria via para a elaboração e a sustentação de projetos políticos. Segundo a autora, as pessoas vivem na cultura e na “cultura”. É em sentido análogo a Cunha que Gupta e Ferguson (1997) dizem que hoje “[...] *a convenção antropológica dissolve* [a cultura como propriedade de pessoas espacialmente localizadas] *numa série de questões importantes e desafiadoras sobre relações contestadas entre diferença, identidade e lugar.*” (1997, p. 3, tradução nossa). Identifica-se, então, certa fluidez cultural em que as migrações e os fluxos transnacionais de cultura vêm associados a novas espacializações identitárias. Para Gupta e Ferguson (1997), “cultura” seria um campo político de contingências e contestação onde ordem e significados são negociados; é transformada e usada no seio de relações de poder que conectam localidades a um mundo maior. Ainda assim, Cunha (2009) observa que a coexistência entre cultura e “cultura” (como recurso para afirmar identidade, dignidade e poder diante de regimes maiores) gera efeitos específicos (CUNHA, 2009).

Ao invés de particularizar a noção de cultura, ou esmiuçá-la, é possível ater ao seu sentido amplo⁹, o qual permite a comunicabilidade em um espaço de tensão conceitual. Segundo Ramme (2009), recorrendo a Wittgenstein (1989), “*Não é preciso, para usar corretamente o conceito, defini-lo completamente. Assim como eu posso me referir a uma pessoa usando seu nome sem conhecê-la completamente.*” (RAMME, 2009, p. 206). Ou seja, assume-se que, ao trabalhar com a noção de cultura, se está tomando uma compreensão geral, todavia, não aquela do senso comum. O que está em questão, sobretudo, é o acordo de que a cultura conforma um ambiente, um verdadeiro substrato, um caldo onde ocorrem as criações humanas e onde afloram suas capacidades; economia, religião, organização política, *etc.*, são moldadas pela(s) cultura(s) correspondente(s) (LARAIA, 2001).

Ocorrendo também dentro de um universo de cultura, arte corresponderia às formas particulares de apreensão do mundo e, logo, seria sempre social e historicamente situada. Seria a invenção feita de material sensível. Os artistas possibilitariam a visão daquilo que não é percebido com o aparato cultural ou biológico aos quais se pode acessar. No entanto, é observável que não há consenso sobre o que é arte. Fatos que não podem ser olvidados, entretanto, são aqueles relativos ao uso simbólico e histórico da arte como elemento de diferenciação e de dominação.

⁹ Mesmo Cunha (2009), ao tratar da cultura interétnica, recorre a definições mais amplas, como a de Lionel Trilling – “*um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade [...]*” (2009, p. 357) –, que encerram um “consenso” na antropologia.

Noeli Ramme (2009), em seu artigo “*É possível definir ‘arte’?*”, faz uma análise do embate teórico entre Morris Weitz e Arthur Danto sobre a possibilidade de defini-la. Segundo a autora, Weitz (2007) acredita não ser possível definir arte, já que encontrar a sua essência ou a natureza intrínseca às suas obras é tarefa irrealizável. O conceito de arte seria intrinsecamente aberto e mutável, então, ao invés de buscar a essência que diferencia obras de arte de outras obras, seria mais factível, para Weitz, buscar as semelhanças entre obras para dizê-las artísticas. Danto (2005), diferentemente, compreende ser possível – e necessário – definir arte. Para tanto, Danto esquivava-se de buscar uma essência à obra e volta-se ao ambiente onde ela é produzida: arte passa a ser associada a uma forma de vida.

Na visão de Danto, toda a arte é representação, não só no sentido da imitação, como era na arte tradicional, mas também no sentido mais amplo de representação simbólica ou metafórica. [...] o conceito de arte, assim como o de linguagem, só pode surgir em culturas onde a distinção entre a aparência e realidade já tinha sido feita. É uma tese capital da teoria de Danto de que **a arte é oposta à realidade**. A realidade é aquilo que a arte, como a linguagem, representa. Uma obra de arte diz algo sobre o mundo e deve ser, portanto, ontologicamente distinta do que ela representa. Em outras palavras, toda a arte é simbólica, e se, por um lado, qualquer coisa pode ser um símbolo de qualquer coisa, por outro, o símbolo não pode ser ao mesmo tempo aquilo que simboliza, ou então, dito de outro modo, o estatuto ontológico de uma coisa enquanto símbolo é diferente de uma coisa enquanto mera coisa. Isto constitui o cerne da teoria da Transfiguração do lugar-comum: é porque se tornam símbolos artísticos que meras coisas passam para a condição de obras arte. (RAMME, 2009, p. 206-207, grifo nosso)

Ainda, na leitura de Ramme, um objeto ganha o estatuto de arte quando é apresentado no mundo da arte, quando apresenta uma relação com este mundo. Daí a importância do contexto de produção da obra, da manifestação ou do ofício: arte é relacional, logo não pode ser percebida de uma forma única. Em outra perspectiva, arte constitui-se como “subsistema” da cultura, tanto quanto a ciência ou a religião, de modo que o mundo da arte é a instituição da arte, constituído por história e teoria da arte. “*Os objetos que estão dentro desse mundo são aqueles que chamamos obras [ou manifestações] de arte. Sua permanência dentro desse mundo é processual e provisória.*” (RAMME, 2009, p. 210).

A ideia de que a relação entre *arte e cultura* cristaliza o “invólucro” da cultura sobre as artes é objetiva, a partir da consideração dos preceitos de cultura acima colocados. Mas, neste sentido, qual seria a relação particular da arte com a cultura, para além daquela comum, por exemplo, com a política ou a economia? Se, por um lado, arte é cultura, por outro, o que as diferencia? Em uma direção semelhante à de Danto, Gubernikoff (2001) recorre à metáfora do simulacro associada à filosofia de Gilles Deleuze, para “diferenciar”

arte de cultura – e, aqui, arte é caracterizada por processos de criação de afetos e perceptos¹⁰. Para Deleuze (1972¹¹ *apud* GUBERNIKOFF, 2001), se a filosofia cria conceitos e a ciência funções, a arte cria afetos e perceptos. O ponto argumentativo de partida é o de que a modernidade é a potência do simulacro. Assim como o simulacro, cabe à filosofia (tida como um simulacro) não ser moderna a qualquer preço, tampouco intemporal. Cabe a ela “[...] *destacar da modernidade algo de intempestivo, que pertence à modernidade, mas que ao mesmo tempo se volta contra ela.*” (GUBERNIKOFF, 2001, p. 15).

Fazendo um paralelo, e tomando agora a arte como simulacro, caberia a ela destacar da cultura algo de intempestivo, que pertence à cultura, mas que ao mesmo tempo se volta contra ela? Essa ideia descortina, segundo Gubernikoff (2001), uma oposição entre a arte e a cultura; seria uma relação simultânea de pertença e oposição. Arte não é algo que se encontre todo dia e não depende apenas da convenção e do consenso, mas mantém com a cultura uma relação conflitante e tensa. “*Arte pertence à cultura, mas é também voltada contra ela.*” (2001, p. 15). Uma expressão mais prática dessa relação de antagonismo (e de pertença) pode ser representada pela suposição de que

Hoje corremos o sério risco de estar lidando apenas com dados da cultura, ou seja, de os dados culturais englobarem e sufocarem as possibilidades de produção artísticas, limitando o campo da invenção àquilo que a produção industrial e os aparatos tecnológicos determinem o que seja valor e cultura. (GUBERNIKOFF, 2001, p. 16)

Bourdieu (2007) segue em uma linha análoga à de Gubernikoff e à de Danto, quando afirma que a arte define-se “[...] *como uma negação, uma recusa e uma renúncia que se encontram na própria origem do requinte pelo qual se afirma a distância ao simples prazer dos sentidos e às seduções superficiais do ouro e dos ornamentos aos quais se deixa prender o gosto vulgar dos filisteus.*” (BOURDIEU, 2007, p. 213). Tal colocação, no entanto, abre espaço para perguntar se outrora *ouro* e *ornamento* já não constituíram negação do simples prazer que se tornaram. É nesta linha tênue, entre algo que é novo e algo que deriva do consenso e da convenção que, nesta pesquisa, a arte estará situada em relação à cultura. Este é um ponto de partida para, daí, seguir em direção à delimitação do que viria a ser o campo da *arte e cultura*.

A ideia do simulacro de Deleuze, compartilhada em maior ou menor grau por Gubernikoff, Bourdieu e Danto, é particularmente importante não somente para diferenciar arte de cultura, mas, sobretudo, para reforçar que, além dessa diferenciação, estas se

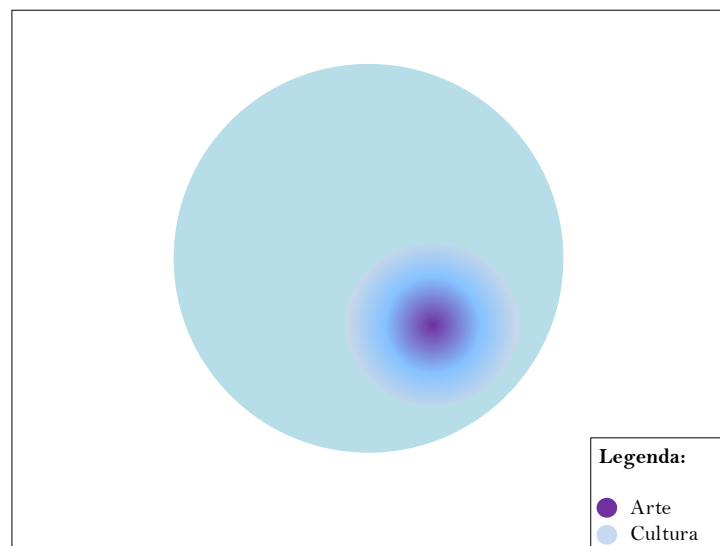
¹⁰ “*A arte, mais que fazer ver e ouvir, torna visíveis ou audíveis as forças que se encontram na virtualidade, sem molde, sem imagem. No pensamento artístico, o que permanece são os Blocos de Sensações constituídos de matéria sensível, de afetos e perceptos*” (GUBERNIKOFF, 2001, p. 16).

¹¹ DELEUZE, Gilles. **A lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1972.

apresentam intrinsecamente ligadas, particularmente quando se objetiva delimitar um campo artístico-cultural. Assim, talvez não seja sem razão – mesmo que de forma um tanto despercebida para alguns – que profissionais ligados às ações e políticas culturais se autorreferenciem como trabalhadores da *arte e cultura*.

De certa forma, isto significa reconhecer que no campo da cultura, ou melhor, no “campo da *arte e cultura*” que agora passa a ser designado, encontram-se inegavelmente essas expressões do belo, do novo ou de uma visão distinta, aparentemente incoerente com a cultura onde foi gerada (ou culturas, no plural, para aludir a Canclini (2011), quando fala de culturas híbridas). Mas, esse núcleo artístico carrega consigo uma cauda de cultura da qual não consegue jamais dissociar-se, composta, de certa forma, por aquilo que Gubernikoff optou chamar, ainda que imprecisamente, de convenção e consenso. Neste sentido, é factível concordar com Weitz (2007¹² *apud* RAMME, 2009) quando ele chama de irrealizável a tarefa de encontrar a natureza intrínseca das obras de arte. De fato, o que é irrealizável não é encontrar essa natureza, mas sim separar da cultura o núcleo verdadeiramente artístico (ver Figura 1).

Figura 1 – Representação: *arte e cultura* sem fronteiras



Fonte: Elaborada pelo autor.

¹² WEITZ, Morris. O papel da teoria na estética. In: D'OREY, Carmo (Org.). **O que é arte?** a perspectiva analítica. Tradução de Vítor Silva e Desidério Murcho. Lisboa: Dinalivro, 2007. p. 61-77.

Por outro lado, quando se propõe falar de *arte e cultura* é tanto para referenciar fenômenos artísticos que ocorrem embebidos em um dado universo cultural quanto para fazer alusão a um campo onde *arte e cultura* são observáveis e não se separam – o “ambiente” de que fala Danto (2005). Nele se encontram profissionais e aprendizes supostamente interessados na *arte e cultura*, se formulam políticas e executam-se articulações, disputam-se significados, travam-se “batalhas”. Nesse sentido, é particularmente oportuno recorrer à ideia de campo social proposta por Bourdieu (1996, 2007). Para este autor, o campo é “materializado” a partir de um processo histórico que conforma um espaço coercitivo, espaço este que, além de guardar características desse processo (BOURDIEU, 2007), “Na interação verbal, materializam-se [também] a língua, os signos ideológicos, a constituição da subjetividade, a articulação [de] fatores externo/internos ao campo.” (GRILLO, 2005, p. 164; a partir de Bourdieu).

Independente de outras particularidades da noção de campo de Bourdieu, que são atadas a sua teoria da ação social, o essencial parece ser considerar que os campos se constituem a partir da pluralidade de manifestações da atividade humana, que estes engendram “espaços” sociais de relativa autonomia com capacidade de refração de determinadas pressões externas (BOURDIEU, 1996, 2007). Ou, de modo inverso, a pluralidade de campos é que decorre da característica dos agentes sociais conseguirem organizar espaços relativamente autônomos e refratários às demandas externas. A consequência dessa característica é a elaboração de uma linguagem própria para falar dos componentes do respectivo campo, “[...] para nomear, classificar e avaliar seus agentes e seus produtos.” (GRILLO, 2005, p. 168). O signo linguístico gera um modo próprio de refratar a realidade e, a partir da lógica interna do campo, constrói hierarquias e formas de percepção (GRILLO, 2005).

Isso nos auxilia a apreender campo como um espaço de disputas. No plano local, dos microcosmos sociais, o campo configura arenas, que não são mais que espaços de lutas localizadas no tempo, não necessariamente com o foco em “dominados” e “dominantes”, como quer Bourdieu (1996, 2007). Ou, de outro modo – para evitar por hora o peso teórico que a dominação representa –, tais espaços envolvem atores locais com trajetórias e estratégias particulares, que disputam seus interesses por meio de lutas simbólicas, de significado, lutas estas reproduzidas segundo as características do campo (e suas arenas) em que se encontram (LONG, 2007). De qualquer modo, é importante ter em consideração o “objeto” que configura o campo. No campo artístico-cultural, apresentam-se os construtos de *arte e cultura*

e as ações que decorrem das relações estabelecidas a partir disso, sejam políticas, educacionais, organizacionais, entre outras.

Arte e cultura podem ser vistas configurando um campo de disputas, e também de práticas e manifestações, encontros e desencontros. Assim, quando se faz referência à *arte e cultura* no desenvolvimento rural, ela compreende o campo caracterizado pelos processos de produção de bens artísticos e culturais, pelas políticas culturais (sejam locais, regionais, nacionais, privadas, *etc.*), pelas práticas artístico-culturais – não raro de cunho religioso –, pela circulação de pessoas para festividades e apresentações que são ditas artísticas, pelos eventos cotidianos formais e informais relacionados à aprendizagem ou aquisição de habilidades (destinados, por exemplo, à formação de músicos, produtores, atores, gestores de organizações culturais, radialistas, *etc.*). Este campo, ainda, contempla espaços de sociabilidade decorrentes das ações de *arte e cultura*, e é identificado por uma linguagem identitária própria.

No plano prático, da mesma forma que a construção de hospitais, a contratação de médicos, a ação médica, a articulação de redes de saúde, os discursos da política de saúde, os discursos médicos e os embates internos particulares (a exemplo dos dilemas que emergem da coexistência das medicinas “modernas” e “tradicionais”) configuram o campo da saúde; a construção de centros culturais, contratação de artistas, músicos, poetas, literários ou dançarinos, a instalação de bibliotecas, a educação para a arte, a promoção de eventos tidos como culturais, as manifestações e práticas artístico-culturais, os *shows*, os discursos dos agentes da *arte e cultura* e os embates internos (a exemplo da “tradição” confrontada com a “cultura de massas” ou com a “arte fina”) delineiam a esfera da *arte e cultura*.

Por fim, a opção de fazer referência à *arte e cultura*, como um binômio, e a seu campo, proporciona algumas conveniências práticas, dentre as quais duas são destacadas aqui. A primeira refere-se à inteligibilidade comunicativa: o uso do termo cultura, no sentido referido como sendo *arte e cultura*, causa imediata confusão, especialmente no âmbito do campo acadêmico do desenvolvimento rural, dentro do qual o presente trabalho se situa e onde o sentido antropológico de cultura predomina. A segunda conveniência está relacionada à amenização do uso manipulador dos termos, seja arte ou cultura. Assim, remeter-se à *arte e cultura* é, por um lado, ter a premissa de que o campo subjacente a elas não envolve apenas o mundo da arte (conforme colocado acima, a despeito do artesanato, por exemplo) e, por outro, é afastar-se parcialmente das disputas simbólicas e de dominação decorrentes do uso oportunista dos termos.

É certo que há, ainda, outras possibilidades de se tratar a questão, como recorrendo às noções de criatividade ou de produção cultural, tal qual a sociologia o faz frequentemente. No entanto, tais noções parecem mais restritas à criação e à produção, respectivamente, ao passo que *arte e cultura* faz referência a um conjunto que se mostra mais amplo, cujas partes sim parecem poder ser mais bem exploradas a partir destas noções. Essa talvez seja a razão pela qual diversos autores recorrem ao binômio *arte e cultura*, muito embora sem discuti-lo em seus estudos (ver, por exemplo: Bash, 2015; Waitt e Gibson, 2013).

1.3 *Arte e cultura e desenvolvimento*

Algumas tendências recentes nos convidam a refletir sobre a relevância de estabelecer a relação entre desenvolvimento rural e o campo da *arte e cultura*. Uma das mais expressivas refere-se ao intenso processo de urbanização – consequentemente, de êxodo rural – que ocorreu no Brasil, particularmente, a partir da década de 1950, em paralelo aos processos de modernização da agricultura e de industrialização nas cidades, por sua vez, estimulados como resposta aos anseios nacionais de substituição das importações.

1.3.1 *Novas configurações no mundo rural*

Tal projeto foi em grande medida concluído até o início da década de 1980 e proporcionou o deslocamento de grandes contingentes populacionais do campo para as cidades, fazendo inverter a relação numérica entre população urbana e rural. Por um lado, essa movimentação disponibilizou mão de obra para ocupar postos de trabalho nas indústrias e, por outro, a agricultura modernizada, com produção em escala, veio a possibilitar a oferta de alimentos baratos às populações de trabalhadores urbanos, fazendo diminuir os custos de produção da indústria – ou viabilizando os baixos salários desses trabalhadores. Como resultado geral, os ganhos crescentes em produtividade do trabalho no campo contribuíram para produzir (e reproduzir) o inchaço das cidades, em especial nas capitais e cidades industrializadas (SICSÚ; CASTELAR, 2009).

O êxodo rural ainda é observável em distintos espaços rurais, porém, sua expressão na atualidade, além de ser bem menos intensa (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE, 2000, 2010), é de outra ordem daquela relacionada à industrialização e à modernização da agricultura. Hoje, os jovens, e especialmente eles, saem do campo em “recusa” às agruras do trabalho com a terra, por

motivos relacionados a valores cada vez mais midiaticizados e diversificados, que incorporam costumes e possibilidades urbanos e as impressões pejorativas também urbanas de um trabalho rural penoso e degradante (WANDERLEY, 2004).

Paralelamente, identifica-se a predominância feminina de migração para as cidades, uma vez que o trabalho das mulheres no campo é frequentemente desvalorizado perante o dos homens, o que incide no reduzido poder das primeiras em influenciar as decisões referentes à gestão da propriedade rural. Assim, conforme aponta Weisheimer (2014; dados de 2005), as mulheres são mais estimuladas a estudar fora, o que diminui, mais adiante, suas chances de permanecer no campo. O revés desse quadro, sem que seja possível generalizá-lo, é a masculinização e o envelhecimento do campo (ABRAMOVAY; CAMARANO, 1999). Ironicamente, este passa a ser menos atrativo aos jovens homens, que, em consequência, muitas vezes migram às cidades em busca de outras possibilidades.

O acesso a alguns elementos tecnológicos recentes, de outro modo, marca definitivamente os espaços rurais, que comportam, em geral, maior circulação de valores hegemônicos. Os telefones celulares, a eletrificação rural, a televisão e a internet estão cada vez mais presentes, seja nas áreas reconhecidas como tipicamente rurais¹³, seja nas sedes municipais que dão sustentação e são sustentadas por esse rural. Tais elementos, em conjunto com a maior facilidade de locomoção (maior acesso a veículos, pavimentação de estradas), estão contribuindo para a transposição das barreiras espaço-temporais, para a radicalização da divisão capitalista do trabalho e para a incorporação crescente do campo aos processos de globalização (BECK, 1999).

Destaca-se, nesse contexto geral, a crescente incidência de alcoolismo e de consumo de drogas nas *idades rurais*. Estudos ingleses, por exemplo, revelaram que o consumo de álcool e de outras drogas entre crianças e jovens de cidades pequenas (zonas não metropolitanas) é maior do que aquele observado nas zonas metropolitanas (THE SCHOOLS AND STUDENTS HEALTH EDUCATION UNIT – SHEU, 2011). A interpretação subjacente à pesquisa é a de que há pouco entretenimento para os jovens nas cidades menores e que “[...] o ócio é o pai dos vícios.” (SHEU, 2011, p. 1). Muito embora a interpretação desta questão represente mais o senso comum do que uma reflexão sociológica, ela compõe, sem que se possa generalizar, o cenário rural no Brasil e os discursos sobre

¹³ Adota-se o termo tipicamente rural para aludir a Wanderley (2009b) quando ela diz: “Na perspectiva aqui adotada, o espaço rural pode ser definido pela predominância dos espaços não construídos (predominância da natureza) e pela condição de pequeno aglomerado, com baixa densidade populacional, no qual prevalecem as relações de proximidade.” (2009b, p. 72). Com isso, não estamos advogando em favor da categorização rígida entre o que seja rural e o que seja urbano, mas reconhecendo a necessidade de se recorrer a categorias heurísticas que permitam problematizar contextos cujas características apontadas por Wanderley são tangíveis.

desenvolvimento rural, nos âmbitos acadêmico, político e local. Nesse sentido, Moretti-Pires e colaboradores (2011) expõem que “*Neste panorama, destaca-se a magnitude da abrangência societária do uso de álcool como instrumento de socialização [...]*” (MORETTI-PIRES *et al.*, 2011, p. 927).

Outra tendência importante está relacionada ao fato de que uma parte significativa das *idades rurais* cessou seu crescimento; muitas, inclusive, estão em declínio populacional. No Estado do Rio Grande do Sul, por exemplo, uma parcela expressiva das cidades com menos de 50.000 habitantes está diminuindo em termos populacionais. Essa tendência é mais radical nos municípios com menos de 20.000 habitantes, e ainda mais acentuada nos municípios com menos de 5.000 habitantes. De modo inverso, as cidades maiores, principalmente aquelas com mais de 100.000 habitantes, aumentaram significativamente sua população entre os anos 2000 e 2010, sendo que este aumento foi mais expressivo nos municípios acima de 300.000 habitantes (IBGE 2000, 2010).

Esse quadro não pode ser generalizado, uma vez que as regiões comportam distintas dinâmicas, sustentadas por processos históricos particulares. Corrêa (1999), contudo, aponta que ele estaria relacionado à expansão de fronteiras de colonização no Brasil, especialmente a partir da década de 1940, quando foram criados inúmeros novos núcleos de povoamento¹⁴ que, com o passar das décadas, se constituíram enquanto sedes municipais. Nesse processo, Corrêa aponta que grande parte dos núcleos de povoamento, já existentes ou criados, perdeu sua centralidade, sua capacidade de oferecer serviços. Isto porque, em paralelo, teriam ocorrido: a mudança na circulação do processo produtivo; o aumento da acessibilidade a centros maiores e; a diminuição da demanda aos bens e serviços (ocasionada pela concentração fundiária e pelo êxodo rural). Esses fatores teriam influenciado a transformação dos núcleos “urbanos” em espécies de reservatórios de força de trabalho para as atividades modernas. Também em paralelo, vários dos núcleos que ganharam expressão econômico-industrial não teriam chegado a constituir um comércio varejista, haja vista a relativa facilidade de acessar as cidades de médio porte das proximidades, dadas as melhorias das condições de transporte.

Em contraponto, observa-se que, na atualidade, “[...] *novos valores sustentam a procura da proximidade com a natureza e com a vida no campo. A sociedade [...] passa a ser questionada pela degradação das condições de vida dos grandes centros*” (CARNEIRO, 1998, p. 57). O rural passa, então, por um processo de revalorização, não como espaço de produção de

¹⁴ Souza (2009) elucida essa questão com um interessante estudo de caso, relacionado à constituição de uma pequena cidade no norte do Paraná. De outro modo, o recente filme “Xingu”, 2012, de Cao Hamburger, também retrata a questão, a partir da reconstituição da trajetória dos irmãos Villas-Bôas no Estado do Mato Grosso.

bens agrícolas, mas de bens simbólicos – amenidades da natureza, da vida tranquila e das relações mais solidárias – que são consumidos nos grandes centros (CARNEIRO, 2012a). Essa revalorização, associada ao aumento da produtividade do trabalho, agora no âmbito das indústrias e dos serviços urbanos (robotização, automatismo, tecnologias de informação, *etc.*), sustenta, inclusive, a problematização de como se estimular o deslocamento reverso, das cidades ao campo. Mas para um campo diferente, cujos habitantes, hoje, lidam, além dos elementos já apontados, com os benefícios das políticas de eletrificação rural e de inclusão digital, em números significativos, e manejam recursos financeiros oriundos de programas sociais, a exemplo do Bolsa Família¹⁵.

Esse conjunto de tendências, embora de cunho mais geral, nos conduz a pensar uma série de questões relacionadas ao desenvolvimento. Emerge daí que desenvolvimento rural, mas não apenas rural, pode significar estimular novos empregos no campo, a criação de espaços de sociabilidade para os jovens, aumentar a centralidade das *cidades rurais*, enfim, algo que Wanderley (2009a) traduziria como sendo “*O mundo rural como espaço de vida*”. Para Wanderley,

A vocação de centralidade das sedes municipais será mais efetiva quando elas contiverem a maior densidade possível de serviços em seus territórios de influência – rurais e urbanos – e à disposição do conjunto da população municipal. Assim, independentemente da sua dimensão, um pequeno município pode vir a ser ‘um espaço de democracia e um lugar para a gestão dos serviços de proximidade’ (BAGES; NEVERS, 1997). [...] Se para os moradores da cidade, tal serviço de proximidade [de produção de alimento nas área tipicamente rurais] é o meio que lhes assegura uma qualidade saudável dos alimentos que consome, para os do campo, a existência desta economia de proximidade é, frequentemente, o esteio para sua permanência no campo e sua afirmação identitária. Para ambos, sem dúvida, é um reforço das relações interpessoais, visto por muitos como o aprofundamento da face mais humana da vida local. (WANDERLEY, 2009b, p. 73)

Wanderley (2009a) fala do campo como um lugar de vida, para além de um lugar de investimentos, de reservas de valor ou de trabalho. Isto porque hoje, no Brasil, os espaços socialmente vazios no campo seguiriam aumentando de modo similar a como ocorreu nos países de capitalismo avançado. Ao mesmo tempo em que as populações rurais em condições de precariedade migram para as grandes cidades e lá têm dificuldades de se inserir (pelo nível de qualificação não condizente às expectativas urbanas), o mundo rural, paradoxalmente, é portador potencial de soluções relacionadas à qualidade de vida degradada dos grandes centros. Nesse sentido, o desenvolvimento rural pode ser entendido como a construção de

¹⁵ Programa do Governo Federal caracterizado como política pública de transferência direta de renda a famílias reconhecidas como estando na linha de pobreza. O Bolsa Família foi resultado do desdobramento e ajustes de uma política de combate à fome (Fome Zero) implantada em 2003.

processos sociais que dinamizam o rural, em contraposição à concentração espacial da renda nas cidades e aos vazios sociais no campo (WANDERLEY, 2004).

Esse ponto de vista, além do cenário geral colocado, abre espaço para inserir uma questão raramente abordada no âmbito dos debates e pesquisas relacionadas ao desenvolvimento rural no Brasil: a da *arte e cultura* enquanto elementos de desenvolvimento; elementos, em última instância, dinamizadores. Os contornos dessa perspectiva são abordados a seguir.

1.3.2 Arte e cultura e desenvolvimento rural

As pesquisas e ações em desenvolvimento rural no Brasil, independente do foco que tenham (globalização, regionalização, territorialização, localização, *etc.*), em geral, não privilegiam a dimensão artístico-cultural, não obstante considerem aspectos econômicos, sociais e/ou ambientais. Recentemente, entretanto, o debate ligando *arte e cultura* e desenvolvimento tem ganhado força em vários países, confluindo para o redesenho de políticas de desenvolvimento, incluindo as rurais. Um marco dessa ligação foi a divulgação do relatório *Cultura de Desenvolvimento Local* pela Organização para a Cooperação Econômica e Desenvolvimento (OECD, 2005), recomendando o incremento do capital cultural de comunidades por meio de educação e ações voltadas à *arte e cultura*. A premissa básica que sustenta essa recomendação é a de que este tipo de investimento repercute positivamente no desenvolvimento local e regional.

O discurso explicitado nesse relatório busca evidenciar o potencial da *arte e cultura* para a criação de novos postos de trabalho, assim como o papel da herança cultural na configuração de economias criativas e, conseqüentemente, na geração de benefícios econômicos, a partir da combinação de valores estéticos e suas funções utilitárias. O desenvolvimento seria, então, uma consequência desses benefícios, por sua vez, trazidos pela mercantilização de modalidades como artes plásticas, literatura, artesanato, cinema, arquitetura, *performances*, produção audiovisual, música, moda, *etc.* Especificamente em relação ao rural, a OECD recomenda que a *arte e cultura* possam ser dinamizadores do turismo (festivais, festividades, patrimônio histórico, *etc.*), de modo a gerar referências para a sinergia entre atores na implantação de projetos culturais. Nessa perspectiva, as *cidades rurais* passariam, assim, a comportar ambientes mais favoráveis aos seus residentes, visitantes e turistas (OECD, 2005).

O posicionamento da OECD sobre o papel da *arte e cultura* no desenvolvimento é, de certo modo, semelhante ao de Florida (2002). Este autor parte do princípio de que o desenvolvimento das cidades e regiões pode ser favorecido pela aglomeração de capital humano, em outras palavras, pela concentração de pessoas qualificadas e criativas. Nesse sentido, Florida faz uso dos conceitos de *amenidades* – melhores oportunidades de lazer, por exemplo – e de *atmosfera vibrante* – ambiente que comporta diversidade cultural e oferece amplas opções de acesso aos entretenimentos e produtos decorrentes dessa diversidade. A hipótese central de Florida, segundo Golgher (2008), é a de que quanto maior for o contingente de pessoas trabalhando nas atividades de entretenimento (profissionais do espetáculo e das artes), maior será a capacidade de atração de uma classe criativa. Esta classe seria composta por “[...] *membros superiores do poder público; dirigentes de organizações de interesse público, e de empresas e gerentes; e profissionais das ciências e das artes.*” (GOLGHER, 2008, p. 111), dinamizaria a economia e promoveria o desenvolvimento.

As perspectivas de Florida e da OECD destacam-se por considerarem abrangentemente a dimensão econômica da *arte e cultura*, além de compreendê-las como sendo promotoras da melhoria das condições de vida. Essas perspectivas vêm orientando uma série de estudos e, até, influenciando políticas públicas que incidem no rural. Por outro lado, talvez pela própria ênfase na dimensão econômica, não consideram outros aspectos da *arte e cultura* relacionados ao desenvolvimento. Mesmo fazendo alusão ao rural, elas mantêm um ponto de vista predominantemente urbano (DUXBURY, 2011), conduzindo, sempre que possível, a discussão aos *clusters* culturais, ou variantes. O relatório da OECD, particularmente, abriga uma visão eurocêntrica, o que pode ser percebido, entre outras características, pelas modalidades artístico-culturais enfatizadas.

Ilmonen (2011), em sua abrangente revisão intitulada “*O papel da cultura nas ações de desenvolvimento regional – mudanças e tensões*” (tradução nossa), chama a atenção para uma série de implicações acerca da *arte e cultura* como elementos de desenvolvimento. Destacam-se resumidamente três delas. A primeira refere-se aos conflitos existentes entre vertentes que privilegiam o valor econômico da *arte e cultura* e outras que acentuam seu valor intrínseco, ou seja, o valor destas por elas mesmas. Para a autora, estes conflitos de valor e as fortes críticas manifestadas por artistas remetem, de outro modo, à quantidade de recursos majoritariamente destinada às modalidades mais funcionais/instrumentais, que têm maior apelo político e mensurabilidade em termos de retorno.

A segunda implicação corresponde ao uso político das promessas de investimento em *arte e cultura*. Isto porque tais promessas geralmente não são cumpridas, sob a

justificativa, *a posteriori*, evidentemente, da necessidade de “ações mais concretas”. Assim, o conceito de política cultural não pode ser administrado com ingenuidade quando, de fato, *arte e cultura* podem corresponder a promessas decorativas.

Em terceiro lugar, Ilmonen (2011) adverte que a ênfase nos benefícios econômicos da *arte e cultura* pode produzir alguns resultados perversos. A ênfase apenas nos segmentos que geram empregos, por exemplo, podem trazer riscos à democracia cultural e à autonomia da *arte e cultura*. De outro modo, a prevalência de investimentos em “*performances espetaculares*” de rápida publicidade, destituídas de “*ingredientes de longa duração*” em geral ofusca o senso de pertencimento ao qual a *arte e cultura* potencialmente contribuem¹⁶. Ainda, acentuar determinados aspectos ou características, que proporcionam respostas comerciais, pode comprometer ou encobrir outros elementos importantes cuja valorização não é possível a partir de uma lógica de mercado. Por fim, a autora aponta que “*Produtos que são transformados com propósitos turísticos*”^[17] *podem revelar-se muito estáticos e homogêneos para conformar a heterogeneidade do cotidiano do mundo local, que estará sempre em constante transformação.*” (2009, p. 10, tradução nossa). De qualquer modo, para Ilmonen

Prevalece uma relação híbrida entre [arte e] cultura, economia e desenvolvimento regional [...]. É difícil, se não impossível, medir o quanto estes estão inter-relacionados, mas a entidade dinâmica resultante pode ser entendida na forma de intersecções e processos invisíveis que os manifestam enquanto incremento de capital cultural material e imaterial de uma região, como se fossem forças que se nutrem e se impulsionam entre si. (ILMONEN, 2011, p. 7, tradução nossa)

A autora entende o capital cultural como sendo a união do capital cultural material (estruturas instaladas, recursos financeiros e suporte organizacional) ao capital cultural imaterial (atmosfera criativa, senso de identidade local, e experiências no campo da *arte e cultura*). Não obstante os riscos pontuados, Ilmonen (2011) ressalta os esforços, tanto por parte da academia quanto de atores ligados ao campo artístico-cultural, de se elaborar argumentos eloquentes para estabelecer a ligação entre *arte e cultura* e desenvolvimento, bem como de se gerar a imagem de que é bom investir nisso.

Para além das potencialidades econômicas, estudos indicam que *arte e cultura* podem desempenhar outros papéis importantes ao desenvolvimento rural. Vecchia *et al.* (2005), em

¹⁶ Aqui se introduz a noção de “espetacularização”, segundo a qual manifestações populares ditas tradicionais, artístico-culturais, apoiadas em modos de vida peculiares, são empenhadas destituídas das condições necessárias à reprodução social dos modos. Em assim sendo, vê-se a mera espetacularização.

¹⁷ O desenvolvimento do turismo abre certamente novas possibilidades econômicas e de sociabilidade, entre outras (PEREIRA *et al.*, 2011). No entanto, os esforços destinados à arte e cultura com pretensões turísticas podem resultar em riscos, como a subordinação do trabalho das pequenas cidades às metrópoles, restringindo-as. Também, há o risco da redução das políticas de desenvolvimento artístico-cultural às lógicas mercadológicas.

exemplo, evidencia a inter-relação entre estes elementos e a promoção de novas formas de expressão entre os jovens. Estes autores consideram também, a partir de experiências com oficinas de fotografia, que explorar a *arte e cultura* pode funcionar como mecanismo de aproximação entre campo cidade. Diferentemente, Sales (2001a,b) destaca a inter-relação com a criação de novos espaços de sociabilidade. Em relação a jovens integrantes do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), Sales (2001a, p. 12) coloca que “*Através da arte, da educação, da comunicação, eles se apropriam de conhecimentos necessários a produzir práticas culturais e formas de sociabilidade no espaço rural.*”. A autora relata que o MST vem dispensando atenção especial para a *arte e cultura* direcionada aos jovens, entre outras formas de participação, como forma de resgatar valores e manter uma estreita relação com a militância política.

Com isso, percebe-se que há caminhos distintos para se relacionar *arte e cultura* e desenvolvimento. Desta feita, tendo o desenvolvimento como pano de fundo, fica possível estabelecer uma sistemática de valorização de elementos artístico-culturais no mundo rural em duas vertentes. Na primeira vertente valorizam-se as manifestações tradicionais, ou manifestações em curso, do local, de modo a contribuir (potencialmente) para o incremento do capital cultural e para a promoção de novas relações campo-*cidade rural*-metrópole – o rural é visitado, literalmente –, além de atrair recursos financeiros por meio do turismo (SPINELLI, 2010). Nesse plano, não ocorre apenas a penetração do mundo urbano-industrial no mundo rural, mas também o consumo de bens simbólicos do rural por parte do primeiro (CARNEIRO, 1998). Complementarmente, Cordeiro e colaboradores (2009) refletem que

as próprias individualidades deste meio [o rural] acreditam em sua inferioridade ao urbanismo, e por isso também acreditam em sua incapacidade de manifestação artística. Esse fato simplesmente reduz a valorização desta parte da sociedade e aumenta os índices de êxodo rural, aumentando a população urbana e o desnivelamento social. (CORDEIRO *et al.*, 2009, p. 2)

Vislumbra-se, então, que a valorização de elementos artístico-culturais locais pode estabelecer forte vínculo com a construção de identidades e com o reforço do sentido de pertencimento ao local. Tal perspectiva comporia o leque de saídas alternativas ao modelo produtivista, tal qual indica Carneiro (1998, p. 63): “*Essa recontextualização do passado, ou se quisermos, da ‘tradição’ [...] aponta para respostas concretas e viáveis (não apenas no âmbito da economia mas também da sociedade) para a crise da modernização agrícola.*”.

Na segunda vertente, diferentemente, valoriza-se a socialização de novos elementos artístico-culturais no âmbito rural, algo que potencialmente incidiria na emergência de novas formas de expressão e de espaços de sociabilidade alternativos e contribuir para a dinâmica

econômica local (por exemplo, ampliação do mercado de trabalho) e para a intensificação das relações campo-*cidade rural*-metrópole. Nesse sentido Carneiro (1998) aponta que

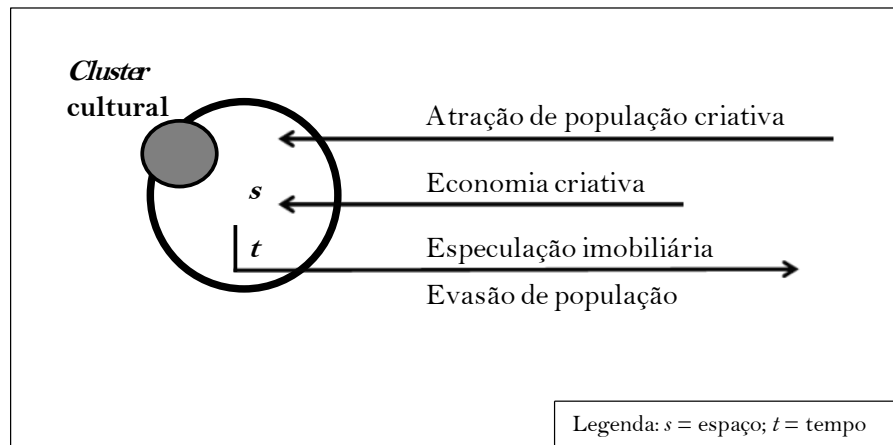
[...] a ruralidade como um processo dinâmico de constante reestruturação dos elementos da cultura local com base na incorporação de novos valores, hábitos e técnicas. Tal processo implica um movimento em dupla direção no qual identificamos, de um lado, a reapropriação de elementos da cultura local a partir de uma releitura possibilitada pela emergência de novos códigos e, no sentido inverso, a apropriação pela cultura urbana de bens culturais e naturais do mundo rural, produzindo uma situação que não se traduz necessariamente pela destruição da cultura local mas que, ao contrário, pode vir a contribuir para alimentar a sociabilidade e reforçar os vínculos com a localidade (CARNEIRO, 1998, p. 61).

Por fim, em outra sistemática, Waitt (2006), considerando as *ciudades rurais*, evidencia dois olhares sobre a relação entre *arte e cultura* e desenvolvimento, o de *place marketing*, voltado ao desenvolvimento econômico, e o de *place making*, voltado ao desenvolvimento artístico-cultural comunitário. O autor estabelece essa divisão considerando que as iniciativas de “desenvolvimento cultural” em pequenas cidades e a própria noção de criatividade, não raro, seriam cooptadas pela lógica neoliberal. No caso estudado por Waitt (2006), em Wollongong, Austrália, foram planejados investimentos visando à atração de uma classe criativa – aquela de Florida – e à promoção de ações artístico-culturais continuadas que configurariam uma atmosfera cultural na cidade. Com o passar do tempo, no entanto, ocorreu um processo de gentrificação¹⁸ (Figura 2), ao passo que o autor identificou que o discurso e as ações de desenvolvimento cultural tenderam a ser desvalorizados em favor de discursos econômicos e tecnológicos.

Destaca-se, ainda, a influência sobre aspectos mais específicos, difusos e/ou subjetivos, mas não menos importantes, como a capacidade cognitiva das crianças (BASH, 2015, p. 9); a minimização das divisões de classe e o reforço da etnicidade (STERN; SEIFERT, 2002); a coesão social e a capacidade cultural (WALI *et al.*, 2002), entre outros. Sendo as relações entre *arte e cultura* e desenvolvimento potencialmente múltiplas, é possível perceber, ao mesmo tempo, que os estudos e políticas que buscam estabelecer essas ligações estão frequentemente impregnados de um sentido civilizador e das ideias de “promover”, “fazer aceitar”, a despeito da figura dos atores sociais locais (LARRAÍN, 2008; DUXBURY, 2011).

¹⁸ Essa palavra deriva do termo original em inglês *gentrification*; ela faz referência aos processos de valorização imobiliária e de especulação que ocorrem quando há investimentos visando ao desenvolvimento artístico-cultural em determinado local.

Figura 2 – Representação da dinâmica da economia criativa em Wollongong, Austrália



Fonte: Elaborada a partir de Waitt (2006).

1.3.3 Política cultural e desenvolvimento rural: alguns contornos do quadro brasileiro

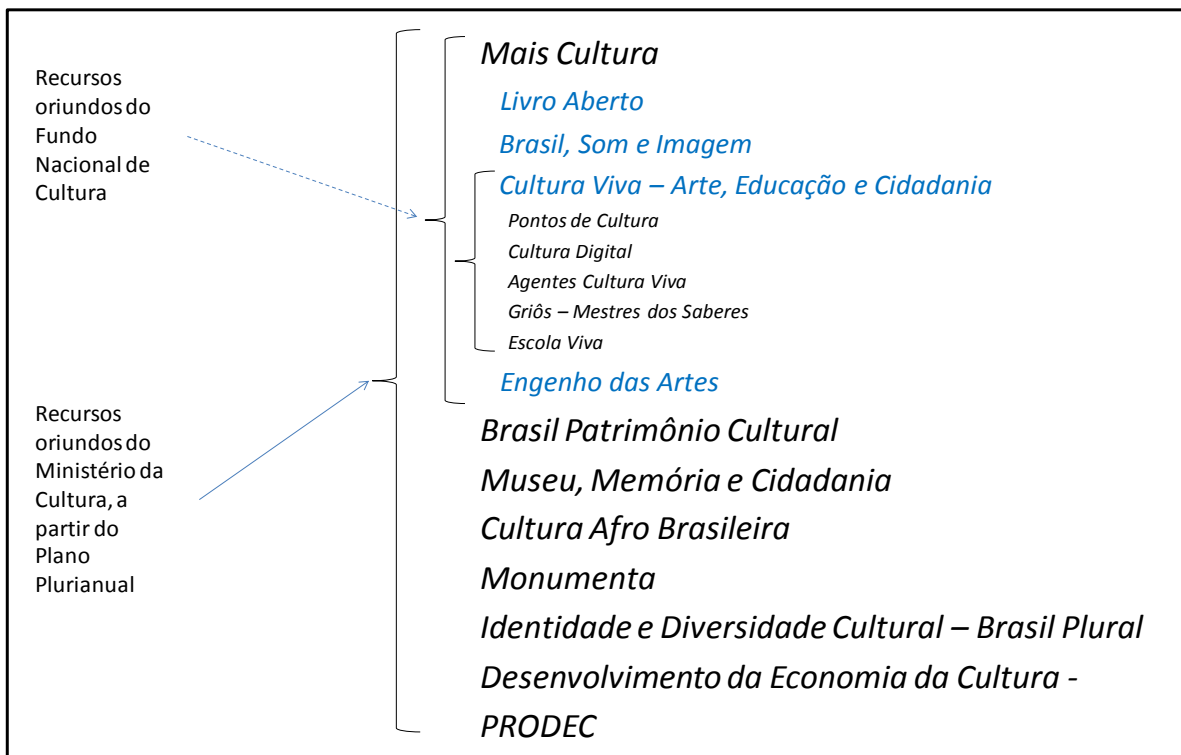
Diversas são as iniciativas no Brasil que têm o objetivo de valorizar a *arte e cultura* no mundo rural com vistas ao “desenvolvimento”, ainda que essas não estejam organizadas segundo um direcionamento comum (CONJUNTO INTEGRADO DE AÇÃO INTERGERACIONAL – CIAI, 2011; CENTRO DE ASSESSORIA E APOIO AOS TRABALHADORES E INSTITUIÇÕES NÃO-GOVERNAMENTAIS ALTERNATIVAS – CAATINGA, 2011; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL DE VIÇOSA – ISAVIÇOSA, 2011; NÚCLEO DE ESTUDOS AGRÁRIOS E DESENVOLVIMENTO RURAL – NEAD, 2011). Se, por um lado, tais projetos são múltiplos e se apresentam como sendo de alta relevância social para o desenvolvimento rural, por outro, este universo parece ser pouco representativo quando se considera, por exemplo, a existência de mais de 4.500 municípios brasileiros com menos de 20.000 habitantes. Essa aparente discrepância está brevemente elucidada no relatório “Perfil dos Municípios Brasileiros – Cultura 2006” (IBGE, 2007).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2007), menos de 3% dos municípios com menos de 20.000 habitantes possuem uma secretaria municipal exclusiva para a cultura; dos funcionários dessas prefeituras, apenas aproximadamente 1,5% estão ocupados na área de cultura, sendo que quase a metade destes possui apenas nível médio de formação. Chama a atenção que, no ano de 2005, os municípios entre 10.000 e 20.000 habitantes gastaram em média apenas R\$ 11.226 a partir da rubrica cultura, o que correspondia a 1% da receita, sendo que parte significativa desses recursos foi empregada na

compra e manutenção de equipamentos. Menos de 15% desses municípios possuem conselho municipal de cultura – o relatório não indica, entretanto, a proporção de conselhos atuantes.

Embora esse quadro aparentemente desalentador, é importante evidenciar, em paralelo, o momento histórico em que esta se encontra a política cultural no país. Na Figura 3, por exemplo, estão destacados os principais programas do Ministério da Cultura (MinC), implantados em sua maioria a partir de 2003, segundo fontes do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA (2011a). Nesse conjunto, ressalta-se o programa guarda-chuvas “Mais Cultura”, de cunho popularizante e voltado, segundo as premissas do próprio programa, a garantir o acesso aos bens culturais por parte das comunidades historicamente excluídas. Através desse programa, “[...] pretende[-se] enfrentar problemas relativos às carências de instrumentos e de estímulos para a produção e a circulação de expressões locais. Por isso, pauta sua atuação na ampliação do acesso das comunidades às novas tecnologias e aos meios de produção e educação[...]” (IPEA, 2011a, p. 174). Complementarmente, o montante de recursos destinados a esse programa chama a atenção, pois é crescente e majoritário diante dos recursos destinados aos demais programas culturais federais (ver Tabela 1).

Figura 3 – Hierarquia dos programas do MinC e suas correspondentes fontes orçamentárias



Fonte: Elaborada a partir dos dados do IPEA (2011a).

Tabela 1 – Execução orçamentária do Ministério da Cultura (MinC) e do Fundo Nacional de Cultura (FNC) (valores liquidados expressos em R\$ milhões)⁽¹⁾

Programa	2007			2008			2009		
	PPA ⁽⁶⁾	FNC	Total	PPA ⁽⁶⁾	FNC	Total	PPA ⁽⁶⁾	FNC	Total
Mais Cultura	167,9	87,7	255,6	99,6	199,3	298,9	104,3	290,1	394,4
Livro Aberto	18,2	2,5	20,7	0,0	56,0	56,0	19,5	49,1	68,6
Brasil, Som e Imagem	8,1	15,7	23,8	5,3	27,7	33,0	11,9	28,4	40,3
Cultura Viva ⁽²⁾	82,0	52,3	134,3	0,0	114,3	114,3	0,0	99,3	99,3
Engenho das Artes	59,5	17,2	76,7	64,8	1,4	66,2	72,8	113,3	186,1
Brasil Patrimônio Cultural	---	---	---	---	---	---	58,5	0,0	58,5
Museu, Memória e Cidadan.	---	---	---	---	---	---	38,6	0,0	38,6
Cultura Afro Brasileira	---	---	---	---	---	---	16,3	0,0	16,3
Monumenta	---	---	---	---	---	---	35,6	0,0	35,6
Brasil Plural	---	---	---	---	---	---	8,5	0,0	8,5
PRODEC	---	---	---	---	---	---	7,1	0,0	7,1
Outros ⁽³⁾	---	---	---	---	---	---	513,8	0,0	513,8
Subtotal 1	---	---	---	---	---	---	782,7	290,1	1.072,8
Demais recursos do FNC ⁽⁴⁾	---	---	---	---	---	---	---	142,9	142,9
Subtotal 2	---	---	---	---	---	---	782,7	433,0	1.215,7
Gastos de gestão do MinC ⁽⁵⁾	---	---	---	---	---	---	439,4	0,0	439,4
Total	---	---	---	---	---	---	1.222,1	433,0	1.655,1

Fonte: Elaborada pelo autor a partir de IPEA (2011a, b).

¹ Dados gerados pelo Sistema Integrado de Administração Financeira do Governo Federal/Secretaria do Tesouro Nacional e organizados pelo IPEA (2011a,b).

² Agrupa os programas “Pontos de Cultura”, “Cultura Digital”, “Agentes Cultura Viva”, “Griôs” e “Escola Viva”.

³ Recursos destinados às partes dos programas *Livro Aberto* (64,3), *Brasil Som e Imagem* (194,0), *Cultura Viva* (119,5) e *Engenho das Artes* (136,0) que não compõem o programa guarda-chuvas *Mais Cultura*.

⁴ Valor previsto; não há informação quanto à execução financeira.

⁵ Não incluem os gastos de gestão de recursos e programas repassados para Estados e municípios.

⁶ Plano Plurianual do MinC.

Dentro do programa Mais Cultura, o subprograma “Pontos de Cultura” é inovador, especialmente no que tange aos contextos rurais, pois “[...] são unidades de recepção e difusão de bens culturais em comunidades que [...] se encontram à margem dos circuitos culturais e artísticos convencionais. (IPEA, 2011a, p.174). Nesse sentido, e *grosso modo*, os Pontos de Cultura correspondem a projetos artístico-culturais propostos por organizações locais diversas (em geral ONGs e prefeituras), a partir de editais públicos federais e estaduais. Em geral esses projetos têm duração de três anos e valor orçamentário total de R\$180.000,00 (BRASIL. Ministério da Cultura – MINC, 2011).

A seleção dos pontos [de cultura] a participarem do programa se dá por meio de editais. Em 2009, apoiaram-se 2.517 pontos, localizados em todo o território nacional, e capacitaram-se 7.407 agentes culturais. As ações realizadas nesse programa redundaram em gasto de R\$ 119,6 milhões (85,6% dos R\$ 139,6 milhões autorizados para esse programa). Os recursos são 72% maiores em 2009 em relação a 2005. (IPEA, 2011a, p. 174)

Há que se levar em consideração que esse conjunto de programas emerge em um cenário onde os contextos rurais, incluindo suas sedes municipais, foram historicamente desprivilegiados no que tange às políticas públicas culturais. Essa nova orientação política, se não ganha expressividade pelo montante de recursos, deve ser reconhecida pelos pressupostos inovadores e pela capilaridade que atingiu no país. Particularmente em relação aos Pontos de Cultura, frisa-se que havia, em 2012, mais de 3800 projetos em execução (BRASIL. MINC, 2012), muitos dos quais localizados em cidades com menos de 20.000 habitantes, imprimindo, assim, novas possibilidades ao cenário “desalentador” que se esboçou. Ademais, deve-se ter em conta outros aspectos políticos importantes (IPEA, 2014), mais recentes, dentre estes a instituição do Vale Cultura, por meio do qual se transfere renda mensal a trabalhadores considerados de baixa renda, para uso específico “em cultura”.

O novo formato da política cultural federal parece estar influenciando as políticas nos âmbitos estaduais e municipais. De um modo geral, verifica-se, no âmbito dos municípios de pequeno porte, a criação de secretarias de cultura, a instituição de sistemas e de fundos municipais de patrimônio cultural, a formação de conselhos relacionados à gestão artístico-cultural e a implantação de Pontos de Cultura, de salas digitais e de bibliotecas municipais, todas ações realizadas sob forte influência da política cultural federal¹⁹. Verifica-se também que, em decorrência da descentralização política que ocorre no país, está ocorrendo certa replicação da estrutura política federal nos âmbitos estaduais, de modo que a via de intermediação entre as diversas organizações artístico-culturais e as políticas culturais, que

¹⁹ Nesse sentido, destacam-se também o *Programa Livro Aberto* e as ações específicas para a modernização de bibliotecas públicas em cidades com até 20.000 habitantes, assim como o *Programa Cultura Afro Brasileira*, voltado às comunidades tradicionais de matriz africana.

era em grande medida o MinC, se deslocou para as secretarias estaduais de cultura, salvo exceções.

Emerge desse novo cenário político-cultural a mensagem de que é necessário socializar elementos artístico-culturais (ou valorizá-los) com grupos excluídos dos circuitos culturais mais amplos ou, ainda, em situação de vulnerabilidade (ver IPEA, 2014). Tal cenário de incentivos estaria dividido entre “[...] *a recuperação e a preservação de patrimônio; a valorização da diversidade cultural; e o fortalecimento da economia da cultura.*” (IPEA, 2011a, p. 169). Assim, todo este contexto em transformação convida a sociedade e a academia a refletir, debater e pesquisar sobre a relação entre *arte e cultura* e desenvolvimento rural.

1.3.4 O relativismo da ideia de desenvolvimento

Pelo exposto até aqui, é possível perceber que, de um modo, o país experimenta uma configuração política relativamente favorável ao campo artístico-cultural (IPEA, 2011, 2014), ao menos no que se refere à ampliação do acesso às políticas culturais, ao reconhecimento da pluralidade e à maior oferta de recursos financeiros. De outro modo, um conjunto de pesquisas e publicações vem apontando uma série de possibilidades de relacionar *arte e cultura* a questões de desenvolvimento rural²⁰, conforme apresentado no item 1.3.2. De modo elucidativo, essas possibilidades estão sintetizadas na Figura 4, a seguir.

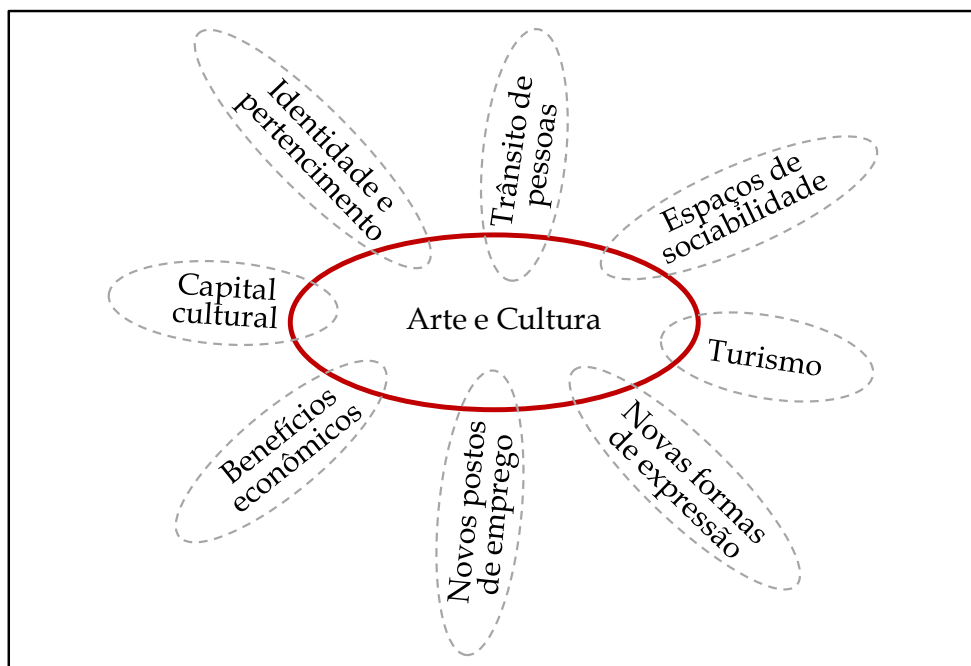
Considerando o cenário político atual e as inter-relações sintetizadas na Figura 4, pode-se projetar uma imagem em que *arte e cultura* resolveriam parte dos problemas contemporâneos relacionados aos universos rurais. No entanto, tal resolução estaria amparada na existência de uma relação de causa e efeito do tipo “investe-se em arte e cultura e promove-se o desenvolvimento”, a despeito da ação dos atores sociais na construção dessa relação. Mais ainda, colocando à margem a relatividade intrínseca às ideias de desenvolvimento. Inferir que algo, alguém, ou algum lugar está em vias de desenvolvimento, ou que já seja desenvolvido, sempre reflete uma visão de mundo particular.

Este impasse, presumivelmente, reverberou no campo teórico, de modo a gerar múltiplos entendimentos, perspectivas analíticas e práticas relacionadas ao desenvolvimento. Nesse sentido, do ponto de vista da modernização, desenvolvimento seria dotado de teleologia e, não raro, tem como pré-requisito cumprir determinadas etapas já experimentadas por outrem (ver, por exemplo, ROSTOW, 1974). De um ponto de vista

²⁰ Nesse âmbito, são referências trabalhos como os de Carneiro (1998); Sales (2001a,b); Wali *et al.* (2002); Florida (2002).Vecchia *et al.* (2005); OECD (2005); Waitt (2006); Ilmonen (2009); Spinelli (2010); Pereira (2011), Duxbury (2011); Waitt e Gibson (no prelo).

marxista, desenvolver seria lidar com as lutas de classes. De outro modo, desenvolver pode corresponder a amenizar as assimetrias sul-norte com distribuições mais igualitárias de poder (CARDOSO; FALETO, 1970), ou pode ser entendido como o aumento da margem de manobra de atores locais diversos (LONG, 2007). Nessa miríade, destacam-se também o desenvolvimento como: ampliação de acessos ou liberdades, tanto do ponto de vista instrumental como de seus valores intrínsecos (SEN, 2000); aumento dos recursos materiais e sociais que sustentam diferentes modos de vida (ELLIS, 2000); promoção de processos de aprendizagem (HANDLEY *et al.*, 2006); e, inclusive, o rompimento da própria ideia de desenvolvimento, geralmente ocidental, que age como força colonizadora (ESCOBAR, 1995; RIBEIRO, 2008) e que, não raro, é responsável por processos de despolitização, despossessão ou descivilização²¹ (FAIRHEAD, 2000).

Figura 4 – Inter-relações entre o campo da *arte e cultura* e aspectos associados ao desenvolvimento rural



Fonte: Elaborada pelo autor.

Pensar em *arte e cultura* como elementos de desenvolvimento, quaisquer que sejam os recortes espaço-temporais, requer, concomitantemente, considerar o significado do desenvolvimento subjacente à ideia de valorizá-las do ponto de vista instrumental ou

²¹ Traduções dos termos em inglês *depolitization*, *dispossession* e *decivilization*, respectivamente.

intrínseco, não anulando o risco do desenvolvimento ser uma missão falha. Algumas perguntas, então, emergem daí: será que *arte e cultura* são mesmo elementos de desenvolvimento? Se sim, para quem? E, como? De que maneira são manejadas em contextos locais? Existem mecanismos dessas operações que podem ser generalizáveis? Tanto no que se refere aos estudos sobre desenvolvimento rural quanto às pretensões políticas de promovê-lo, parece desinteressante assumir que a relação entre *arte e cultura* e desenvolvimento nasce pronta, ou seja, que ela é determinada *a priori*. Se há uma relação, ela parece ser, no plano local, produto de uma construção social complexa que envolve indivíduos, grupos, atores sociais diversos, distintas organizações e instituições, políticas... Além do que, é também resultado de relações espacial e temporalmente situadas que se constituem a partir do conflito de interesses e visões de mundo distintas.

De outro modo, e tendo em vista as políticas e intervenções, relativizar o conceito de desenvolvimento significa sempre considerar a possibilidade de imposição de padrões hegemônicos e/ou de cooptação de lógicas que sustentam modos de vida particulares. Em outros termos, as ações artístico-culturais podem influenciar processos de mudança social e, ao mesmo tempo, gerar novas contradições e ambiguidades. Isso, entretanto, não significa ignorar as contribuições que estímulos dessa natureza podem representar. Igualmente, não significa disfarçar as políticas e ações artístico-culturais já em curso nos espaços rurais, tampouco ofuscar que estas já movimentam uma multiplicidade de discursos e disputas. Tal movimentação, no entanto, parece ser sustentada por pressupostos ideológicos diversos, configurando um quadro heterogêneo, fluido e multitemporal. Nesse cenário, as sedes municipais (as *ciudades rurais*) correspondem a não menos que os principais *loci* de ação de políticas públicas e de oferecimento de serviços artístico-culturais aos espaços reconhecidos como rurais. Do ponto de vista analítico ou intervencionista, então, passa a ser importante posicionar essas sedes dentro do invólucro flexível e cambiante que é o cenário rural, em um contexto em que as imagens do rural assumem sempre novos significados (CARNEIRO, 2012b).

1.4 Nos rastros da pesquisa: o desenvolvimento artístico-cultural

O delineamento do objeto de pesquisa teve início a partir dos entrelaçamentos entre *arte e cultura* e desenvolvimento apreendidos a partir da literatura. Também, considerando o desdobramento de políticas públicas – aquelas mais diretamente relacionadas ao campo artístico-cultural – no contexto das novas configurações do mundo rural, assim como foi

tratado nos subitens 1.3.1 a 1.3.3. Essas informações e possibilidades foram tomadas como referências para em campo, como um despertar para determinados olhares e, até, como motivação para a construção de estranhamentos. Mas, a imersão acadêmico-documental foi importante, sobretudo, para definir que o caminho de pesquisa poderia ser trilhado a partir da incidência de políticas públicas culturais em espaços rurais. Mais especificamente, a opção para estabelecer o recorte empírico da pesquisa se daria pela delimitação de sedes de pequenos municípios – as *idades rurais* – nas quais se podiam identificar Pontos de Cultura. Estes Pontos, então, foram tomados como indicadores não apenas da abrangência do programa Cultura Viva, mas da intersecção entre “rural” e “campo artístico-cultural”.

A princípio, os Pontos de Cultura carregam consigo premissas de reconhecimento e de valorização de iniciativas artístico-culturais locais diversas, incluindo manifestações populares e/ou tradicionais. Havia, em 2012, mais de 3.800 projetos de Ponto de Cultura em atividade (BRASIL. MINC, 2012), financiados diretamente pelo MinC ou por intermédio das secretarias estaduais de cultura. Dada esta amplitude, foi necessário recorrer a um critério espacial de escolha do espaço de pesquisa, sendo que, nesse sentido, buscou-se privilegiar localizações não muito distantes de Porto Alegre ou de Brasília, dadas as condições objetivas para a realização da pesquisa. A partir disso, optou-se pelo mapeamento dos Pontos de Cultura existentes nos Estados do Rio Grande do Sul, Goiás e Minas Gerais. Dessa forma, foram solicitadas às Secretarias Estaduais de Cultura desses três Estados as listagens de Pontos de Cultura lá atuantes, de modo que, a partir dos cruzamentos com os dados censitários do IBGE (2010), foi possível identificar todas as cidades com menos de 20.000 habitantes que abrigavam projetos de Pontos de Cultura em execução nesses Estados. As razões para o estabelecimento dos critérios “ter menos de 20.000 habitantes” e “ter Ponto de Cultura” foram especialmente duas.

A primeira fez referência à opção de direcionar a pesquisa àqueles municípios cujas sedes eram dotadas de “ruralidades”²², nomeadamente, as *idades rurais*. Ainda, partia-se do pressuposto de que, de um modo geral, as principais atividades artístico-culturais nos pequenos municípios acabavam por ocorrer em suas sedes. Já, a segunda premissa, remete à assunção de que o fato dessas cidades abrigarem Pontos de Cultura era indicativo de construções sociais prévias, de cunho artístico-cultural. Isto porque os Pontos, em muitos casos, apenas se constituem enquanto formalizações de atividades anteriores, respaldadas por um capital cultural específico e histórico. Com isso, esperava-se poder observar em campo aquilo que, no início, nomeamos “ruralidades artístico-culturais”, ou seja, representações do

²² Neste caso, a existência dessas representações (CARNEIRO, 2012a) teve que ser tomada *a priori*, assumindo-se mesmo a presença de atributos que permitissem classificá-las como *idades rurais*.

rural intercaladas, entremeadas ou associadas a elementos artístico-culturais. Assim, o processo de busca por locais de pesquisa resultou em três pequenos mapas rudimentares que podem ser acessados nos Apêndice desta tese.

A partir desses mapas, buscou-se identificar porções territoriais contendo três ou mais dessas cidades, privilegiando-se, adicionalmente a contiguidade entre estas. De outro modo, foram eliminadas as porções correspondentes a regiões intensamente turísticas, como aquelas da Chapada dos Veadeiros, de Pirenópolis, de Gramado e Canela. Em síntese, buscava-se por aquelas típicas *ciudades rurais*, onde o senso comum acadêmico indicaria que “lá não há nada para se fazer”; de onde “se vai embora em busca de cidades mais dinâmicas”; ou, onde “os jovens bebem mais do que nunca”; ou, ainda, onde “passam a residir as mulheres do campo”. Ou seja, o processo se transformou em uma espécie de “devir agente de desenvolvimento altruísta”, ao passo que, ambigualmente, amadurecia-se a desconstrução da ideia de que a relação entre *arte e cultura* e desenvolvimento não podia ser determinada de antemão.

Considerando essa triagem e, uma vez mais, o critério de proximidade, foram eleitas quatro possibilidades de *locus* de pesquisa: duas em Goiás, uma no Rio Grande do Sul e uma em Minas Gerais. A partir disso, foram realizados contatos telefônicos e por correio eletrônico com os responsáveis por todos os Pontos de Cultura relacionados. Junto aos Pontos de Minas Gerais e do Rio Grande do Sul, foram identificadas melhores oportunidades de interação. Dessa forma, em outubro de 2012 foi realizado um estudo exploratório em Minas Gerais, nos municípios de Natalândia, Arinos e Chapada Gaúcha. Após um mês de interação nesses municípios, identificamos ali um contexto bastante propício à pesquisa, de modo que, sem que qualquer investigação exploratória tenha ocorrido no Rio Grande do Sul, optou-se pela realização definitiva da pesquisa em Minas Gerais. Havia se percebido ali grande predisposição à interação. Os dados gerados em outubro de 2012 encerraram, então, por subsidiar a construção de diretrizes de pesquisa.

Paralelamente, como que por destino, eu havia submetido à Fundação Nacional de Artes (FUNARTE) o projeto intitulado “Pífano e Gente nas Terras do Grande Sertão Veredas”, junto ao edital “Interações Estéticas – Residências Artísticas em Pontos de Cultura”. O ingrediente “destino” identifica-se pela coincidência absoluta entre o tempo do edital e o tempo de realização da pesquisa de campo. Eu havia me inteirado da existência do edital alguns dias antes da investida no estudo exploratório e, dadas as afinidades que já se anunciavam antes mesmo desse período, fiz uma articulação junto ao Ponto de Cultura Seu Duchim, em Chapada Gaúcha, no sentido de propor uma residência artística ali. Tendo *status*

de prêmio, o projeto fora aprovado em sincronia com a pesquisa: ambos seriam realizados entre fevereiro e julho de 2013. E foram, entretanto, a pesquisa de campo prolongou-se...

Em fevereiro de 2013 eu chegava de motocicleta em Chapada Gaúcha, como professor de pífano²³ do Ponto de Cultura, incumbido da tarefa de ensinar “jovens” (categoria apresentada à FUNARTE) a tocar pífanos. Tarefa que me parecia assaz estranha, mas, ao mesmo tempo, muito instigadora. Mais ainda, eu havia que construí-los (os pífanos) e ensinar a construí-los em oficinas que estariam distribuídas em Arinos e em Chapada Gaúcha; também, eu deveria compor um grupo, “montá-lo” mesmo, construir figurinos, traçar coreografias e realizar apresentações... Tudo em apenas seis meses. Encerrei por convidar dois amigos, Tomás Dornelles e Alexandre Lemos, para co-realizarem essa difícil tarefa. Naquele momento, parecia irrealizável que cinco meses após estaríamos apresentando “Os Pifeiros do Sertão” – grupo composto por dezoito integrantes, entre crianças, adolescentes e adultos de Chapada Gaúcha – em alguns dos palcos da região (Figura 5), simultaneamente à pesquisa de campo.

É verdade que se tratava de uma oportunidade ímpar para a realização da pesquisa. Mas, a despeito disso, o trabalho com os “Os Pifeiros do Sertão” não esteve reduzido a uma espécie de recurso instrumental à pesquisa. De modo algum... E alguém ainda poderia dizer o contrário, que a pesquisa é que foi instrumental a essa realização. Do dito pelo feito, em honestidade para com o leitor, coloco em xeque a imagem do pesquisador neutro que muitos projetam como bom valor. A pesquisa, suas virtudes e limitações, constituíram-se enquanto resultado da predisposição à interação, seja por parte do pesquisador ou das pessoas nela envolvidas. Talvez em menor grau tal predisposição tenha sido evocada por um intuito investigativo. Por outro lado, a entrada em campo a partir da imersão em um Ponto de Cultura foi de fato bastante favorável à pesquisa. Primeiramente, porque as ações de autoria da organização propositora do Ponto, o Instituto Rosa e Sertão, extrapolam o âmbito do projeto, e a própria sede municipal. Também, porque o Instituto faz a gestão de processos importantes no campo artístico cultural, conforme também será explorado na presente tese.

²³ Pífano é tipo de flauta bastante difundido no Brasil, podendo ser confeccionado com diversos materiais, como tabocas, bambus, canos plásticos e tubos metálicos, entre outros. Minha relação com este instrumento data de 2003, quando, já dispondo eu de experiência com instrumentos de sopro, ingressei no grupo de pífanos “Flautins Matuá”, formado em Campinas (SP). À época, o grupo contava com 24 integrantes, dentre os quais 12 tocadores de pífanos e outros 12 percussionistas. Desde então, mantive uma ligação bastante forte com a prática deste instrumento.

Figura 5 – “Os Pifeiros do Sertão”, Chapada Gaúcha, 2013



Fonte: a) foto do autor (ensaio); b) foto de Diana Campos (apresentação no XIII Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros); c) foto de Leo Lara (acervo: Instituto Rosa e Sertão; apresentação em solo no XII Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas – EPGSV); d) foto de Leo Lara (acervo: Instituto Rosa e Sertão; encerramento de apresentação em palco no XII EPGSV).

De alguma forma, isso revela a admiração, e, em certo grau, a afiliação do pesquisador para com grande parte das práticas artístico-culturais observadas na pesquisa de campo. Assim, não seria possível omitir aqui – ao contrário, busca-se evidenciar – a imbricação entre práticas e valores: é certo então que certas “afiliações” demonstram a qualidade do envolvimento com o objeto a ser pesquisado. Revelam, de outra forma, que parte das ações observadas são tomadas, em algum grau, como práticas que devem ser valorizadas. Tendo isso em consideração, passa a ser importante colocar que uma das preocupações que atravessaram a pesquisa, incluindo sua redação, correspondeu a, finalmente, tentar evitar que tais práticas fossem associadas a um desenvolvimento dado *a priori*. Também, a como não cair em ingenuidade demasiada e deixar contradições importantes passarem despercebidas, evitando afetar a apreensão da complexidade dos processos de desenvolvimento ali em curso.

Em termos mais objetivos, depreendiam-se dessas práticas, principalmente: as Folias de Reis; as atividades realizadas com crianças e jovens nos Pontos de Cultura; alguns encontros de cultura popular de tradição²⁴, já reconhecidos em uma região mais ampla; as ações de artesanato organizadas em rede; as atividades de formação de *luthier*²⁵; as danças tidas como tradicionais, as ‘danças de roda’, entre outras. Tais práticas podiam ser apreendidas também em termos de “projetos”, ou “ações”, sendo que, dessa forma, elas estão elucidadas de modo sistemático na Tabela 2.

Conforme previsto, e assim como o projeto da FUNARTE, a pesquisa de campo foi iniciada em fevereiro de 2013 – desta vez seria a “pesquisa oficial”, muito embora as informações obtidas no estudo exploratório tenham sido incorporadas à pesquisa como um todo (em realidade a distinção entre “estudo exploratório” e “pesquisa de campo” é feita apenas no intuito de situar o leitor no que tange a momentos investigativos distintos, mas que na prática, pouco se separaram). Este início era guiado por um objetivo geral que fora formulado ao longo do estudo exploratório, qual seja: “aprofundar a compreensão sobre o papel da arte e cultura no desenvolvimento rural dos municípios de Arinos e Chapada

²⁴ O leitor deve compreender que o termo tradição é usado ao longo do texto em dois sentidos principais. O primeiro denota a valorização de modos do passado, ou tidos como “em declínio” no contexto contemporâneo. Se não, esse sentido expressa o reposicionamento de modos que outrora foram, sob diversas circunstâncias, tomados como “atrasados” ou “menores”, ora por estarem associados a classes populares, ora por fazerem referência a modos camponeses de vida que teriam sido superados no contexto moderno. Nesse âmbito, esse primeiro sentido em muito remete à tradição tratada por Canclini (2011). O segundo sentido, usado entre aspas simples, alude a versões locais e é empregado principalmente a partir do Capítulo 4. Ocorre que os significados locais da palavra tradição são variados e, em diversas vezes, sobrepõem o primeiro sentido aqui colocado, algo que poderá causar algum estranhamento no leitor que não considere a diversidade e a sobreposição de significados.

²⁵ Profissional especializado na construção e no reparo de instrumentos de cordas com caixa de ressonância (violino, violão, *etc.*).

Gaúcha”. Em outras palavras, buscava-se apreender a dinâmica de “desenvolvimento artístico-cultural” que ocorre nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha²⁶, com foco nos aspectos que perpassam o rural e suas sedes municipais. O “desenvolvimento artístico-cultural” era adotado não como algo que se desenvolvia em um sentido teleológico. Esse desenvolvimento, em realidade, foi associado às mencionadas práticas, ou dinâmicas, que se podiam observar nesses municípios, a exemplo daquelas agrupadas na Tabela 2. Por meio da Figura 6, posicionam-se geograficamente esses municípios no Estado de Minas Gerais.

Para além da formulação de um objetivo geral, o estudo exploratório possibilitou, a partir das práticas apreendidas, a elaboração de diretrizes de pesquisa. Estas, então, foram traduzidas em termos de objetivos específicos provisórios, que, por sua vez, encerraram por nortear a pesquisa de campo. Mas, o estudo exploratório, simultaneamente, permitiu a entrada investigativa em condição na qual características gerais do campo artístico-cultural já eram conhecidas. Essas características serão, a seguir, sucintamente apresentadas, no intuito de, por um lado, demonstrar como foram compostas as diretrizes de pesquisa e manejadas em termos de objetivos específicos provisórios, e, por outro, apresentar a estrutura dos demais capítulos desta tese.

²⁶ A despeito de parte do estudo de campo exploratório realizado em 2012, o município de Natalândia não foi incluído na pesquisa, dadas as dificuldades materiais e logísticas percebidas.

Tabela 2 – Práticas/projetos/ações artístico-culturais observadas em Arinos e Chapada Gaúcha em outubro de 2012 e seus interlocutores

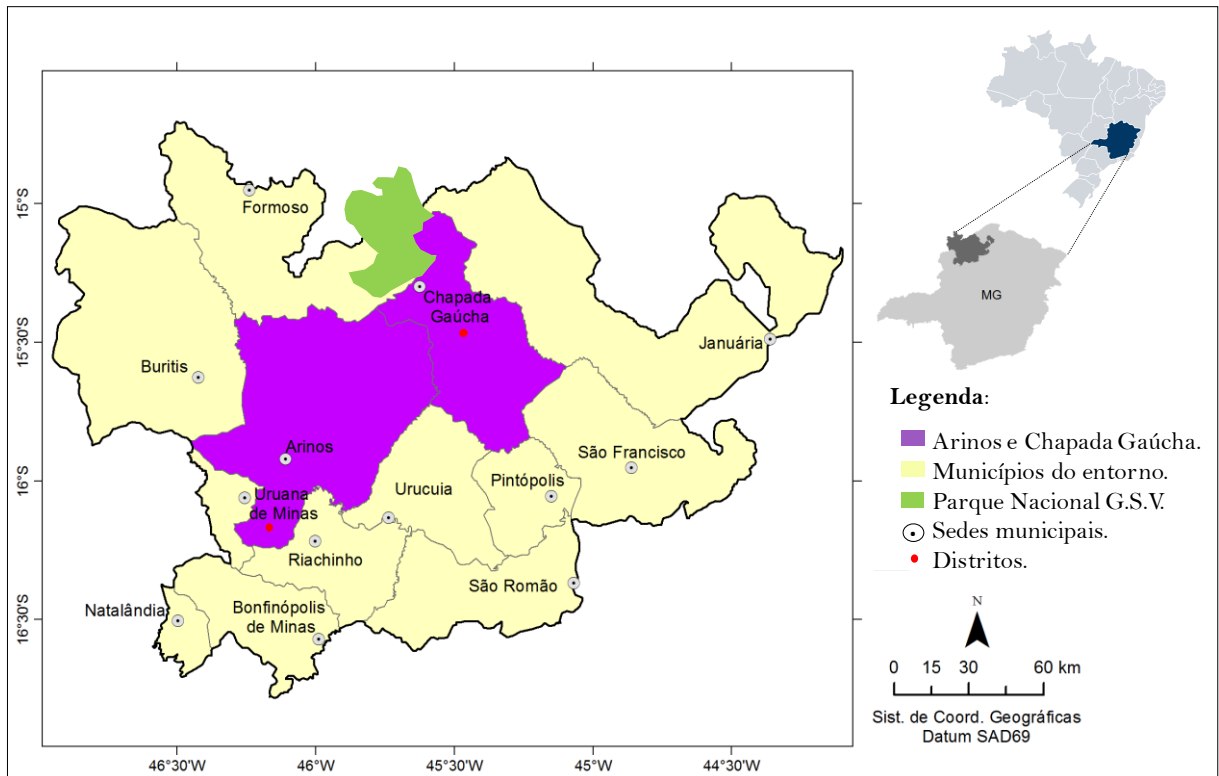
Práticas	Local	Possíveis interlocutores
1) Sistema Municipal de Patrimônio Cultural	Arinos	Representantes da Secretaria Municipal de Cultura, do Conselho Municipal de Patrimônio Cultural, da ADISVRU ¹ , do Ponto de Cultura, beneficiários do Sistema (prestadores de serviços, alunos de música, participantes da fanfarra, <i>etc.</i>), políticos da oposição, representantes de grupos beneficiários da Secretaria de Cultura (grupos de dança, de artesãos, <i>etc.</i>), professores das escolas.
2) Sistema Municipal de Patrimônio Cultural	Chapada Gaúcha	Representantes da Secretaria Municipal de Cultura, do Conselho Municipal de Patrimônio Cultural, do Instituto Rosa e Sertão, do Ponto de Cultura, beneficiários do Sistema (prestadores de serviços, alunos de música, <i>etc.</i>), políticos da oposição, beneficiários da Secretaria de Cultura, professores das escolas.
3) Central Veredas de Artesanato	Arinos	Representantes da Prefeitura, da ADISVRU ¹ , do CRAS ² , do SEBRAE ³ , da Fundação Banco do Brasil, tecelãs, fiandeiras, bordadeiras.
4) Festival Sagarana	Sagarana, Arinos	Representantes do CRESERTÃO ⁴ , da Prefeitura, da ADISVRU ¹ , do Ponto de Cultura, moradores do Distrito de Sagarana, artistas e organizadores participantes do Festival.
5) Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas	Chapada Gaúcha	Representantes da ADISC ⁵ , da Prefeitura (Secretarias de Cultura e de Meio Ambiente e Turismo), do Instituto Rosa e Sertão, da FUNATURA ⁶ , artistas e organizadores participantes do Encontro, organizadores das edições anteriores.
6) Ponto de Cultura Seu Duchim	Chapada Gaúcha	Representantes do Instituto Rosa e Sertão, do Ponto, da Prefeitura (Secretarias de Cultura e de Meio Ambiente e Turismo), da ADISC ⁵ , da FUNATURA ⁶ , da Cooperativa Sertão Veredas, participantes das atividades do Ponto.
7) Ponto de Cultura Sertão Veredas	Arinos	Representantes da ADISVRU ¹ , do Ponto de Cultura, da Prefeitura (Secretaria de Cultura), da AF-Danças ⁷ , de grupos artísticos diversos locais, de moradores do bairro Crispim Santana, de participantes das atividades do Ponto.
8) Oficina de <i>Luthieria</i>	Sagarana, Arinos	Representantes do CRESERTÃO ⁴ , ADISVRU ¹ , do Ponto de Cultura, da Fundação Banco do Brasil, do SEBRAE ³ , alunos de <i>luthieria</i> , moradores do Distrito de Sagarana.
9) Oficinas de Artesanato do CRAS ²	Chapada Gaúcha	Representantes do CRAS ² , da Prefeitura (Secretaria de Assistência Social, Secretaria de Cultura), do Ponto de Cultura, professores das Escolas, beneficiários do CRAS.

Fonte: Elaborada pelo autor.

¹ Agência de Desenvolvimento Integrado e Sustentável do Vale do Rio Urucuia; ² Centro de Referência em Assistência Social; ³ Serviço Brasileiro de Apoio à Micro e Pequena Empresa; ⁴ Centro de Referência em Tecnologias Sociais do Sertão; ⁵ Agência de Desenvolvimento Local, Integrado e Sustentável de Chapada Gaúcha; ⁶ Fundação Pró-Natureza;

⁷ Associação de Grupos de Folias de Reis, Divino e Danças Culturais de Arinos.

Figura 6 – Municípios de Arinos e Chapada Gaúcha (local da pesquisa) entre outros em seu entorno, Minas Gerais



Fonte: Elaborada por Rossano Marchetti Ramos a partir da Base Cartográfica do IBGE, 2015; editada pelo autor para conter os distritos de Sagarana (Arinos) e da Serra das Araras (Chapada Gaúcha.) e o Parque Nacional Grande Sertão Veredas.

1.5 Próximos capítulos: interligações e percursos

O Capítulo 2 intitulado “Terras de Guimarães: terras de ‘fazendas’”, resultou de percepções gerais acerca do espaço estudado. Alguns estranhamentos produzidos em campo foram refletidos à luz do processo de ocupação espacial que se desdobrou no local da pesquisa, principalmente as últimas décadas, e de alguns “padrões” de relação social ali estabelecidos. Em termos metodológicos, o capítulo foi produzido a partir de observações gerais: das paisagens; dos trânsitos diversos; de relatos de pessoas mais velhas. Em termos teóricos, pode-se dizer que foi adotada uma perspectiva histórica. Também, recorreu-se a pesquisas diversas realizadas na região, algumas das quais com foco antropológico. Busca-se mostrar em que medida é possível, apesar das grandes variações, posicionar Arinos e Chapada Gaúcha em um mesmo território, do ponto de vista da história e da cultura. Em adição, busca-se evidenciar que as Folias de Reis, as danças tradicionais (a exemplo do ‘São Gonçalo’, da ‘Caninha Verde’, do ‘Tamanduá’, entre outras) e o artesanato constituíram

marcas no campo artístico cultural (ou seja, dá-se alguns dos contornos desse campo). De modo geral, estabelece-se um panorama, evidenciando dinâmicas de desenvolvimento que se desdobraram até os dias atuais, além das relações sociais observadas em relação a uma ‘época das fazendas’ e possíveis implicações que reverberam no campo artístico-cultural recente.

Adentrando as diretrizes de pesquisa, foi possível identificar que ocorrera, nas últimas décadas, significativa migração nas zonas rurais, das ‘roças’ às sedes municipais de Arinos e Chapada Gaúcha, entre outros municípios. Deste estudo, foi possível também extrair indícios de que, nesse processo, as manifestações artístico-culturais tradicionais, em certa medida, haviam “perdido força”, pelo próprio esvaziamento das ‘roças’, cujos modos de vida constituíam – e ainda constituem, apesar de que em outra intensidade, ou, ainda, de outra forma – o motivo de existência da manifestação. Mas, esses novos integrantes das ‘cidades’ não aparentavam ter exaurido a conexão com essas práticas. Isso deu margem para a formulação do pressuposto de que tais manifestações estão fortemente apoiadas em sistemas simbólicos e cognitivos que não deixaram de existir. Embora as pessoas mudem de lugar, carregam consigo, tanto quanto possível, suas marcas identitárias e de sociabilidade, entre outras. Assim, as manifestações não perdem, de súbito, seu sentido existencial. Ainda, havia indícios de que determinadas ações e políticas culturais estavam, de alguma forma, estimulando ex-residentes das ‘roças’ a desempenharem essas manifestações nas sedes municipais, particularmente em Arinos.

Então, uma primeira diretriz de pesquisa foi estabelecida, culminando em um dos objetivos específicos provisórios que nortearam a pesquisa de campo, qual seja: “compreender em que medida, e de que forma, ocorrem intersecções entre: práticas artístico-culturais tidas como tradicionais; construção identitária e de protagonismos por ex-residentes da ‘roça’ e; políticas públicas culturais”. Assim, no plano da pesquisa de campo, foram eleitos cinco ex-residentes da ‘roça’, envolvidos, em 2013, com atividades artístico-culturais nas sedes municipais, para serem entrevistados quando as suas histórias de vida. Atividades estas que remetiam às manifestações tradicionais, da ‘roça’, como as ‘folias’ e as ‘danças de roda’. Além do critério “ex-residentes da ‘roça’”, elegia-se simultaneamente o critério “vulnerabilidade”, porque se levava em consideração algumas inferências locais que apontavam que essas pessoas residiam, em geral, no bairro Crispim, em Arinos, tido, na perspectiva de alguns mediadores e também de moradores dali, como de vulnerabilidade social.

Para tanto, recorreu-se ao método das histórias de vida (MENEGUEL, 2007; MENEGUEL *et al.*, 2008), em sua modalidade “tópica”, assim como descreveu Moreira (2002). Tópica porque, ao empregá-lo, buscou-se enfocar determinados aspectos das histórias, tais como aqueles relacionados à *arte e cultura*, aos modos de vida no campo e na

sede municipal e ao período de transição e adaptação à ‘cidade’, buscando descortinar percepções de “vulnerabilidade” e “ruralidade”, entre outras. Dessa forma, buscou-se apreender as histórias de vida por meio de entrevistas em profundidade, realizadas em seções espaçadas no tempo. Cada contador ou contadora participou, em média, de quatro seções, tendo entre 30 minutos e 02 horas cada.

Esse esforço culminou na elaboração do Capítulo 3, intitulado “A vida na ‘cidade’ e a invenção da ‘cultura’: histórias vividas”. Neste capítulo, rememora-se a vida na ‘roça’ a partir da visão dos contadores de histórias, ao passo que se identificam os deslocamentos para as *idades rurais* ou capitais. Trata-se de tentar apreender de que forma modos de vida da ‘roça’ – representados, marcantemente, no campo artístico-cultural – são ressignificados nas dinâmicas sociais mais recentes. Para analisar tal dinâmica, não foi adotada uma perspectiva teórica fechada. Porém, pode-se depreender do pano de fundo uma visão foucaultiana de construção de subjetividades, algo que foi mais bem aprofundado nos Capítulos 6 e 7. Também, recorre-se às trajetórias de vida para refletir em que medida e de que forma imagens de um mundo rural são projetadas e manejadas na direção de construções identitárias, da realização de agência e de eventuais reposicionamentos no âmbito das mudanças sociais em curso. As dinâmicas de desenvolvimento desencadeadas nas últimas décadas, exploradas no Capítulo 2, passam a constituir importantes referências para reflexão.

Uma segunda diretriz de pesquisa remeteu à observação de que, do ponto de vista artístico-cultural, os municípios de Arinos e Chapada Gaúcha estão entrelaçados pelo artesanato, cuja produção foi recentemente organizada em uma rede que congrega diversas organizações locais e nacionais. Ou seja, assim como as danças tradicionais realizadas nas sedes municipais, o artesanato apresentava-se como prática que marcava o campo artístico-cultural. Para além disso, a observação preliminar apontava para um incômodo... Porque havia sido observado que a rede parecia depender de uma “enxurrada” de projetos para se sustentar, ou seja, aparentava não ser economicamente viável sem o financiamento de múltiplas organizações, governamentais e não-governamentais. Algo que contrastava e, de certa forma, contradizia o discurso da economia criativa portado por pessoas ligadas a esta rede. Além disso, uma série de dificuldades operacionais e de gestão havia sido apontada e, ainda, a produção aparecia direcionada a públicos externos à região. Foi a partir dessa problemática que foi formulado um segundo objetivo específico provisório: “elucidar racionalidades e motivações que orientam a gênese e a sustentação temporal da rede de produção de artesanatos por atores locais”.

Com esse intuito, parte do esforço investigativo de campo foi direcionada à realização de conversas informais, entrevistas abertas, entrevistas em profundidade e

observação participante junto a artesãs (tecelãs, fiandeiras, bordadeiras, entre outras modalidades) e mediadores e/ou pessoas diversas envolvidas na gestão corrente da rede de artesanato, particularmente, das unidades de produção localizadas nos distritos de Sagarana (Arinos) e Serra das Araras (Chapada Gaúcha), além da sede em Arinos. Buscar-se-ia entender em que medida as práticas artesãs poderiam significar, nos termos de Canclini (2011), uma maneira particular de aderência à modernidade e, em paralelo, de viabilização do que é ali reconhecido como tradicional. Em suma tentava-se entender em que medida poderiam ser traçadas relações entre a rede de artesanato e a manutenção de modos de vida, mais precisamente, de vida de mulheres, muitas das quais residentes na ‘roça’.

O Capítulo 4, intitulado “Da ‘traição’ à ‘tradição’: interfaces e bricolagens do desenvolvimento artesão”, foi elaborado recorrendo-se a esse corpo empírico. No capítulo, analisa-se o contexto de emergência dessa rede de artesanato, seus mecanismos de financiamento e as razões pelas quais artesãs diversas filiam-se a ela. Particularmente, analisa-se de que forma a tradição – ou ainda, modos que compreendem visões e formas de dividir o mundo – é ressignificada no âmbito da rede de artesanato. Tratou-se de explorar, também, os dilemas que perpassam essa rede, assim como as razões que a sustentam, apesar das contradições em jogo. Em termos teóricos, a partir de visão foucaultiana de construção de subjetividades, recorre-se à noção de interface subjacente à Perspectiva Orientada aos Atores (LONG, 2007), à teoria das *assemblages* (DE LANDA, 2006) e à teoria dos agenciamentos (DELEUZE; GUATTARI, 1997a,b). Essas teorias são acessadas principalmente no intuito de iluminar a análise de um contexto onde se identifica a inserção de novos elementos, técnicos, cognitivos, entre outros.

Foi possível apreender algo que parecia com “a institucionalização recente da política cultural” ao nível municipal. Tal política fazia referência aos Sistemas Municipais de Patrimônio Cultural em Arinos e Chapada Gaúcha. Foi possível esboçar algumas “amarras” subjacentes, que soavam como certa imposição por parte do Estado de Minas Gerais. Em outras palavras, pareceu frutífero investigar de que forma a política cultural vigente influencia sobre o que fazer em relação ao à *arte e cultura* no âmbito do município. Porque ela aparentava ser um projeto externo que se propunha local. Assim, pensava-se compreender esse processo também em termos de agência realizada a partir do campo artístico-cultural por atores locais diversos, levando em consideração, assim como no Capítulo 4, que a adesão é um “livre” arbítrio. Tentava-se entender se, e como, é possível subverter determinados preceitos incorporados à política de patrimônio cultural em benefícios outros que não a própria política. Nesse âmbito, a política dos Pontos de Cultura operada no âmbito do

Programa Mais Cultura contraposta à de patrimônio cultural constituía signo de diversidade e, até, de antagonismos metodológicos no que tangia às políticas culturais.

Essa diretriz de pesquisa foi, então, traduzida em termos de um terceiro objetivo específico provisório: “compreender como as políticas públicas culturais interferem na dinâmica das práticas artístico-culturais e no engajamento de atores locais”. Em termos metodológicos, adotou-se a observação participante em eventos artístico-culturais (particularmente, as ‘festas das cidades’), a observação simples, a realização de entrevistas abertas e semi-estruturadas com representantes das prefeituras, em especial das secretarias de cultura, e a investigação documental. Em realidade, a participação em festas foi definida *a posteriori*, porque, no início, não fora possível apreender a significância das festas na região, a maioria das quais marcadas pelo personalismo empregado pelas prefeituras. Isso demonstrou a importância da estada prolongada em campo.

De modo geral, essa problemática é abordada no Capítulo 5. Busca-se mostrar as interseções entre o personalismo histórico na região (de origem fazendária, conforme explorado no Capítulo 2) e a prática de festas. Busca-se, de certo modo, desvelar alguns aspectos culturais das festas. Ou seja, discute-se o campo artístico-cultural como sendo marcado por essas festas. Nesse contexto, a inserção de políticas públicas culturais, tomadas como elementos relativamente novos, é problematizada à luz da ação de atores locais. Do ponto de vista analítico, recorre-se a aportes da antropologia da política e do pós-desenvolvimento, sem descuidar da noção de agência.

Percebeu-se a ocorrência anual, em Arinos e Chapada Gaúcha, de dois eventos emblemáticos, entendidos como de cultura popular, o “Festival Sagarana: Feito Rosa para o Sertão” e o “Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas”, respectivamente. Havia sinais de que estes encontros estavam fortemente vinculados à valorização de manifestações culturais consideradas tradicionais, como as folias de Reis, as modas de viola e algumas danças típicas da região. Mais ainda, percebia-se a institucionalização desses encontros. Chamava a atenção o contraste entre “naturezas” artístico-culturais, ou seja, entre a “cultura de massas”²⁷ e a cultura popular tradicional.

De outro modo, observou-se a significância da presença de migrantes tidos como ‘gaúchos’, em particular em Chapada Gaúcha. Esse contingente parecia se distinguir dos ‘mineiros’ (nativos), segundo referenciais econômicos e organizativos, principalmente. Então

²⁷ Neste caso, se está referindo aos chamados “grandes *shows* sertanejos”, aos ‘farrós’, aos ‘arrochas’, entre outras modalidades, com artistas do circuito comercial de música, amplamente conhecidos e representantes do *mainstream* artístico-cultural. De outro modo, faz-se referência ao que é tomado por muitos por “balada”. Neste caso, “balada” corresponde a à associação entre o consumo banalizado de bebidas alcoólicas, os *shows* de artistas excessivamente midiáticos (em muitos casos contendo músicas cujas letras são sexualizadas), o alto volume sonoro e a presença predominante de jovens.

os encontros festivos foram percebidos como espaços potenciais de reposicionamento social, de correção de assimetrias estabelecidas, em um sentido tal que, a partir de sua ocorrência, os ‘mineiros’ passariam a possuir um capital distintivo que seria ao mesmo tempo rural, ‘sertanejo’²⁸, local e ambiental. Isso faria um contraponto a uma suposta imagem de subalternos construída acerca dos ‘mineiros’ em relação aos ‘gaúchos’, algo que possibilitava pensar o campo artístico-cultural associado às múltiplas possibilidades de reposicionamento dos diferentes grupos sociais. De certa forma, esta visão, de reposicionamento, já estava incorporada nas outras diretrizes de pesquisa, principalmente naquelas adjacentes aos dois primeiros objetivos específicos. Assim como no Capítulo 4, o encontro entre racionalidades (agora entre ‘gaúchos’ e ‘mineiros’) se mostrou promissor a ser explorado analiticamente. Entretanto, fora identificado indícios de outra complexidade, porque os encontros de cultura popular tradicional pareciam ser permeados pelo campo ambiental.

Tais intersecções são exploradas no Capítulo 6, cujos dados empíricos foram gerados a partir da elaboração de um quarto objetivo específico provisório: “analisar de que forma a dinâmica de eventos artístico-culturais de valorização da cultura tradicional local influencia processo de mudança social”. Assim, recorreu-se à observação simples, às conversas informais, às entrevistas abertas e semi-estruturadas e, principalmente, à observação participante em processos de planejamento e execução desses encontros. Isso permitiu explorar no referido capítulo, além das intersecções, as histórias de constituição desses eventos, os principais embates neles forjados e as ligações entre eles – que na pesquisa exploratória não fora possível perceber – tecidas por atores sociais ligados por afinidade. Também, é dado foco à operação de uma narrativa particular e à composição de um idioma de desenvolvimento – produto de alianças – que são postos *vis a vis* a outras estratégias em curso. Do ponto de vista teórico, recorre-se à teoria foucaultiana de construção de poder, entre outros aportes.

Por fim, no Capítulo 7, são tecidas algumas reflexões acerca do processo estudado como um todo, buscando-se intersecções entre “desenvolvimento”, “campo artístico-cultural” e agência, entre outros aspectos. Poder-se-á perceber, ao longo da leitura dos capítulos que seguem, a emergência de um conjunto de atores ligados em rede. Pela qualidade da ação desses atores – marcada por projetos ligados entre si, muitos dos quais no campo artístico-cultural, engajados em um projeto de desenvolvimento, ou melhor, de ‘desenvolvimento regional’ –, são designados ao longo dos capítulos como *rede contestatória*. Tal designação é

²⁸ O leitor não deve confundir a conotação de “sertanejo” advinda, por exemplo, dos “grandes *shows* sertanejos”, com aquela advinda do ‘sertanejo’, categoria empregada por mediadores para, entre outros objetivos, designar ‘mineiro’ portador de uma cultura tradicional, tipicamente da ‘roça’.

empregada também porque esse conjunto de atores projeta-se em arenas “artístico-culturais” e acaba por disputar significados e sentidos no plano local. Por conseguinte, a conotação que depreende da palavra “contestação” deve ser relativizada nestes termos. Ao longo dos capítulos, a análise é gradativamente direcionada à *rede contestatória*.

Todos os nomes citados doravante são fictícios, salvo exceções indicadas no texto.

1.6 Algumas observações teórico-metodológicas

A despeito do detalhamento metodológico, o leitor deve compreender a geração de dados a partir do emprego do método etnográfico (ARCE; LONG, 2000; MATTOS, 2001; ROCHA; ECKERT, 2008; SILVA *et al.*, 2010). A compartimentalização a partir de objetivos específicos provisórios, constituiu, mais do que qualquer coisa, forma de organizar a pesquisa, ao passo, que na prática, as informações foram geradas com maior fluidez. Ou seja, recorrendo-se à etnografia, buscou-se compreender a realidade social como um todo articulado, onde os processos de desenvolvimento (tomados pelas práticas em curso) foram objetos de investigação. O campo artístico-cultural constituiu-se enquanto recorte para entender essa dinâmica. Mais especificamente, buscou-se explicar a operação desses processos, a partir da assunção da posição dos sujeitos, de suas categorias mentais (OUDEN, 1997) e dos motivos pelos quais eles escolhem determinada direção para empenhar seus discursos e práticas. Os métodos aos quais se recorreu foram múltiplos: a análise documental, as conversas informais, a observação simples, as entrevistas abertas, semi-estruturadas e em profundidade e a observação participante (MANZINI, 1991, 2003; BRANDÃO, 1998; DUARTE, 2002; GIL, 2008). As formas primárias de registro de informações e de reflexões foram: o diário de campo (ROESE *et al.*, 2006); as gravações de áudio e; as fotografias.

Como pano de fundo etnográfico, marcando a pesquisa, recorreu-se à Perspectiva Orientada aos Atores (LONG, 2007). A partir desta, voltaram-se os olhares para as construções de realidade a partir das arenas sociais, dos domínios e das interfaces que retratam os pontos de contradição ou de descontinuidade entre os diferentes atores e suas visões de mundo. Face os processos de construção de conhecimento e de poder, deu-se atenção à reconfiguração de relacionamentos e valores. Também, foi buscado identificar as sustentações discursivas e práticas das formas sociais, suas conectividades e os diferentes fluxos dos mais variados tipos de recursos (LONG, 2007). No Quadro 1, a seguir, estão sintetizados alguns dos “pilares de uma perspectiva orientada ao ator” (LONG, 2001, p. 240), constituindo aspectos bastantes relevantes na concepção metodológica da pesquisa. Então, o leitor não deverá esperar do conteúdo adiante a descrição etnográfica de uma cultura –

expectativa tantas vezes advinda da ciência de um método etnográfico em jogo –, mas o foco na diferença cultural, a qual não é precisamente defendida, mas recorrida enquanto recurso analítico e descritivo.

Para iluminar a análise do corpo empírico gerado, não se recorreu a teorias fechadas ou a metanarrativas. Assumiu-se, no princípio, uma postura construcionista que pode ser resumida como “[...] *uma corrente do pensamento que percebe a ciência como construção sócio-histórica, na qual assume dimensão central o estudo da linguagem, enquanto constituinte de práticas sociais produtoras da realidade e da construção de sentidos.*” (MENEGHEL, 2007, p. 122). Dentre outros aspectos, não há, portanto, um conceito único sobre determinada coisa (CASTRO, 2002), mas vários, tão diversos quanto as qualidades das interações sociais. Sobreretudo, o desenvolvimento artístico-cultural, e os sentidos que são a ele atribuídos, são tomados como construções complexas.

Apesar dessa plasticidade, o leitor poderá observar que, de um modo geral, problematiza-se, por um lado, o desenvolvimento como “algo que está chegando”. Isto remete, inevitavelmente, às dinâmicas de macrodesenvolvimento que estiveram – e que ainda estão – em curso, algo que pode ser mais bem apreendido no Capítulo 2. Ou seja, incorpora-se aí certa tendência de estruturação da sociedade em trilhos já bastante conhecidos: a modernização da agricultura, a urbanização, o rompimento de fronteiras espaciais e temporais, a divisão social do trabalho, a banalização das telecomunicações, *etc.* A partir disso, poderá ser percebido, do ponto de vista teórico, o desenvolvimento como ideia-força, legitimado pelo discurso da falta, em outros termos, o desenvolvimento de um ponto de vista do pós-desenvolvimento. Por outro lado apreender-se-á o desenvolvimento como “algo que está saindo”, tensionando a análise, ora em reação às tendências que se mostram estruturantes, ora como projeção de agência e subjetividades. Noções e conceitos a que porventura se recorra, são contextualizados no decorrer dos capítulos.

Quadro 1 - Dez pilares de uma perspectiva orientada ao ator

1. Adotar como ponto de partida questões ou eventos críticos definidos pelos atores;
2. Levar em consideração questões de heterogeneidade social com vistas a compreender as diferentes interpretações e respostas às circunstâncias (por exemplo, nós temos que lidar com “múltiplas realidades”);
3. Identificar que atores são relevantes em determinadas arenas de ação e contestação, levando em consideração que tanto as categorias de ator como suas respectivas relevâncias não são uniformemente definidas;
4. Documentar etnograficamente as práticas sociais dos atores, bem como as formas pelas quais relações sociais, tecnologias, recursos (materiais e outros), discursos e textos (tais como documentos e falas políticas – sejam normativos ou de outro cunho) são sustentados;
5. Focar nos processos organizacionais e de ordenamento (ao invés de “ordem” *per se*) relevantes nas diferentes arenas e domínios institucionais;
6. Esboçar os principais conjuntos de relações e redes sociais, assim como os significados e valores gerados e negociados dentro das diferentes arenas e cenários;
7. Explorar as principais interfaces que representam os pontos de contradição ou discontinuidades entre os diferentes (e frequentemente incompatíveis) mundos de vida dos atores, incluindo não apenas atores locais, mas também atores institucionais interventores ou outros participantes;
8. Elucidar os processos de construção de conhecimento/poder em curso nas arenas e interfaces de contestação e negociação, dando especial atenção à reconfiguração de padrões de autoridade e controle.
9. Analisar como questões de escala e de complexidade moldam as práticas organizacionais e como tais questões são, elas mesmas, produtos dessas práticas;
10. Identificar analiticamente as sustentações práticas e discursivas das formas e conectividades sociais emergentes.

Fonte: Traduzido de Long (2001, p. 240).

2 TERRAS DE GUIMARÃES: TERRAS DE ‘FAZENDAS

“Urbanizou-se o sertão ou sertanizou-se as cidades?”

Bráulio Tavares, Distrito de Sagarana, Arinos, 07 de setembro de 2013 (fala pública no VI Festival Sagarana).

Considerando o território onde estão inscritos os municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, seria possível descrevê-lo partindo-se de diferentes pontos de vista. A preocupação inicial consiste em descortinar alguns elementos históricos, sociais e culturais deste *território Arinos-Chapada*, na medida em que estes possam balizar reflexões elaboradas a partir do corpo empírico acessado ao longo da pesquisa. Aqui, a ideia de escrever o território em itálico é a de indicar uma territorialidade forçada segundo uma divisão político-administrativa, a do município e, decorrentemente, da contiguidade de dois municípios que são apresentados como sendo empiricamente ricos à pesquisa (cf. Cap. 1). De outro modo, um dos esforços desta seção será o de tentar evidenciar em que medida é possível extrair desses espaços municipais uma territorialidade delimitada por modos e pertenças, no intuito de trazer à tona um sentido de localidade (CARNEIRO, 1998, 2012), ou, mais bem dizendo, sentidos de localidade, no plural.

Interessa-nos, em um segundo momento visitar certo território de assimetrias, historicamente calcado nas ‘fazendas’. Fica em questão, de certo modo, visibilizar algum “padrão” de relação social ali sustentado, ou seja, de se evidenciar o “algo precedente” para que o “algo atual” possa ser analiticamente explorado. Isto implica, evidentemente, em um relativo congelamento social, que é empregado mais no intuito heurístico do que como defesa de uma realidade social homogênea e isenta de descontinuidades temporais, espaciais ou de outra natureza. Finalmente, em um terceiro momento, é feito um esforço de posicionar o leitor em relação a características consideradas relevantes no processo histórico recente da região, visando contextualizar o campo artístico cultural no *território Arinos-Chapada*.

2.1 “Moço, nem lobo criava ali”²⁹

Andriolli (2011), em sua etnografia endereçada a descrever a relação entre o vaqueiro Samu, ex-residente da área onde hoje é o Parque Nacional Grande Sertão Veredas (PNGSV), e os gestores desse parque, teceu valiosas considerações concernentes à ‘época das fazendas’. Tal designação temporal, ressalva-se, não cabe a Andriolli, mas é empregada

²⁹ Seu Antônio Maria, Arinos, 19 de junho de 2013.

frequentemente pelos mais velhos da região para aludir à forma de organização social específica que teria sido predominante (mas não totalizante) na região até meados da década de 1970. Para a autora, em contraste com os dias atuais, as fazendas localizadas na área onde hoje é o PNGSV (sediado em Chapada Gaúcha, ver Figura 6) não ocupavam milhares de hectares e estavam estruturadas segundo uma lógica de direitos tradicionais, consuetudinários, que valiam também aos agregados (nas palavras de Andriolli, “*lavrador*”). Nas fazendas, ou se era fazendeiro, dono da fazenda (ou pertencente a sua família), ou se era agregado (*idem*).

As relações entre ‘fazendeiro’ e ‘agregados’ seriam regidas segundo valores de reciprocidade, honra e liberdade, conformando uma ética camponesa particular dali, geraizeira. Conjuntamente, seria possível observar o vigor de um modo de patronagem (WOLF, 2003) capaz conferir cores de assimetria à reciprocidade construída entre fazendeiro e agregado. Embora Andriolli (2011) reconheça que essas relações fossem permeadas por conflitos, sobressai em sua descrição certo “equilíbrio” entre proprietários de terra, vistos como patrões, e posseiros ‘agregados’. Este equilíbrio seria expresso, em certa medida, pela vinculação entre as lógicas de reprodução camponesa e da grande propriedade. Inspirada em Dayrell (1998), Correia (2002), Nogueira (2009) e Ribeiro (2010) e considerando o caso do vaqueiro Samu, a autora evidencia ainda a reprodução de um modo de vida geraizeiro, das ‘gerais’.

Para além das relações patronais em que estavam imersos, os geraizeiros eram – e em certa medida ainda o são – populações esparsamente distribuídas no território. O nome geraizeiro tem origem no termo ‘gerais’³⁰, ou seja, nas áreas de uso comunal destinadas ao extrativismo e à criação de gado ‘na solta’, no cerrado sem cercamento, por sua vez manejado periódica e unicamente com o fogo. Em contraste, as áreas não comunais, de uso estrito da família, ficavam localizadas nos *baixos*, nas proximidades dos cursos d’água, em locais cedidos pelo proprietário da terra ou mesmo em terras devolutas; nessas, constituíam-se os espaços de residência, de ‘roças’ e de criação de animais incluindo, na ‘seca’, o gado. (ANDRIOLLI, 2011). As áreas comunais, particularmente as chapadas, eram utilizadas preferencialmente nas épocas de chuva, no ‘inverno’, quando as pastagens se tornavam mais abundantes (RIBEIRO, 2010).

À exceção dos vaqueiros, como foi o caso de Samu etnografado por Andriolli, que tinham a prerrogativa de poder criar gado em abundância e acumular parte daquele do

³⁰ Ressalta-se que o termo ‘gerais’ pode suscitar múltiplas compreensões. Pode ser entendido simplesmente como sinônimo de cerrado; pode remeter às áreas de chapada (de cima da serra) ou, ainda; segundo a acepção emprestada de Andriolli, pode significar áreas de uso comum que pautam um modo de vida particular. Para uma revisão acerca do assunto, ver Andriolli (2011, p. 29-35).

patrão, os agregados das fazendas em geral viviam dos roçados, intercalando cultivos diversos, destacando-se variedades de feijão, milho, mandioca e arroz. Apenas em escala reduzida o gado também era criado por estes últimos. O gado, assim, correspondia ao principal bem do geraizeiro (e, à época, também do fazendeiro), ao invés da terra. Esta última era vista como patrimônio e não exatamente como um bem mercantil ou como mero local de trabalho (ANDRIOLLI, 2011, p. 116).

Como mostrado na apresentação, nos trabalhos de Dayrell, 1998; Nogueira, 2009; Ribeiro, 2010 e Correia, 2002, o Gerais do Norte e o Noroeste do Estado de Minas Gerais compunha-se por um sistema de uso da terra que combinava áreas de uso comum e áreas de chapadas, tabuleiros, campinas, campos, vazantes e vargens (conforme a nomenclatura regional empregada) – utilizadas, segundo os autores, para a solta do gado e para o extrativismo – em simbiose com a ocupação e uso, por unidade doméstica, de áreas à beira de corpos d’água – veredas, riachos, terras de cultura. Tanto as terras devolutas, quanto as de grandes fazendas eram ocupadas pelos camponeses, época em que o direito sobre elas legitimava-se pelo uso. (ANDRIOLLI, 2011, p. 117-118)

Correia (2002), em seu estudo intitulado “*Do Carrancismo ao Parque Nacional Grande Sertão Veredas: (des)organização fundiária e territorialidades*”, recorre a uma perspectiva histórica com o intuito de aprofundar a compreensão da época do ‘carrancismo’, ou seja, da ‘época das fazendas’. O termo carrancismo teria origem nas feições austeras representadas em fotografias de pessoas da região na primeira metade do século XX, entretanto, remete também à “jagunçagem” e a uma sociedade violenta³¹. Correia não explora o carrancismo em seus termos violentos, mas em termos de conformação de um *ethos* do mineiro que habitava a área onde está localizado o PNGSV; enxerga também *os altos*³², mais a área do PNGSV, como sendo um espaço onde hoje exercem-se múltiplas territorialidades, ou, nos termos do autor, “cosmografias superpostas”.

Na territorialidade dos mineiros, gaúchos e conservacionistas, a concepção de limites encontra-se presente de forma diferenciada. Enquanto gaúchos e conservacionistas atuam com limites visíveis dos territórios, inclusive demarcando-os fisicamente em parques e propriedades, os mineiros operam com limites nem sempre perceptíveis fisicamente por um estranho. Entre os mineiros, os limites de uma área utilizada por uma família nuclear, ou aqueles de áreas comunais, são claramente definidos por eles e constituem-se em uma manifestação de poder sobre uma área precisa. Nem sempre esses limites são claros para aqueles que não partilham seus códigos sociais, como os gaúchos e os conservacionistas. Estes últimos operam principalmente com linhas fronteiriças, com demarcações de zonas camufladas em linhas, permitindo a eles exercerem suas funções legais e ideológicas. (CORREIA, 2002, p. 14)

³¹ A esse respeito, ver Bertran (1999).

³² Ressalta-se que Correia não utiliza as categorias *altos* e *baixos*. *Altos*, aqui, é usada para representar as áreas de chapada, onde estão localizadas hoje a sede municipal de Chapada Gaúcha e as áreas de plantio mecanizado dos ‘gaúchos’.

O “mineiro”, categoria utilizada por Correia (2002) de modo relativamente homogeneizante, estaria associado a um modo de vida “camponês³³”, inscrito ou não dentro de um campo de relações com fazendeiros. Este camponês não seria apenas fonte de produção (aquele que produz excedentes para comercialização e abastecimento), mas, igualmente, fonte de consumo, de modo que este viveria o dilema de contrabalancear as demandas do mundo exterior às de sua família (2002, p. 28). A terra, nesse contexto, seria vista como expressão de uma moralidade, como patrimônio da família, não como mercadoria, a despeito da titulação de proprietário do fazendeiro; ela seria pensada em relação à família e ao trabalho, assim como estes últimos seriam pensados em relação à terra.

O carrancismo era uma época onde o acesso à terra dava-se pelo trabalho, pelo uso. No entanto, o que fica ofuscado nesse tempo resgatado por Correia e, de certa forma, no modo de vida geraizeiro tratado por Andriolli, corresponde aos custos laborais e simbólicos da relação entre ‘agregado’ e ‘fazendeiro’, relação esta mediada por uma obediência tácita e crônica. Por outro lado, havendo terras em abundância e estando estas desagrilhoadas de um valor mercantil, parecia o ‘lavrador’, o agricultor, ter disponibilidade de espaço à morada e à vida, segundo uma organização calcada em princípios camponeses. Correia (2002) aponta, considerando relatos de ex-residentes da área do PNGSV, que o tempo do carrancismo é percebido como um ‘tempo melhor’, onde se exerciam direitos à terra e à vida, como se as dificuldades mais recentes tivessem ofuscado possíveis constrangimentos do passado (HALBWACHS, 1990). Isto é posto aqui em função de os relatos registrados por Correia contrastarem com os relatos colhidos por mim, de que “*Os tempos de hoje andam melhores, mais fáceis!*”, apesar da concomitante expressão de maior sensação de insegurança nos dias atuais, gerada e reproduzida midiaticamente. Com isso, ao invés de rumar à contradição entre campos empíricos, pretende-se, em contraposição, introduzir o leitor à heterogeneidade que havia e há na região.

Correia (2002) associa a percepção de tempos melhores a ex-agregados inseridos em um sistema baseado na agricultura de subsistência com a produção de excedentes. Este sistema coexistiria com um segundo sistema baseado na pecuária mercantilizada, associado à grande propriedade privada (2002, p. 51-52). Por meio de relações de compadrio particulares teria sido possível conjugar esses dois sistemas, ao poder do fazendeiro. Destaca-se, ainda, que nem todas as terras eram fazendas; havia, ainda em meados do século XX, em menor proporção, terras devolutas, “sem donos” até então. Mais tarde, não obstante, o Estado revelaria alguns donos, como foi o caso dos ‘gaúchos’ em Chapada Gaúcha.

Correia (2002), recorrendo a Paoliello (1998) coloca:

³³ Aqui, camponês poderia ser substituído por geraizeiro.

No carrancismo havia fartura de terra e não havia interesse dos fazendeiros em evitar a ocupação de suas terras por aqueles que hoje são considerados posseiros. Estes ocupantes das antigas fazendas **acabavam por auxiliar nos trabalhos existentes**, passavam a ser agregados. A configuração territorial resultante da migração dos mineiros, iniciada no começo do século, permitiu que as áreas ocupadas por eles fossem apropriadas por unidades familiares, estando as apropriações das terras hierarquicamente organizadas sob autoridade paterna. (CORREIA, 2002, p. 54, grifo nosso)

As particularidades do modo de vida geraizeiro (ANDRIOLLI, 2011) ou da época do carrancismo (CORREIA, 2002), no entanto, parecem estar mais vinculadas à área correspondente à margem direita do alto Rio Carinhanha, local de estudos desses autores, coincidente com a área onde está localizado o PNGSV em Minas Gerais (ver Figura 6). Considerando um espaço mais amplo, como aquele que compreende hoje os municípios de Arinos e Chapada Gaúcha como um todo, tal configuração, proposta por estes autores, parece ser representativa de um tipo particular de vinculação entre ‘agregados’ e ‘fazendeiros’. Particular pelo próprio distanciamento que esses autores tomaram quanto à relação ‘patrão’-‘agregado’ (muito embora não seja descartada a possibilidade de se encontrar ressonâncias desse tipo na região como um todo). Isto porque a área onde hoje está situada a sede municipal de Chapada Gaúcha, acrescida (i) das áreas ocupadas por ‘gaúchos’ com a monocultura mecanizada e (ii) do PNGSV, ou seja, todo o platô daquela chapada somada à área do parque, parece ter tido uma pressão antrópica mais recente. Ela era vista, até quase a década de 1940, como uma espécie de recôndito, de modo que parte expressiva dos que ali se estabeleceram buscaram a área por esta ser considerada “sem dono”, por ser semelhante a “terra de ninguém”, conforme relataram alguns informantes de Correia (2002, p. 47, 52).

Um de meus interlocutores sintetizou, em uma frase, uma série de relatos que se ouviu sobre a área de chapada: “*Moço, nem lobo criava ali!*”. Evidentemente que, pela ausência de cursos d’água na chapada (a 850 metros de altitude), a ocupação ocorria um pouco mais abaixo, na área do PNGSV (730 m). Ainda assim, foram estabelecidas relações com fazendeiros que, explícita ou tacitamente, eram tidos como portadores da titulação da terra, como é caso da Fazenda Santa Rita (CORREIA, 2002). Talvez não seja sem razão que Guimarães Rosa (2001) tenha tratado a área da chapada – parte do município de Chapada Gaúcha – como o “*liso do sussuarão*”, local remoto cuja transposição exigia grande esforço de superação à jagunçagem. Assim, algumas características desta área de que trata Andriolli (2011) e Correia (2002), podem ser mais bem entendidas tomando-se Januária como ponto de partida, por sua vez, cidade correspondente, à época, ao principal centro comercial de toda a

porção norte de Minas Gerais³⁴. As características em questão, no caso, correspondem à relação entre ‘gaúchos’ e ‘mineiros’ e entre ‘fazendeiros’ e ‘agregados’, buscando posicionar elementos históricos, culturais, sociais e territoriais à análise.

Auxilia a compreensão se tomarmos uma região maior como estando dividida entre *altos* e *baixos* (Figuras 7 e 8). A partir de Januária, os *baixos* foram gradativamente ocupados/adensados, conforme as descrições e informações de Saint-Hilaire (1938), Mata-Machado (1991) e Correia (1999), entre outros, às quais se recorrerá mais adiante, relativas ao norte e noroeste de Minas Gerais como um todo. Desse modo, uma série de povoamentos foi estabelecida nas vastas porções dos baixos (500-600 m), com características diversas, variando entre fazendas com agregados³⁵, comunidades relativamente autônomas ocupantes de terras devolutas, quilombos, *etc.* Não obstante a ocupação, frisa-se, a região era – e é conhecida por ser ainda hoje – de baixa densidade populacional relativa. Seria dessa forma que os *altos*, representados na Figura 7, vigoraram como uma porção de terra relativamente isolada, como recôndito, dada a baixa pressão antrópica estabelecida na região como um todo e as características adversas dos *altos*. Isto não quer dizer, entretanto, estes não eram utilizados.

No sentido acima exposto, parte expressiva da população hoje residente na sede de Chapada Gaúcha teria maior relação com a dinâmica estabelecida nos *baixos*, ou de lá seria advinda. Desta feita, seria a partir daí que os residentes de Chapada Gaúcha e de Arinos poderiam estar inscritos em um mesmo território, no sentido em que território é entendido como espaço atribuído de relações sociais, valores, cultura e poder (RAFFESTIN³⁶, 1993 *apud* CORREIA, 2002)³⁷.

Os altos teriam sido humanamente ocupados mais recentemente, figurando no passado como uma espécie de recôndito. Foi nesse sentido que perguntei a alguns residentes de Chapada Gaúcha se estes achavam que, de modo geral, as pessoas ‘da Chapada’, particularmente os ‘mineiros’, “*vinham de lá*” [dizia eu, fazendo um vê com os braços e apontando as extremidades para o rumo de Januária e São Francisco, de modo a coincidir com a área tracejada em vermelho esboçada na Figura 7]. Todos confirmaram essa percepção. De modo análogo, parte representativa dos relatos de vida de moradores de Arinos colhidos por Souza (2000) indica a migração desde Januária, São Francisco e São

³⁴ Em relação a Arinos, no entanto, São Romão, localizada também nas margens do Rio São Francisco, parece ter exercido essa centralidade, a depender da época.

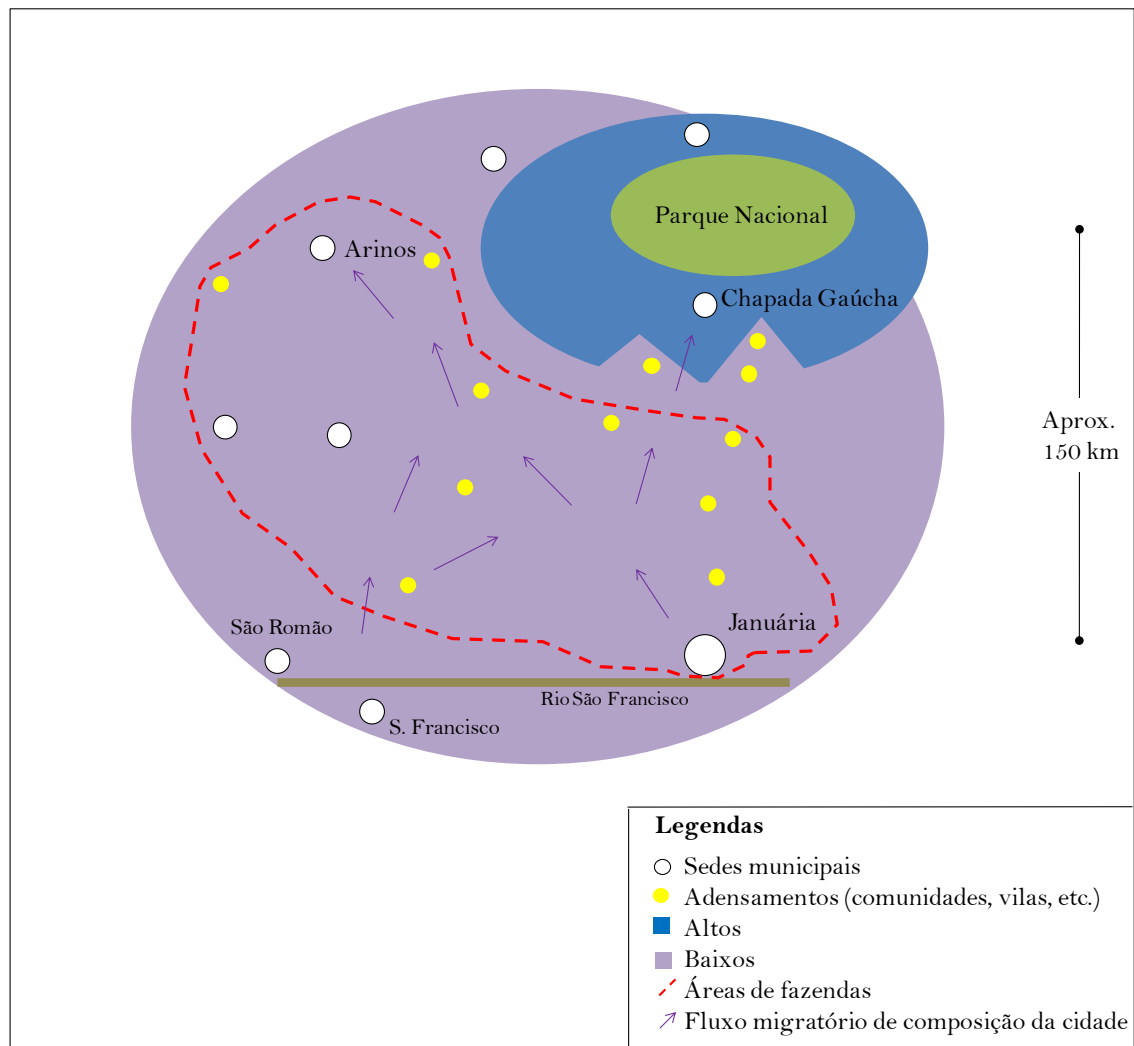
³⁵ ‘Agregado’ corresponde a uma categoria genérica; há, no entanto, diferenças qualitativas e elementos de distinção social entre agregados, a exemplo da diferenciação entre ‘meeiro’, ‘arrendatário’, ‘vaqueiro’, *etc.*, todas categorias de ‘agregados’. Para uma categorização nativa, ver breve descrição de Osório Cordeiro Valadares (SOUZA, 2000, p. 171).

³⁶ RAFFESTEIN, Claude. 1993 [1980]. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática.

³⁷ Para uma revisão acerca de território e territorialidades, ver Correia (2002, p. 9-19).

Romão. A partir disso, a oposição entre “passado tradicional” e “presente moderno” aqui se faz pertinente enquanto instrumento analítico, porque o processo de ocupação em evidência inscreve ‘agregados’ e ‘fazendeiros’ em um padrão “tradicional” de relações sociais em que estão presentes a tutela e o endividamento moral; ao passo que coloca os ‘gaúchos’, grupo atualmente importante no território, não exatamente (ou não somente) como detentores de uma cosmografia que superpõe outras presentes naquele espaço, mas como compondo uma espécie de aparato moderno que se instala no território, a exemplo das relações mercantis de trabalho que ali foram forjadas nas últimas décadas.

Figura 7 – Representação espacial dos *altos* e *baixos* no processo de ocupação do território onde hoje estão inscritos os municípios de Arinos e Chapada Gaúcha



Fonte: Elaborada pelo autor.

Isto é particularmente importante, no caso da presente pesquisa, em função de que, considerar os traços ‘mineiros’ presentes hoje na sede municipal de Chapada como sendo

“originários” da área que aqui convencionamos chamar de *baixos*, exige um deslocamento analítico condizente ao olhar a que nos propusemos: o referente à Perspectiva Orientada aos Atores (cf. Cap. 1) distribuídos nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha. Assim, se há um encontro de racionalidades no território evidenciado (ver Figura 6 contraposta à Figura 7), este parece ser mais bem representado considerando os ‘mineiros’ dos *baixos*, ao invés dos ‘mineiros’ que chegaram à área do parque a partir da década de 1940 (Figura 8). Embora possa ocorrer uma enorme semelhança entre esses dois tipos, a relação estabelecida com os ‘gaúchos’ seria significativamente diferente na sede municipal e na região como um todo, por exemplo, pelo apelo à relação empregado–empregador, entre outros aspectos.

Figura 8 – Os *altos* (ao fundo) e os *baixos* vistos de Arinos, Minas Gerais, 2013



Fonte: Foto do autor.

Com isso, de um modo geral, os ‘mineiros’ parecem mesmo compreender que os ‘gaúchos’ acabaram por ocupar áreas sem vestígios de utilização humana³⁸, a despeito da

³⁸ Nesse sentido, o livro “*A Saga dos Gaúchos no Sertão Norte Mineiro*” (CHAPADA GAÚCHA. Prefeitura Municipal de Chapada Gaúcha - PMCG, 2012), editado pela prefeitura no município, retrata esse vazio.

visibilidade de modos que já se desdobravam nas áreas de chapada, como o gado criado ‘na solta’. Similarmente, porém em menor grau, o PNGSV no cotidiano seria não mais que uma abstração criada pelos órgãos ambientais preservacionistas, algo que os ‘gaúchos’ agricultores teriam outro olhar a respeito, uma vez que a presença do parque ameaça diretamente seus interesses produtivos. Destarte, os ‘gaúchos’ se apresentam como um dos símbolos do aparato moderno que passa a operar na região. Ressalta-se, no entanto, o caráter instrumental dessa generalização; se levada ao extremo, pode ocultar sobremaneira algumas tensões existentes, a exemplo daquelas evidenciadas por Correia (2002) e Andriolli (2011).

2.2 Coronéis, majores e patrões

Coronéis, majores e patrões são alcunhas que não podem ser dispensadas na análise do processo sócio-histórico de composição humana do *território Arinos-Chapada*. A historiografia voltada à região indica que ali se estabelecera uma espécie de regime mesclado de elementos de patronagem, coronelismo e mandonismo; tal regime teria ordenado predominantemente as relações sociais tecidas até meados da década de 1970. Saltando para o campo empírico dos dias atuais, elementos de dominação física e simbólica – ocorridos, à época, por parte dos fazendeiros sobre seus agregados – podem ser percebidos, mas não sem dificuldade. Isto porque a ‘época das fazendas’ é frequentemente rememorada como uma verdadeira época de ouro, de tempos bons. Tempos bons, no entanto, aparecem como não sendo sinônimo de vida boa no campo, na ‘roça’.

Para Ribeiro (2003), o poder do fazendeiro dentro da fazenda estava fundado no “[...] *direito de ceder terrenos para o plantio* [...]”, na condição de proteger os agregados, na possibilidade de aceitá-los em agrego e no poder de distribuir justiça (2003, p. 8). O favor seria “[...] *a mola mestra da relação entre estratos sociais, radicando-se seu conteúdo na dívida simbólica.*” (MOURA, 1988, p. 18). Segundo esta última autora, o documento escrito de propriedade da terra, a violência simbólica e, em último caso, a violência física faziam operar formas de grilagem de terras. Isto porque, muitas vezes, em determinadas terras já estavam presentes posseiros, quando chegava o fazendeiro impondo o favor de ceder terras a ocupantes que se tornavam compulsoriamente agregados. Extrai-se que as artimanhas da grilagem de terras estavam naturalizadas pela ordem do “dom” que regia as relações sociais. O questionamento dessa ordem apenas ocorria quando agregados se viam “*desterrados*” (para usar os termos da autora), em um contexto de abandono, dada a falência de uma ordem social, conforme foi iniciado em meados do séc. XX.

A vida no campo à ‘época das fazendas’ é tida por muitos como sendo ‘muito dura’, ‘sem educação’, ‘sem médico’; tudo havia que ser feito pelas próprias pessoas: farinha, queijo, requeijão, brinquedos, roupas, sabão, óleos, *etc.* Eram trazidos pelos carros de bois, de Januária, São Francisco e São Romão, não muito mais que café, açúcar, querosene e ferramentas. Parte expressiva dos residentes dali, até a década de 1970, tinha que realizar longas viagens nesses carros; e se não as realizavam, delas mantinham dependência direta. Viagens que duravam entre 12 e 30 dias, destinadas a obter algumas mercadorias e vender outras (SOUZA, 2000).

Se as agruras do passado, tais quais as viagens, são lembradas aos pormenores, a necessária relação de patronagem com os fazendeiros não é, em geral, objeto explícito de crítica e análise pelos ex-agregados de fazendas. Assim, há a suspeita de que a relação de dominação entre ‘patrões’ (‘fazendeiros’, ‘coronéis’, ‘majores’, *etc.*) e ‘agregados’ (‘meeiros’, arrendatários, ‘vaqueiros’, *etc.*) tenha sido naturalizada ao extremo por seus viventes. Em paralelo, identifica-se certo enaltecimento dos ‘patrões’, dos ‘patrões fortes’. Frases derivadas de “*Ô patrão, aqui você manda!*” (*sic*) são corriqueiras na região, ao menos no estabelecimento de novas relações, como símbolo de aprazimento e/ou de alteridade.

Foi possível recolher alguns relatos sobre a produção de excedentes para obtenção de produtos de fora. Ou seja, retoma-se aqui um importante aspecto econômico da ‘época das fazendas’, quando se produziam principalmente milho, feijão, arroz e mandioca para o autoconsumo; os excedentes eram vendidos para custear, justamente, os produtos de fora, que vinham nos carros de bois. Nesse sentido, uma informante relatou-me que, durante longo período de sua vida, ela se considerava muito pobre, pois poucos excedentes sobravam a partir do regime de meeiro ao qual ela esteve engajada. Relatou-me que, mesmo em outros regimes produtivos, o excedente era pouco, ainda que o percentual ofertado ao fazendeiro em troca do uso da terra fosse relativamente baixo. Ou seja, produzia-se, mas nem sempre na abundância necessária para a geração de excedentes a contento de satisfazer determinados padrões de conforto e/ou da patrimonialização da família.

O que pode ser traduzido dessa condição material explicitada é a matriz distintiva entre ‘fazendeiros’ e ‘agregados’, distinção esta que se mostrou, particularmente, pela dependência dos segundos aos primeiros, regulada tacitamente no estabelecimento de relações sociais em “terras com donos”. Evidentemente que a relação ‘fazendeiro’-‘agregado’ ia, na maioria das vezes, além de questões fundiárias e agrícolas. Os ‘fazendeiros’ desempenhavam papéis de verdadeiros entes provedores, a exemplo das festas religiosas (SOUZA, 2000, p. 22, 54, 98), dos pagos aos professores locais e dos favores diversos

concedidos aos agregados. A façanha de tal provimento, no entanto, parecia legitimar, muitas vezes, arbitrariedades e violências exercidas pelo ‘fazendeiro’.

Percebe-se, então, uma relação relativamente harmoniosa entre fazendeiros e agregados, até que os interesses dos primeiros não fossem postos a xeque. “*Quando eu era menino, via o Coronel Martinho Estrela, ele era baixinho e barrigudo. Ele era uma pessoa muito caridosa, mas, se visse uma coisa que o prejudicasse, resolvia logo.*”. Assim relatou Chico Ribeiro, em Souza (2000, p. 74). “*Os velhos contavam que antigamente as terras não tinham divisão, e, quando chegou a época da divisão, muita gente não tinha dinheiro para pagar a divisão. O coronel Martinho Estrela, que tinha dinheiro, pagou a divisão das terras e ficou com a terra de todo mundo*” (*ibidem*: 78). Maior conteúdo de violência foi ainda rememorado por Zé Baixinho:

Toda esta região era dos grandes fazendeiros [...] Diziam, na época, que Joaquina [de Pompéu³⁹] era uma pessoa muito ruim e mandava matar as pessoas que desentendiam com ela [...] No antigo Morrinhos [hoje pertencente a Arinos], não tinha polícia, a autoridade era os fazendeiros, eles mandavam muito. Todo fazendeiro tinha a sua jagunçada, eles viviam rodeados de jagunços. (SOUZA, 2000, p. 26)

O poder arbitrário dos fazendeiros foi percebido de forma contundente a partir da década de 1960, com o advento da lei trabalhista, que passou a colocar o ‘meeiro’ na posição de empregado. Assim, essa categoria de ‘agregado’ passou a ser sistematicamente evitada pelos ‘fazendeiros’, no intuito de se precaverem de processos judiciais *a posteriori*. Isso acabou por deixar mais evidente a natureza da arbitrariedade dos ‘fazendeiros’, a despeito do livre acesso à terra e da mobilidade espacial de que pareciam usufruir os agregados até então. Destaca-se aqui, por um lado, a distinção ‘fazendeiro’-‘agregado’, que marcava as relações de alteridade entre estes. De outro modo, frisa-se a qualidade dessa alteridade, que acabou por ser referência para novas relações sociais que ali se estabeleceram a partir de meados da década de 1970, particularmente em relação aos migrantes vindos da Região Sul e, mais tarde, aos novos organismos do Estado, como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o IBAMA e as próprias prefeituras, entre outros.

Há, evidentemente, interpretações mais cáusticas acerca do coronelismo e do agregado regido pela patronagem, a exemplo daquelas que colocam o ‘agregado’ como um simples reflexo dos interesses do ‘patrão’, como se as relações de domínio fossem absolutizadas

³⁹ Apesar da fragilidade da memória, sob a qual estão assentadas as informações contidas em Souza (2000), a figura de Joaquina de Pompéu é corroborada por Horta (1986, p. 117): “*Eschwege, no segundo decênio do século passado, visitou um desses latifúndios mineiros, em viagem pelo São Francisco. Pertencia o mesmo a uma viúva matriarca que se tomou famosa pelo seu espírito dominador e a vasta descendência que deixou e que ainda hoje cobre e domina politicamente extensa área do Oeste e Norte do Estado. Chamava-se Joaquina Bernarda da Silva de Abreu Castelo Branco Oliveira Campos e é mais conhecida pela alcunha de Joaquina de Pompeu.*”.

(RIBEIRO, 2003). Para Moreira (2010), analisando a constituição de lideranças rurais (Antônio Dó e Saluzinho) no norte de Minas Gerais,

[...] a autoridade do chefe proprietário era incontestável e se estendia aos [...] agregados, dilatando, assim, o círculo familiar e alargando a autoridade do chefe. [...] Todavia, já em processo de formação de uma ‘cultura política’ específica, permaneceria a figura paternalista sobre outros aspectos. Esse quadro familiar se estende para fora do ambiente doméstico, modelando toda nossa organização social e política.

A violência se torna característica dos sertões do São Francisco. Tal violência acaba por impregnar todos os setores da organização social, incrustando-se até na esfera cultural. Maria Sylvia de Carvalho Franco demonstrou como o ajuste violento se consolidou na cultura sertaneja como uma forma tradicional de agir. A violência aparece integrada ao cotidiano sertanejo, repetindo-se com certa regularidade, principalmente nos setores fundamentais das relações comunitárias. (...) essa violência atravessa toda a organização social, surgindo nos setores menos regulamentados da vida, como as relações lúdicas, e projetando-se até a codificação dos valores fundamentais da cultura’. (MOREIRA, 2010, p. 125-126)

A despeito de se poder aferir o grau de violência física e simbólica da relação entre ‘fazendeiros’ e ‘agregados’, tomada aqui como representativa, torna-se relevante reconhecer a constituição e reprodução social de aspectos de reciprocidade assimétrica, patronagem e da legitimidade de arbitrariedades. Tais aspectos, se relativizados ao serem postos nos contextos atuais, parecem ser de suma importância à análise da mudança social que se desdobra no *território Arino-Chapada*. No que tange ao campo da *arte e cultura*, a referência a estes aspectos não poderia ser diferente.

2.3 Cavalgando à modernidade

As “primeiras” incursões destinadas ao reconhecimento físico do norte de Minas Gerais datam do século XVI. Primeiramente, ocorreram algumas expedições saindo da Bahia, de modo que os rios Jequitinhonha e São Francisco foram utilizados como recurso de passagem. Os primeiros colonizadores a se fixarem, no entanto, chegaram em uma expedição que subia o rio São Francisco desde Pernambuco, comandada por Matias Cardoso. Surgiram, então, os povoados de Manga, Barra do Rio das Velhas (Guaicui), Januária e Formigas (Montes Claros) (MATA-MACHADO, 1991⁴⁰ *apud* SANTOS; LEITE, 2010, p. 2). Esta e outras investidas colonizadoras se justificaram, em grande medida, pela “necessária” caça aos indígenas que, naquele momento, eram vistos como uma ameaça à soberania portuguesa no sertão do Brasil.

⁴⁰ MATA-MACHADO, Bernardo Novais da. *História do sertão noroeste de Minas: (1690-1930)*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991.

Iniciava-se, já no século XVII, uma relação conflituosa entre bandeirantes – portugueses ou descendentes, em geral, vindos de São Paulo, mancomunados a indígenas subjugados ao seu poder – e índios “selvagens”, não subjugados. Mais tarde, após um século de dizimação e o encerramento de um ciclo de mais de dez nações indígenas⁴¹ (PIERSON, 1972), a tensão relacional fora deslocada; em linhas gerais, passara a ser principalmente entre fazendeiros (ex-bandeirantes paulistas⁴², em grande medida) e os agregados de suas fazendas (descendentes de indígenas, negros e portugueses) (ABREU, 1907, p. 60), dispostos em uma relação de reciprocidade desfavorável a estes últimos. Essa, quiçá, seja a origem de importantes construções de distinção social/alteridade realizadas no *território Arinos-Chapada*.

Oliveira Vianna portava uma visão relativamente particular acerca do processo de conformação das fazendas, quando pressupôs que o *regime de fazendas*⁴³ teria sido “transplantado” das matrizes portuguesas (MURARI, 2011), algo que teria sido viabilizado, inicialmente, pela estruturação fundiária de Minas Gerais em sesmarias. Os valores subjacentes a este processo seriam: “[...] o culto de honra, a valorização da vida familiar e doméstica, o exercício absoluto da autoridade patriarcal, o comportamento cavalheiresco e a índole comedida, a lealdade em torno da figura autoritária do chefe [...]” (2011, p. 296). Mas, Vianna pareceu preocupar-se apenas com os traços valorativos dos “portugueses”, ao passo que invisibilizou os modos herdados, inventados e/ou mesclados, por exemplo, pelos agregados de fazendas, que acessavam traços culturais distintos. No entanto, no que tange aos aspectos relacionais da ordem social local subjacente ao *regime de fazendas*, mesclavam-se, em diversos arranjos, elementos correlatos à patronagem, às relações de reciprocidade assimétricas, ao mandonismo, ao paternalismo e ao poder localista coronelista.

Simultaneamente ao período de conquista e desbravamento, dava-se o processo de colonização, por sua vez inaugurado a partir da estrutura agrária organizada em sesmarias. Gradativamente, ocorreu a evolução e configuração do *regime de fazendas*; primeiramente com os bandeirantes, que acabaram por se fixar como criadores de gado; posteriormente vieram criadores da Bahia e de São Paulo, principalmente. Mas, esse processo de configuração das fazendas foi lento e descontínuo, tanto quanto a colonização como um todo. Dayrell (1998) sugere, mais precisamente, a existência de pelo menos dois regimes simultâneos, possibilitados pela abundância de terras: um similar ao de fazendas, pelo qual

⁴¹ Os Caiapós parecem ter sido os últimos a impor resistência e os derradeiros a serem expulsos do vale do Rio São Francisco, já no início do século XVIII (PIERSON, 1972).

⁴² Vale acrescentar que, ao bandeirante “paulista”, a vida parecia valer pouco, particularmente a do indígena (cf. ABREU, 1907). Essa questão corrobora os traços de violência abordados por Moreira (2010).

⁴³ Convenção minha.

não se conseguia ocupar toda a área disponível e; “o regime campestre”, composto por famílias chefiadas por vaqueiros autônomos, escravos fugidos, descendentes indígenas, “[...] desclassificados e despossuídos em geral [...]” (DAYRELL, 1998, p. 69). Estes ocupavam os interstícios das fazendas e os sertões mais distantes. Assim que a relativa abundância de terra e a ideia de recôndito parece acompanhar a história da região. Evidentemente que, com o passar dos séculos, a pressão pela terra aumentara; os interstícios, então, foram gradativamente disputados por ‘fazendeiros fortes’.

O regime de fazendas não era excludente de outros regimes. Particularmente na bacia do rio Pardo, que se inicia em Chapada Gaúcha, estabeleceu-se um universo de comunidades relativamente isoladas, fundadas em modos tradicionais e relativamente destituídas da figura do ‘patrão’ ou do ‘fazendeiro’. Ao longo do período de pesquisa a campo foi possível colher relatos que indicaram, por exemplo, a visibilidade recente de comunidades remanescentes de quilombos bastante fechadas; comunidades onde apenas um grupo reduzido de integrantes estabelecia relações com o “mundo exterior”, objetivando o comércio. Não é sem razão, portanto, que nos dias de hoje seja possível realizar um encontro da natureza do Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas (EPGSV), que abarca uma multiplicidade de manifestações artístico-culturais, conforme mencionado no Cap. 1. De outro modo, e nas palavras de Dayrell, há

[...] outra historiografia menos pródiga [...] que nos relatam a história do povo miúdo, vaqueiros, escravos fugidos, índios amansados, garimpeiros, desclassificados e despossuídos em geral que, à procura de sossego, saíram em busca de pequenas glebas de terra para viver como sitiantes, posseiros e pequenos fazendeiros. (DAYRELL, 1998, p. 69-70)

Mas, a proliferação das fazendas foi, aos poucos e de variadas formas, limitando a reprodução social desses grupos (DAYRELL, 1998). Percebe-se, assim, que ao passo que o isolamento propiciou o estabelecimento de grupos diversos, ele também contribuiu com a manutenção, por longo período, de uma estrutura social dominante na qual figurava o coronel, o ‘patrão’⁴⁴ (COSTA⁴⁵, 1997 *apud* DAYRELL, 1998, p. 71). E se este não exercia seu domínio por meio do controle de votos, seguramente o exercia enquanto mediador entre o Estado e uma parte expressiva dos residentes daquele espaço. O ‘fazendeiro’, pode-se dizer, era o próprio Estado; oferecia serviços de saúde, educação, transporte, não obstante as

⁴⁴ O termo ‘patrão’ aqui talvez seja mais adequado, uma vez que a alcunha do coronel remete a esquemas de manipulação eleitoral de um determinado povoado, algo que seria inverossímil no contexto do *território Arinos-Chapada* à época. Não que o termo coronel não fosse ali utilizado, mas não tratamos aqui do coronelismo clássico.

⁴⁵ COSTA, João Batista de Almeida. A cultura sertaneja: conjugação de lógicas diferenciadas. In: SANTOS, Gilmar Ribeiro (Org.). **Trabalho, cultura e sociedade no norte/nordeste de Minas**: considerações a partir das Ciências Sociais. Montes Claros: Best Comunicações e Marketing, 1997. p. 77-97.

precariedades dos serviços e suas irregularidades temporais e espaciais; acabava por financiar, frequentemente e não sem envolvimento, festas religiosas (SOUZA, 2000).

Gado era o que criavam “os fazendeiros”. A presença de pastagens naturais que emergiam em solos de baixa fertilidade à época teria propiciado o estabelecimento desta modalidade produtiva, em sua forma extensiva e à custa do uso do fogo para a derrubada do cerrado⁴⁶ e abertura de novas pastagens (SANTOS; LEITE, 2010, p. 3). Em paralelo, desenvolvia-se a agricultura destinada ao autoconsumo e à troca de excedentes, cujos produtos centrais variavam entre milho, arroz, feijão, mandioca (farinha) e cana-de-açúcar (rapadura e cachaça), plantados preferencialmente em locais de brejos ou vazantes (SANTOS; LEITE, 2010). A caça, a pesca e o extrativismo vegetal também eram praticados como complementos alimentares. Assim, corria estreita a relação homem-natureza; a intensa lida com o ‘gado’, em paralelo, acabou por engendrar cosmologias e formas particulares de ver e dividir o mundo (ANDRIOLLI, 2011).

Na visão de Costa (1997), a fazenda era um “*todo econômico*”, auto-suficiente, onde se utilizava, principalmente, mão-de-obra de agregados, ou seja, valia-se do regime campesino ao qual essas fazendas impunham uma relação ambígua, de ameaça e segurança.

Também os núcleos camponeses espalhados por todo o sertão constituíam-se, cada um, um todo econômico, baseados fundamentalmente na agricultura diversificada e na utilização coletiva das chapadas para complementação alimentar e criação de gado na ‘solta’. A integração das diversas famílias camponesas encontrava-se baseada nas relações de parentesco, vizinhança e compadrio, pois vinculavam e aproximavam os habitantes de cada núcleo camponês. (COSTA, 1997, p. 3 *apud* DAYRELL, 1998, p. 70)

Embora a literatura acadêmica faça referência à acentuada presença negra na região de Arinos e Chapada Gaúcha, não foram encontradas informações acerca das razões que justificavam a adesão ao trabalho via agregados antes de 1888, a despeito do uso da mão-de-obra escrava⁴⁷. Possivelmente, ao fazendeiro, utilizar mão-de-obra livre possibilitasse maior flexibilidade de gestão e controle da fazenda no longo prazo – afinal essa fora também a estratégia portuguesa de “administração” do Brasil (FAUSTO, 2006). A adesão ao negro enquanto força de trabalho escrava ocorria possivelmente mais ao leste e ao sul de Minas

⁴⁶ Na região é possível observar várias porções de vegetação de cerrado transicionando à caatinga. Para alguns, a palavra ‘carrasco’ remete justamente a esse tipo de vegetação, a despeito de outros significados à palavra, tal como “o cerrado localizado nas áreas de chapada”.

⁴⁷ Nesse sentido, Ribeiro (2003) nos oferece valiosas pistas: “*As condições que propiciaram esta subordinação foram, sobretudo, históricas, porque supunha uma concepção de domínio da terra e recursos da natureza que mudaram no tempo, e só puderam existir dentro de determinado período. A agregação, como a fazenda, baseou-se na exploração da terra para lavouras em regimes de pousios longos e uma vida bastante frugal do ponto de vista do consumo material: daí é que vem as relações duradouras entre fazendeiros e agregados, a mobilidade espacial destes, e a simultaneidade da ruptura das relações de agrego com o esgotamento dos recursos naturais. História e meio, portanto, são duas variáveis fundamentais para entender a agregação [...]*” (2003, p. 4).

Gerais, nas regiões mineradoras, no entanto, a presença de descendentes de escravos e/ou negros fugidos ou libertos foi marcante e respalda características fenotípicas da população atual do *território* como um todo. O mesmo poderia ser dito em relação aos indígenas.

A época das fazendas constituía-se atravessando os tempos da mineração, para a qual, inicialmente, a pecuária e a agricultura do norte de Minas Gerais tivera um papel crucial no abastecimento de gêneros alimentícios ao contingente populacional vinculado à atividade mineradora. Uma vez estabelecida a mineração aurícula, cujo auge se estendeu por um século, novas rotas comerciais desses gêneros teriam sido constituídas, em prejuízo do protagonismo do norte de Minas Gerais como provedor de alimentos. Moreira (2010, p. 16-24), baseando-se fundamentalmente em Costa (2003), bem resgata tal questão quando contextualiza o processo de exclusão do norte de Minas Gerais do cenário nacional. Assim que, para Pereira (2004⁴⁸ *apud* PEREIRA, 2009), o termo sertão alude igualmente à incipiente exploração econômica, além da aridez do clima e da vegetação.

Resultaria daí certo matiz de invisibilidade do norte de Minas Gerais nos planos estadual e nacional. Mas, para além dos percalços imagéticos pejorativos e dos prejuízos em termos de auto-estima coletiva que daí decorrem, é válido acrescentar que o *território Arinos-Chapada* foi local de esconderijo de diversos personagens históricos. Antônio Dó (MOREIRA, 2010), Leonel Brizola, Carlos Lamarca e Carlos Mariguella (SOUZA, 2000), entre outros, teriam passado por ali, se não diretamente em busca de refúgio e moradia, como espaço seguro para articulação política, dado o relativo isolamento. O próprio Crispim Santana, um dos fundadores da sede municipal de Arinos, viera fugido da polícia de Pernambuco e ali se recostara. Talvez seja nesse sentido que alguns residentes de Chapada Gaúcha ainda façam referência ao Vão dos Buracos, comunidade circunvizinha a esta sede municipal, como sendo local-abrigo de “criminosos”. Apesar da necessidade de se relativizarem tais referências, extrai-se daí, uma vez mais, a ideia de recôndito. Assim, algumas características físicas, geográficas e de adensamento populacional reduzido aparecem marcando a história da região.

Para Costa (1997), a partir da década de 1940 “[...] *inicia-se a desarticulação da organização produtiva, que coincide com o emergente desenvolvimento industrial da sociedade brasileira. É quando a grande fazenda começa a demandar produtos do centro urbano-industrial.*” (COSTA, 1997, p. 3-5 *apud* DAYRELL, 1998, p. 72). Segundo estes autores, os fazendeiros teriam, a partir daí, iniciado um processo de construção de alianças horizontais, como se

⁴⁸ PEREIRA, Anete Maria. A urbanização no sertão norte-mineiro: algumas reflexões. In: PEREIRA, Anete Maria; ALMEIDA, Maria Iveye Soares (Org.). **Leituras geográficas sobre o Norte de Minas**. Montes Claros: Bop, 2004. p. 11-31.

pudessem prever os desdobramentos da revolução agroindustrial que se anunciava. Os agregados, tratados por Dayrell segundo a noção de camponês, também passaram a se organizar de forma horizontal, reforçando seus laços internos, porém, não a contento da nova conjuntura que estava sendo forjada e que resultou, para Costa (1997), na expulsão dos camponeses segundo um projeto desenvolvimentista.

Em meados do séc. XX já estava em curso o projeto de desenvolvimento nacional, cujos esforços estruturantes correspondiam à substituição das importações e à integração nacional (cf. Cap. 1). Mas, quais foram os efeitos do tão conhecido “espírito urbano-industrial” que se instalou? Mais precisamente, quais foram os desdobramentos no nível local que justifique dita “expulsão”? A resposta seria demasiadamente longa para ser esgotada aqui. Sabe-se, no entanto, que os projetos de colonização (agrícola), viabilizados em grande medida pela cessão de terras e pelo financiamento governamental, foram marcantes. Os *altos* do *território Arinos-Chapada*, por exemplo, tiveram suas paisagens e sociologias completamente alteradas em função desses projetos de cunho colonizador.

A retirada massiva da vegetação nativa inaugurou o funcionamento da agricultura modernizada (mecanizada e dependente de insumos e pacotes tecnológicos). Daí que, ainda hoje, são comuns os relatos de pessoas que viveram da extração de carvão vegetal, principalmente nas décadas de 1960 a 1980. Muitos na região trabalharam direta ou indiretamente com esta atividade, que, por sua vez, sustentou a expansão da indústria siderúrgica nas proximidades da capital do Estado, Belo Horizonte. Esse processo foi, assim, sustentado pela valorização das áreas de chapada (os *altos*), que passaram a ser percebidas como propícias à agricultura mecanizada. Essa complementaridade entre a extração de carvão e o novo modelo de agricultura foi estratégica e conveniente, e acabou por causar um efeito múltiplo em benefício da mudança socioambiental.

Em paralelo, com a integração nacional associada à “descoberta” do potencial do cerrado enquanto espaço produtivo, instalaram-se na região muitas ‘firmas’, em sua maioria afiliadas à produção de celulose a partir do plantio de eucalipto. Em realidade, o vínculo regional com o processo modernizante era unicamente com a produção da matéria prima, ao passo que a processo industrial ocorria distante dali. Essas ‘firmas’ acabaram por empregar parte do contingente de pessoas que àquela altura encontrava-se em processo de desagregação das fazendas. Decorrem disso, nos dias atuais, relatos recorrentes acerca dos impactos ambientais das ‘firmas’, particularmente da exaustão hídrica e do desaparecimento sistemático de veredas. Estas últimas, até então, estavam intimamente integradas ao modo produtivo local e às estratégias de vida como um todo. O aparecimento das ‘firmas’ é tratado

localmente como um divisor de águas no rearranjo recente de divisão social do trabalho, assim como da relação homem-natureza.

O processo “modernizante”, (des)materializado na derrubada do cerrado, fez surgir uma série de consequências ambientais que foram percebidas como uma espécie de reação em cadeia. Iniciava-se pela supressão de recursos naturais que, em grande medida, eram utilizados largamente em complemento aos sustentos locais; passava pela brusca diminuição da disponibilidade de fauna para caça; percorria a diminuição da vazão dos rios e; não fosse uma série de fatores outros, tal saga poderia ser finalizada com a alteração significativa do regime hídrico. Tais fatores, acrescidos da redução da disponibilidade de fertilidade do solo, dado o esgotamento das fronteiras agrícolas (RIBEIRO, 2003, p. 13), da contaminação por agrotóxicos e da salinização de grandes áreas configuraram um quadro de degradação ambiental em curto espaço de tempo. Ressalta-se, nesse sentido, o papel do Estado no financiamento da chegada dos elementos modernos que contribuíram para tal degradação (SANTOS; LEITE, 2010, p. 5), como a mecanização agrícola.

Se a vida agregada às fazendas dificultava-se, a presença de grandes lavouras acabou por gerar alguns incômodos aos que se desafiavam à continuidade do trabalho na terra. Algumas pragas parecem ter inviabilizado, ao menos durante alguns anos, o tradicional cultivo do feijão na região, particularmente no início da década de 1980, algo que teria causado efeito, também, sobre o cultivo do milho que, em parte, dependia da fertilidade de nitrogênio proporcionada pelo primeiro. Com o passar das décadas (1950-2000), acrescenta-se, ocorreram sensíveis mudanças climáticas; estima-se que em Arinos, a temperatura média tenha aumentado ao menos 1,5^oC, ao passo que a pluviosidade média tenha decrescido aproximadamente 100 mm⁴⁹; agrava a situação o fato de o aumento da temperatura ocorrer em paralelo à elevação de taxas de evapotranspiração. Assim, é difícil estimar com precisão os impactos climáticos, entretanto, as referências empíricas locais acerca da mudança climática se repetem e se retroalimentam.

Ocorreu no *território Arinos-Chapada*, principalmente a partir da década de 1960 e de forma bastante descontínua, um processo migratório intenso, das ‘roças’ às sedes municipais circunvizinhas, e dessas sedes às capitais, ou, até mesmo, diretamente das ‘roças’ às capitais ou a cidades de médio porte. Destacaram-se nessa dinâmica, como destino, Brasília e suas cidades satélites (São Sebastião, Paranoá e Ceilândia, principalmente).

⁴⁹ Ao longo da pesquisa de campo, a questão climática apareceu tão recorrentemente nas falas que acabei por fazer essas estimativas por conta própria, a partir de dados originais do INMET (ver: <<http://www.inmet.gov.br/portal/index.php?r=bdmep/bdmep>>), considerando as bases meteorológicas de Arinos e Brasília. Comparei as décadas de 1960 (para Brasília) e de 1970-80 (para Arinos) com os dados disponíveis para a última década corrente (2003-2013). Infelizmente não pude ultrapassar o caráter de estimativa, porque não havia dados disponíveis para alguns anos em Arinos.

A partir da inauguração de Brasília as transformações políticas, econômicas e sociais em todo o Centro-Oeste do Brasil, especialmente no Noroeste Mineiro ocorreram em ritmo acelerado. [Do ponto de vista da política estatal,] a região começou a ser preparada para a produção agrícola e pastoril visando o abastecimento de Brasília, Belo Horizonte e fornecimento de matéria-prima para a indústria paulista. A mão-de-obra local era abundante e de baixo custo em face da subserviência dos trabalhadores da região. (MOURA, 2013, p. 1)

A migração para Brasília e suas cidades satélites elucida bem a nova condição de subalternos e de invisibilidade experimentada pelos ‘mineiros’ nessas cidades, particularmente por aqueles anteriormente vinculados às ‘roças’. De modo quase que evidente, esse contingente instalava-se, em sua grande maioria, nas cidades satélites⁵⁰ da capital. Trabalhavam realizando serviços diversos nessas localidades, ou, deslocavam-se diariamente para Brasília, para realizar serviços que atendiam às demandas de uma “classe dominante” que ali se estabelecia. De certo modo, percebe-se a transposição da dominação do campo para as cidades, mas agora, em maior desfavor aos antigos agregados, porque as anteriores relações estabelecidas nas ‘roças’, ainda que assimétricas, eram de reciprocidade e permitiam um engajamento laboral, social e cultural aparentemente mais harmônico. Nos grandes centros, a reciprocidade apareceu substituída pela frieza de relações capitalistas modernas, que lhes eram novas. E, acrescentam-se, relações capitalistas postas em um sistema capitalista incompleto, ao menos no que tange às instituições protetoras (RESENDE, 2006). O sertão, pode-se dizer, se transmutou às capitais (essa questão é também explorada no Cap. 3), ao invés da urbanização do sertão, conforme analisou o escritor Bráulio Tavares, em palestra proferida no VI Festival Sagarana, em 2013, acompanhada pessoalmente como parte da pesquisa⁵¹.

As transformações ocorridas no território podem ser tomadas também em um sentido próximo ao de Pereira (2009), quando este as analisa enquanto “[...] *destituição dos regimes de reciprocidade que, centralizados na figura do dono das terras, articulavam todos os seus moradores.*” (2009, p. 57)⁵². Para o autor, as transformações foram econômicas por um lado, e jurídicas e sociais por outro. Nesse âmbito, pode-se dizer que a posse da terra, definida pelo valor do trabalho, passara a ser questionada, como até então não havia sido. Assim que alguns valores fundacionais, como confiança, valentia, movimentação, honra e fidelidade,

⁵⁰ A relação com as cidades satélites do entorno de Brasília prevalece até hoje. A maioria dos residentes de Arinos e Chapada Gaúcha, que residiu ou conhece “Brasília”, é capaz de revelar detalhes acerca de São Sebastião e Ceilândia, por exemplo. Mas, pouco sabem sobre Brasília propriamente dita. Isso pode ser notado também pelo desconforto que essas pessoas apresentam ao terem que se locomover ou dirigir em Brasília, a exemplo dos taxistas que fazem transporte ligando a capital a Arinos e Chapada Gaúcha.

⁵¹ A palestra pode ser acessada em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ZRY1OKOhcYg&feature=youtu.be>>.

⁵² Para uma reflexão acerca do processo de decadência das fazendas, ver Pereira (2009, p. 50-63) e Souza (2000).

respeito e obediência patriarcais (PEREIRA, 2009; CERQUEIRA, 2010; ANDRIOLLI, 2011) foram, de variadas formas, postos à prova. Isto, evidentemente, não guarda relação com a superação por completo de tais valores. Tal superação, mas, sobretudo a manutenção de alguns desses valores, nos será particularmente interessante para analisar o campo artístico-cultural no *território Arinos-Chapada*.

O prestígio pessoal de fazendeiros dificilmente continuou a apoiar-se na capacidade de fazer concessões, a política municipal ganhou universalidade e perdeu especificidade ao subordinar-se à política geral e aos recursos vindos majoritariamente dos governos centrais. Mas é preciso reparar que o sistema antigo da fazenda deixou nessa região marcas muito fundas, de modo que em centros urbanos como Almenara e Jequitinhonha manifestam-se demandas inspiradas no estilo antigo, e dificilmente os políticos locais conseguiriam estabelecer atitudes que poderiam ser definidas como modernas com seu eleitorado. Essa é uma das mais pesadas heranças que a antiga fazenda legou ao futuro. (RIBEIRO, 2003, p. 9)

As tradicionais fazendas foram, gradativamente, abrindo espaço às propriedades capitalizadas e modernizadas destinadas à “[...] *exploração mecanizada e racionalizada da terra, baseadas no trabalho assalariado* [...]” (PEREIRA, 2009, p. 56). Muito embora Pereira (2009) e outros autores tangenciem esse quadro modernizante que se instalou na região desde meados do século XX, seria possível reconstituir tal quadro, em boa medida, também a partir dos relatos colhidos de diversos informantes ao longo da pesquisa empírica.

Na visão de Ribeiro (2003), as pessoas que viveram a época das fazendas, hoje, se encontram profundamente desenraizadas, pois a escassez de recursos (a exemplo da terra), o desagregamento, a solidão e o abandono foram os sentimentos herdados dessa época quando contrastada aos dias atuais; segundo o autor, essas fazendas, que teriam produzido uma ordem particular, desabaram e deixaram na “orfandade” aqueles lavradores. Mesmo aqueles que porventura carregaram uma vida sofrida no *regime de fazendas* (a exemplo dos relatos colhidos na presente pesquisa) consideraram tal época como tendo sido mais eficaz que o governo que a sucedeu. Este último teria sido incapaz de repor o mundo em uma ordem lógica, conveniente para quem a viveu.

É em sentido análogo que Ribeiro frisa, como exemplo da inércia da lógica patronal, que as conquistas de terras por participantes do movimento de reforma agrária acabam por ser percebidas como dádiva, que se consegue com interveniência de mediadores (sindicatos, organizações religiosas, instituições públicas, *etc.*). Extraí-se daí a seguinte questão: em que medida determinadas ações e espaços conquistados no campo da *arte e cultura* retomaria a lógica das fazendas? Nesse sentido, os símbolos da cultura fazendária, materializados nos trajes locais exibidos em instâncias artístico-culturais podem ser tomados como matéria para essa reflexão. Para Ribeiro (2003, p. 13-14), seria como se não restasse outra opção viável

senão repetir a fazenda, incluindo as formas de mediação atuais que, não raro, são vistas por ele como tão autoritárias como a fazenda, embora os personagens que as executam sejam outros, assim como os recursos envolvidos.

A partir de meados do séc. XX, inicia-se um processo de integração regional via estradas de terra que foram abertas ligando alguns municípios da região. Com a construção de Brasília e sua inauguração em 1960, os municípios de São Francisco (principalmente) e Januária, gradativamente, passaram a perder a centralidade, em particular após o estabelecimento de algumas linhas de ônibus ligando diversas localidades à capital Brasília. Se, por um lado, Arinos, tal qual o município de Urucuia, “[...] *desloca seu foco para o Noroeste de Minas Gerais [rumo a Brasília], afastando-se, paulatinamente, de sua região Norte.*” (PEREIRA, 2009, p. 55), Chapada Gaúcha parece ter mantido maior integração com o norte; Januária, nesse sentido, foi mantida como cidade sede durante um tempo maior. Entretanto, nos dias atuais, esse vínculo parece também estar se dissolvendo, possivelmente em função da não pavimentação da estrada de terra que dá acesso a Januária.

Apesar da rápida mudança social e ambiental ocorrida no *território Arinos-Chapada*, houve um acentuado descompasso entre a mudança no sistema social e o aparecimento de serviços públicos que pudessem conferir a adequada sustentação do “aparato moderno”. Foi somente em meados da década de 1980, por exemplo, que chegou a iluminação pública em Arinos. Até esta década o provimento de serviços públicos básicos, tais como infraestruturas de saúde, educação, transporte e comunicação, era ainda incipiente. Bastaria dizer que Chapada Gaúcha apenas foi institucionalizada como município no final da década de 1990. Por outro lado, observou-se uma forte relação entre o início do provimento de serviços públicos estatais e o declínio das fazendas. Em outros termos, o Estado passa a intervir com programas, como que substituindo o papel dos antigos fazendeiros (COSTA, 1997; DAYRELL, 1998, p. 72).

Não fora apenas a expansão da fronteira agrícola, a tecnificação e as políticas macroeconômicas afiliadas ao desenvolvimento urbano industrial as responsáveis pela falência do *regime de fazendas*. O avanço da legislação trabalhista⁵³, garantindo direitos aos trabalhadores das zonas rurais, principalmente a partir da década de 1960, teria feito um desfavor à agregação. Essa percepção foi frequentemente relatada ao longo do trabalho empírico, particularmente por fazendeiros ou pessoas ligadas a eles. Com o trabalho rural legalmente reconhecido e a efervescência das alianças horizontais entre agregados, contando com a ação dos sindicatos rurais, aumentava a vulnerabilidade legal dos fazendeiros. Assim, por um lado estes fazendeiros se depararam com algumas ameaças materiais em dar

⁵³ Nesse sentido, ver o “Estatuto do Trabalhador Rural” (BRASIL, 1963).

continuidade ao agregado, por outro, parece ter havido também uma percepção tácita acerca de riscos simbólicos que se colocavam frente à economia de trocas estabelecida, à medida que se podia extrair revés do grande trunfo do fazendeiro: o endividamento moral do agregado. Ir ao tribunal colocava, desta vez, o fazendeiro em posição de dívida, e não o agregado (MOURA, 1988).

Um elemento estrutural mais recente corresponde à universalidade que ganhou a política municipal a partir da década de 1980. Em concomitância, ocorria o acréscimo populacional das pequenas sedes municipais, ou seus distritos, absorvendo parte do contingente migratório. Na década de 1990, nesse sentido, ocorreu a criação de uma série de municípios no norte de Minas Gerais (ALVES *et al.*, 2011), dentre os quais Chapada Gaúcha (a antiga ‘Vila dos Gaúchos’), que rapidamente se destacava como pólo econômico local. Destarte, se a sede municipal de Arinos ganhou centralidade em função de toda a dinâmica acima apresentada, que acentuou o fluxo migratório, Chapada Gaúcha constituiu-se mais como produto direto da política de colonização direcionada, por sua vez, estimulada na década de 1970 e que trouxe aos *altos* o domínio e a execução de técnicas agrícolas modernas. Ademais, Chapada Gaúcha acabou por arrebanhar, mais tardiamente, um contingente migratório das ‘fazendas’, entre outros, que, por motivos diversos, ali se instalou. ‘Mineiros’ dos *baixos* migraram a esta sede municipal, em grande medida, atraídos pela oferta de emprego na agricultura⁵⁴ e pela diversidade de serviços que ali se aglomerara. Mais adiante, conforme é explorado no Cap. 6, foi também instalado o PNGSV, algo que encerrou por influenciar na configuração de um campo artístico-cultural.

Apesar do conteúdo modernizante dessa dinâmica de urbanização relativa e de rearranjo dos padrões de relações sociais, os construtos sociais e culturais ali instalados não foram totalmente desarticulados de seus mecanismos de reprodução social. No que tange ao campo artístico-cultural, por exemplo, dois elementos parecem ser centrais para elucidar essa questão. O primeiro refere-se às folias de Reis, que ainda nos dias atuais constituem elemento cultural marcante, tanto no sentido religioso, como no dos festejos populares. Mais ainda, as folias, em contraste com a contínua reformulação que lhes é intrínseca, retomam e atualizam modos de vida tradicionais, sendo *locus* de sociabilidades (re)conhecidas e de constituintes identitários. O segundo elemento é o ‘movimento’ (PEREIRA, 2009; CERQUEIRA, 2010; ANDRIOLLI, 2011) que, pode ser tomado como uma dimensão fundada em modos locais

⁵⁴ Fui informado por uma amiga Chapadense de que os salários pagos pelo ‘trabalho do capim’ são bastante atrativos. A produção de sementes de espécies forrageiras e de soja são atualmente em Chapada Gaúcha as principais atividades agrícolas dos *altos*. Um trabalhador, na ‘época do capim’, ganha, segundo ela, no mínimo R\$1.500, valor bastante convidativo aos padrões locais. Seria usual entre esses trabalhadores a aquisição de motocicletas, carros e equipamentos de som a partir desses salários. A integração laboral e recreativa entre ‘gaúchos’ e ‘mineiros’ nesse contexto é significativa.

tradicionais que auxilia a explicar determinados processos atuais, tal como a dinâmica local de festas que ocorre em um contexto que abrange diversos municípios (este tema é explorado no Cap. 5). Assim, o processamento local do contexto “moderno” parece único, porque está assentado em repertórios particulares, exemplificados com estes dois elementos, que se modificaram, mas que, também, se reproduziram em uma extensa linha temporal. O personlismo e a patronagem poderiam compor ainda outros elementos. Lidar com as práticas e políticas artístico-culturais no *território Arinos-Chapada* de hoje significa acessar, de diversas formas, esses repertórios particulares para a formulação de resoluções, de proposições e de conduta. Mas, não só isso. Porque se de um modo o tradicional é retomado (e midiaticado) na forma de eventos artístico-culturais, ou como mote para a elaboração de projetos diversos, de outra forma ele é frequentemente contestado, particularmente em relação ao seu conteúdo relacional onde figura a dominação.

Do ponto de vista artístico-cultural, a primeira década de 2000 foi um importante período de consolidação de ações e políticas no *território Arinos-Chapada*. Foi neste período que surgiu o EPGSV, o Festival Sagarana (cf. Cap. 6), os Sistemas Municipais de Patrimônio Cultural (SMPCs) (cf. Cap. 5), os Pontos de Cultura, entre outras práticas sistematizadas no Cap. 1. Então, se a matriz discursiva no campo artístico cultural hoje incorpora elementos e simbologias advindos do conteúdo emanado pelas políticas nacionais e estaduais, o *modus operandi* e os produtos artístico-culturais são, respectivamente, escolhidos e construídos incorporando marcadamente um repertório local historicamente forjado. De outro modo, os produtos artístico-culturais advindos de elementos tradicionais, inscritos no marco da reciprocidade, foram gerados e reproduzidos em simultaneidade à adesão a elementos da cultura de massas.

O nome João Guimarães Rosa não poderia deixar de ser contextualizado aqui. O escritor mineiro de Cordisburgo deixou um legado literário de grande circulação nacional e de reconhecimento nacional e internacional. Ocorre que modos humanos e sociais do *território Arinos-Chapada*, assim como características geográficas e ecológicas, foram emprestados por Rosa para elaboração de várias de seus livros, a exemplo de “Grande Sertão: Veredas” e de “Sagarana”. Foi a partir disso que alguns atores locais, de modo estratégico, ocuparam-se de impulsionar determinados processos, recorrendo à obra de Rosa (cf. Cap. 6). Talvez o primeiro ato representativo disso tenha sido mesmo a criação do PNGSV em 1988.

Se no *território Arinos-Chapada* o meio ambiente foi degradado e se a cultura tradicional foi midiaticada⁵⁵ como algo em vias de fim, estes fatores constituíram razões para

⁵⁵ Considerando que o conteúdo da midiaticação pode suscitar a importância de se manter o tradicional, “midiaticada” pode adquirir o sentido de “politizada”.

a articulação entre atores sociais locais que, de variados modos e seguindo múltiplas justificativas, propuseram ao longo de mais de uma década, uma miríade de projetos sociambientais e turísticos. Com o passar do tempo, e recorrendo performaticamente à literatura e às políticas culturais que se destacaram desde 2002 (SILVA, 2014a), alguns desses projetos adquiriram o caráter artístico-cultural. Essa configuração, evidentemente, não foi exclusiva do território em questão (já que figura também a influência de políticas públicas), mas a forma como esses atores construíram valores conjuntos e manejaram e articularam mensagens de desenvolvimento a partir do mote do tradicional foi particular – repara-se, um tradicional reforçado enquanto mensagem justamente pelos efeitos dos desdobramentos do mundo moderno (CANCLINI, 2011).

A migração intensa da ‘roça’ para a ‘cidade’ e a ruptura do *regime de fazendas* marcaram o processo “modernizante” local. Mas, se por um lado a mudança foi disparada por um discurso desenvolvimentista, tal discurso pareceu ser constantemente reposicionado por atores locais, não sem embates. De um modo geral, nas “terras de Guimarães”, está em cena a (re)construção ativa e reflexiva de alguns dispositivos desse discurso. Como se esse processo tivesse mesmo a utopia de imprimir uma modernidade alternativa (ESCOBAR, 1995). Nesse esforço, em que se lança mão de múltiplas estratégias para armar esses dispositivos, as contradições ficam sempre à espreita, porque o ator local não consegue se desvencilhar por completo daquilo que não lhe convém: as entranhas de sua história e cultura e; os discursos hegemônicos de tendência estruturante. O campo artístico-cultural, assim, configura-se hoje mesclando elementos discursivos, práticos e (psico)lógicos da cultura de massas, dos debates acadêmicos, do discurso desenvolvimentista, das políticas públicas e, enfim, da história e da cultura tidas localmente como tradicional (a ‘cultura de tradição’).

3 A VIDA NA ‘CIDADE’ E A INVENÇÃO DA ‘CULTURA’: HISTÓRIAS VIVIDAS

“Ninguém não tinha plano nenhum não moço!”

Seu Antônio Maria, Arinos, 19 de junho de 2013.

As transformações recentes do trabalho e da vida cotidiana no *território Arino: Chapada* podem ser vistas como associadas ao modelo de desenvolvimento que ali se desdobrou. Por um lado, esse modelo foi fruto de escolhas políticas de macro ordem realizadas décadas antes, ainda no governo de Getúlio Vargas (FAUSTO, 2006). Por outro, foi posto como consequência da modernidade inspirada em ordens capitalista e tecnológica. Se a modernidade “avassalou” as relações pré-capitalistas até então vigentes na Europa do séc. XVIII (POLANYI, 2000), no *território Arinos-Chapada* as relações sociais e políticas nela conformadas impulsionaram processos particulares que, *grosso modo*, fizeram por “encerrar” a ‘época das fazendas’ e por exaurir os sistemas geraizeiros: inauguraram-se as ‘firmas’, as monoculturas ‘gaúchas’ e as fazendas capitalizadas. Sobretudo, ao que nos interessa neste capítulo, inauguraram-se *idades rurais* cujas relações artístico-culturais aqui nos é objeto de análise. Por detrás está o pressuposto de que o processo modernizante não aniquilou tradições artístico-culturais, mas fez por modificar o contexto de sua ocorrência.

As histórias de vida de cinco moradores da sede municipal de Arinos, acessadas entre abril e setembro de 2013, iluminam e dão conteúdo empírico às reflexões desta seção. Pessoas que podem ser caracterizadas pelo trabalho e residência nas roças antecedendo a vida na cidade e pela relevante atuação artístico-cultural consubstanciada em apresentações de danças, de folias e/ou em gestão cultural de grupos e processos locais. ‘Grupos culturais’. Dessa forma, contribuíram com suas histórias: Dona Laurinda, ‘dançadora’, jogadora de verso e aposentada; Dona Maria, ‘dançadora’, artesã e aposentada; Seu Antônio Maria⁵⁶, ‘guia’ da dança de São Gonçalo e aposentado; Lauro, ‘imperador’ de Folia de Reis, ‘guia’ de São Gonçalo, artesão e pedreiro; Joaquina, ex-coordenadora do Ponto de Cultura Portal Veredas e professora da rede municipal de ensino.

O texto a seguir foi produzido a partir dessas histórias, mesclando-as e distribuindo-as de modo a facilitar ao leitor a montagem mental dos contextos vividos. Distanciamos-nos de critérios estatísticos quaisquer. Os focos das narrativas foram, em grande medida, produzidos pelos próprios contadores das histórias de vida, embora seja verdade que algumas questões orientadoras foram formuladas com antecedência. Em assim sendo, não foi forçada

⁵⁶ Neste caso, o nome verdadeiro foi mantido, a pedido do próprio “contador”.

homogeneidade entre histórias, de maneira que o conteúdo a seguir deve ser entendido mais como um produto, uma resultante, e menos como um padrão estabelecido *a priori*. Exemplo disso – e consequência – são as linhas temporais que serão apresentadas mais adiante: em umas enfatizam-se o nascimento dos filhos; em outras, momentos difíceis da vida são tomados como marco; ainda noutras, expressam-se as lembranças de modos vividos. De qualquer forma, observar-se-á, particularmente em relação às mulheres, a relevância dos momentos mais trágicos da vida compondo o eixo orientador das próprias histórias. Posto isso, e considerando que as sessões de “contação” de histórias propostas adquiriram, em alguns casos, forma análoga a sessões de atendimento psicológico, sugere-se ao leitor não reduzir a vida desses contadores a um apanhado de momentos trágicos. Deparamo-nos lá com pessoas alegres, divertidas, debochadas, engajadas, trabalhadoras atenciosas e carinhosas, cada uma ao seu modo. Tampouco deve o leitor extrapolar as histórias como se elas fossem uma descrição rígida da realidade: enganar-se-ão, porque elas retratam pontos de vista, apesar de que vividos, e com conteúdo heurístico e reflexivo.

Conforme me relatou Dona Maria, “*Tem umas coisa, Gustavo... que a gente... a gente num pode nem fala... [silêncio]. Né, a gente num pode nem comentar assim... porque, é, é umas coisa muitcho dolorosa, me trais também isso...*” (Dona Maria). Recorro a esta fala para demonstrar que, se foi flagrada certa “ânsia” por relatar determinadas ocasiões que remetem a momentos extremos da vida (MENEGHEL *et al.*, 2008), do ponto de vista material e psicológico, também foi observada certa incompletude de algumas histórias, em que foram negligenciados determinados trechos, como recurso de autopreservação. Suspeito que estas prováveis omissões estiveram menos associadas à desconfiança para com o entrevistador que à incerteza de que este pudesse estar disponível para ouvi-las até o final. Histórias que se passaram em grande parte na ‘roça’, em ‘roça’ dita substancialmente diferente da de hoje.

3.1 A vida da ‘roça’ memorada

O tempo vivido na ‘roça’ é ora lembrado como tempo difícil, de escassez e ‘dificuldades’, ora tido como tempo de saúde e harmonia entre vizinhos e parentes. Na memória, a ‘roça’ apresenta-se como local ainda “pré-moderno”, desprovido de energia elétrica, onde se lava roupa no rio, se põe sela no cavalo para locomoção, se faz óleo de mamona para queimar em candeias, se fia para fazer roupas. Lá na ‘roça’ passada, as informalidades civis tomavam espaço do documento, da certidão de nascimento; extremas eram as dificuldades de locomoção para as cidades. A ‘roça’ é memorada, sobretudo pelos

mais velhos, pelas escolas rígidas, da palmatória e dos ‘argumentos’⁵⁷. Mas não por escolas em abundância, pelo contrário: em contexto onde quase tudo se aprendia com os pais, escola era tida como coisa rara, para pouquíssimos, e a aplicação de castigos nesse espaço era prerrogativa de alguns. Escola na ‘roça’ era quase nunca arte para meninas. Fazendeiros, sendo ‘chegados’ ou não, podiam prover o ensino “público”, a escola, dando vazão àquela famosa indistinção “*entre o público e o privado*” (MARTINS, 1994). Eram os mesmo fazendeiros de quem se compravam alimentos em situação eventual, geralmente em troca de trabalho.

A ‘prosa’ sem tempo – para acabar – e o tempo sem ‘prosa’ compunham o cotidiano dos que ali viviam. Eram as ‘prosas’ para as quais, com o intuito de viabilizá-la, se percorria distâncias longas: prosas dos amigos, dos ‘chegados’ e parentes (CERQUEIRA, 2010), com quem eram estabelecidas relações de solidariedade e reciprocidade (SABOURIN, 2009). Apesar das distâncias, a vida comunitária se realizava e era sempre atualizada nas festas, muitas das quais também proporcionadas por fazendeiros: era, em geral, a vida das fazendas, em que se estabeleciam relações de dependências com estes. Ainda assim, é uma época tida como de ‘liberdade’⁵⁸ – expressa em termos de “sentir-se à vontade” –, de se andar sem ‘perigo’, de se mudar com frequência para procurar lugar melhor (terra melhor, ‘patrão’ melhor, parente para apoio, trabalho, enfim...). A ‘roça’ é memorada como espaço “com mulher”, com maiores possibilidades de estabelecimento de relações amorosas (a despeito das reflexões de Weisheimer, 2005, sobre essa questão na atualidade). Espaço para se namorar sem explicitar, para se casar e constituir família extensa: terra de muitos parentes, de ser fácil cuidar de criança. Terra da religião forte e regradora em termos de segurança.

Apesar das relações de ajuda que eram ali estabelecidas, não raro a ‘roça’ era local de se flagrar dificuldade para alimentação; terra também de fome, porque se vivera a ‘época das fazendas’ e, igualmente, seu declínio. Logo, a ‘roça’ sempre fora espaço de muitas agruras, de ser comum morrer cedo, porque as intempéries de lá nem sempre recebiam a esperada proteção divina, tampouco remédios e médicos. Estes últimos, em havendo, eram raros e esparsos. Em ocorrendo mortes, faziam-se roupas de enterro, pelas mulheres, ao passo que se faziam caixões aos mortos, pelos homens, em grupo. A solidariedade e a reciprocidade eram mesmo formas de lidar com a ‘roça’: para a fome doavam-se alimentos; para os machucados, faziam-se curativos.

⁵⁷ ‘Argumento’ corresponde a uma competição escolar na qual os alunos dirigiam perguntas uns aos outros no intuito de verificar o conhecimento alheio. Quando a questão não era respondida de modo considerado adequado, o aluno que elaborara a questão podia bater com uma vara no colega.

⁵⁸ Para adentrar a noção nativa de ‘liberdade’, ver Andriolli (2011).

Quase tudo que se precisava na ‘roça’ tinha de ser feito ali mesmo. Iniciava-se pelos itens de alimentação, incluindo a animal. Mandioca era sempre plantada para fazer farinha; cana, para tocar o engenho e fazer rapadura e açúcar, eventualmente cachaça; feijão e milho eram plantados para serem comidos ou trocados por itens essenciais, tais como as ferramentas para o trabalho; do milho cresciam alguns animais. A ‘roça’, para muitos, era terra de feijão; para outros ainda continua sendo. Algum gado próprio, pouco, havia, e se tinha que cuidar para reproduzir e garantir algum leite. Assim, com tudo a se fazer, constituíam-se vidas de trabalho precoce, desde a infância; esta se desdobrava paralela ao ofício de se aprender as coisas que tinham que ser feitas. Às crianças não lhes restava tempo muito, que sobrasse às brincadeiras abundantes, tampouco havia recursos para a compra de brinquedos. A ‘roça’ era, então, espaço dos brinquedos feitos à mão, com hastes de folhas de buriti (*Mauritia flexuosa*) e bonecas feitas de sabugo de milho, vestidas com retalhos costurados com espinhos de tucum (*Astrocaryum huaimi*). Às crianças, ocorria de brincadeira e labor se misturarem: se aprendia a costurar, a fazer ‘artes’.

Na vida adulta, o trabalho era, em grande medida, voltado ‘pra fora’, à ‘empreita’, ‘pro fazendeiro’. As vidas de Lauro, de Dona Laurinda (e de seu marido à época) e de Seu Antônio Maria eram fortemente dependentes dos trabalhos ofertados por terceiros: em tempos mais antigos, por fazendeiros, e, mais recentemente, pelas ‘firmas’. E se a oferta de trabalho “mudou de dono”, o costume e a necessidade de se fazer quase tudo que se consumia também, aos poucos. A industrialização não chegara na ‘roça’ à ‘época das fazendas’ e ‘firmas’, mas seus produtos lentamente começaram a aparecer, eram percebidos mais disponíveis, algo que ocorria em paralelo à expansão das relações trabalhistas capitalistas. Assim que a ‘roça’ foi espaço também de se viver transições: viveram elas todos os contadores de vistorias de vida.

A vida de trabalho na ‘roça’ impunha intempéries ao corpo, marcava-o. O mesmo corpo que ficava privado de cuidados médicos e estéticos: em suma, aquele corpo que os denunciava enquanto viventes da ‘roça’ (BOURDIEU, 2006). O modo de vida dali era, então, calcado no corpo físico, moldado como que em resposta à vida de agruras, “*de vida difícil*” (Dona Maria). A ‘roça’ era penosa às mulheres que ora realizavam o trabalho doméstico e cuidavam dos filhos e ora dividiam-no com o trabalho da lavoura, particularmente nas freqüentes ocasiões em que os maridos saíam em busca de trabalho fora, nas fazendas (principalmente até a década de 1960), nas ‘firmas’ (a partir da década de 1970) ou nas fazendas “modernas” (mais recentemente). O trabalho ‘pra fora’ podia, de outro modo, estar vinculado ao feitiço do carvão a partir do cerrado que, na transição, já era demandado por siderúrgicas engajadas no processo de modernização de Minas Gerais e do Brasil.

Fui morá cos meu minino, trabaía, daí... eles que tinha dez anos já começo trabaía também mais eu, na firma, plantando eucalipto, dano combate ni furniga, intoxiquei [...] e dano combati ni furniga com veneno. Intoxiquei com veneno, quase eu morro e o neném morre [...] eu trabaiei um dia, e no outro dia eu num guentei não, aí me tiro do combati e pôis eu lá pru vivêro, pra plantá. (Dona Laurinda)

Assim como observou Brandão (1999) no interior paulista, na ‘roça’ homens e mulheres assumiam papéis diferentes. Inclusive, a ‘roça’ é apresentada diferentemente entre homens e mulheres. Se ao homem a ‘roça’ é sinônimo de ‘dificuldades’ por causa do trabalho com os roçados e nas ‘empreitas’ – porque “seria ele” quem acabava por trabalhar pesado –, a mulher, ao representar tais ‘dificuldades’, as associam à sobreposição de tarefas múltiplas, dentre as quais as domésticas, e à condição de, muitas vezes, estarem subjugadas aos maridos. Tal condição, no entanto, foi frequentemente relatada a partir de uma imagem naturalizada da condição da mulher, como que exercendo um papel: o de mulher da ‘roça’. Desta feita, a ‘roça’ não era espaço, à época, de mulher trabalhar ‘pra fora’, de beijar homens ao cumprimentá-los, de participar de folias e, até, de criticar o marido em ocasiões de adultério descoberto – apesar de que os adultérios aparecem mais associados à vida já nas sedes municipais. Às mulheres, a ‘roça’ se apresenta, em geral, como *locus* de vida com marido.

A situação da mulher na ‘roça’, e na transição para as sedes municipais, foi relatada como sendo desprivilegiada. Em parte porque tiveram que enfrentar os alcoolismos dos maridos⁵⁹ e, frequentemente, maus tratos e violências domésticas por parte destes, sem direito a reclamação. Daí que os problemas de depressão identificados e relatados aparecem vinculados, *grosso modo*, às mulheres que, com alguma ênfase, acabam por associar ‘roça’ a baixo autoestima. “*A gente tinha um sistema que era assim, era um sistema esquisito que a gente tinha. Se a gente for se aproximar de uma moça e beijasse ela, não servia pra casar com a gente não... era um trem esquisito, era deferente [...]* Tinha umas que namorava pelo buraco da parede...” (Antônio Maria). A condição de “mulher da roça” era experienciada logo nos primeiros anos de adolescência, quando o olhar – e atitudes – atento do pai se revelava. Pai – homem – a quem não se contrariava facilmente, dadas às sanções implícitas ao ato. Pai, ou avô, de influenciar casamento para a filha não ficar ‘encalhada’. Marido, homem, de inibir certas experiências de liderança comunitária e de auto-afirmação.

No que tange ao campo artístico-cultural, as festas e folias marcam-no definitivamente e estabelecem a ligação entre o mundo do trabalho, o campo da religião e os

⁵⁹ Sem que se possa ter certeza, os alcoolismos parecem ter se intensificado a partir da percepção de falência do *regime de fazendas*, acentuando-se na transição para as sedes municipais. Apresento aqui, então, este curioso objeto de pesquisa que pode auxiliar a apreensão de importantes aspectos psicológicos relacionados a essa transição.

relacionamentos amorosos e matrimoniais. As ‘festas de missa’ e as ‘festas de banquete’ (Dona Laurinda), oferecidas pelos fazendeiros (SOUZA, 2000, p. 22, 54, 98, 103), complementavam as folias e as ‘farras’ da ‘roça’. Estas últimas podiam marcar momentos de trabalho comunitário, de colheita, de plantio, entre outros. Como as ‘festas de engenho’ que marcavam o trabalho com a cana. Festas em que era possível dançar até o amanhecer; seja o ‘São Gonçalo’ em ocasião de pagar promessa, seja a ‘caninha verde’, o ‘tamanduá’, o ‘carneiro’, o ‘batuque’ (‘danças de roda’), o ‘forró’; seja a ‘catira’ o ‘lundu’ e o ‘quatro’ (danças profanas desempenhadas nas folias), entre outras. Tudo isso e muito mais se dançava na ‘roça’, de modo a compor fortemente as vidas memoradas. Foram tempos de folias e danças com rabecas, violas, violões, pandeiros, cavaquinhos, caixas e muita cantoria. Tempo da zabumba, da sanfona e do triângulo, tempo de ‘jogar versos’... Em boa medida essas danças podem ser presenciadas ainda hoje na ‘roça’, entretanto, percebem-se, em geral, alguns deslocamentos, a exemplo das ‘danças de roda’ que parecem não mais ser significadas enquanto momento de paquera.

As diversão de lá [de um local chamado Mosquito, perto de Formoso] era assim, quando era nessa época de moagem, engenho, eles pegava, juntava duas três famílias, e trabalhava tipo assim, de uma comunidade, como cê tava falando: todo mundo junto. Aí ia fazer farinha, ia fazer moagem, e ali todo mundo trabaiando junto. A noite era uma festa! [com entusiasmo] [...] era um trabalho muito bonito. E se tem uma coisa que eu guardei, assim, que a gente ia todo mundo, assim, trabalhava, tinha aquela turma que torrava, tinha a turma que rapava, tinha a turma que tirava porvilho, tinha a turma que rancava as mandioca, tinha a turma que ia carrear... [...] Aí quando era noite todo mundo terminava, quando terminava aquilo tudo, aí fazia uma fogueira, aí tinha ali o violão, tinha a sanfona, todo mundo ia dançá, cantá [...] tinha dança de roda... mas eu não participava, que aí já vem a burocracia de um sinhô di idade [seu avô, que a cuidava] que não poderia deixá uma jovem, como dizia ele, ‘num era a minha filha’ [...] tinha forró. Agora no forró ele deixava dançá [por que o avô podia ficar por perto]. (Dona Joaquina)

Essas danças (principalmente) e outros espaços das festas de santos, e também as folias, eram ocasiões privilegiadas para que rapazes e moças burlassem a vigília do pai austero. As danças constituíam momentos únicos do rapaz pegar na mão da moça, e, em eventual interesse de ‘namoro’, apertar sua mão com intensidade exata para estabelecer a paquera. A relação amorosa dita ‘namoro’ podia, então, ser determinada na própria festa, momentos depois da dança, por meio de conversa. Em estabelecido o ‘namoro’, beijo, abraço ou aperto de mão não havia, disseram-me os contadores. Daí que, em grande medida, as histórias narradas foram forjadas nas ‘danças de roda’ da ‘época das fazendas’. Dessas rodas derivaram casamentos diversos, assistidos por sanfoneiros que não se furtavam em prover a animação geral da festa. Festas onde se bebia menos, a despeito da atual “[...] *abrangência*

societária do uso do álcool como instrumento de socialização.” (MORETTI-PIRES *et al.*, 2011, p. 927) nas festas atuais.

Abre a roda xiriri
Deixa a roda xirirá
Meu amor ta me chamando
Eu não, que eu não vou lá⁶⁰ (Dona Maria)

Os rapaz jogava verso pra gente, pras moça, desafiando a gente, jogava os verso, aí a gente sabia [que eles estavam a fim]. Aí a gente jogava os verso pro rapaz também. Era nos verso e nas dança que a gente conquistava namorado e [eles] conquistava a gente. (Dona Laurinda)

Uma vez estabelecido o ‘namoro’, mantinha-se relação de aproximação, mas quase nunca no sentido tático, como se vê tão comumente nos dias atuais. Nessa dinâmica, não se beijava, mas trocavam-se cartas de amor, se namorava pelo ‘buraco da parece’. O intuito de trocar cartas com o/a pretendente era muitas vezes razão de se aprender a ler e escrever, algo que se podia fazer informalmente entre amigos ou parentes. Momento de tensão, no entanto, ainda na idade jovem, era aquele em que o rapaz recebia convite do pai da moça para visita domiciliar, ou de o rapaz chegar a pedir a mão da moça em casamento. No primeiro caso, a tensão era devida a grande possibilidade de o motivo do convite ser a intenção paterna de um casamento próximo, intenção esta que, uma vez declarada pelo “sogro”, não se podia enjear sem grandes constrangimentos. Isso, então, podia constituir motivo para fugas, desaparecimentos súbitos e términos de ‘namoro’ por parte do pretendente homem. No segundo caso, a tensão era a de enfrentar a austeridade do “sogro” e sobreviver a ela. Era casar ou correr do sogro, pela intenção ou pela rejeição.

Foi assim que muitos matrimônios foram tecidos e famílias constituídas. Famílias que acabavam por reproduzir as formas de solidariedade, reciprocidade e o modo de vida ‘livre’, árduo e desmaterializado em termos financeiros; que viviam, em geral, no contexto das ‘fazendas’, dependendo de trabalhos demandados por fazendeiros ou, mais adiante, pelas ‘firmas’. Instaurava-se, gradativamente e assim, os tempos modernos, regidos pelo advento das leis trabalhistas e pela desagregação subliminar das pessoas dali. A permanência na ‘roça’, naquele momento, dificultava-se pela não propriedade de terras – que eram “abundantes” até então – e, assim, pela impossibilidade de comercializá-las para viabilizar a continuidade na ‘roça’. Porque não se vivia exatamente das plantações, vivia-se também dos serviços e do amparo dos fazendeiros, em um esquema de tutela. Em não havendo a tutela e os serviços, dificultava-se a vida da maioria dos que não podia empenhar investimentos para deter roças maiores, ou para se comprar gado e terras em quantidade suficiente para

⁶⁰ Melodia da Dança do Carneiro. Xiriri seria um pássaro.

sustentar o esquema de pecuária extensiva desenvolvida sob baixa pluviosidade (aprox. 1100 mm) (INSTITUTO NACIONAL DE METEOROLOGIA – INMET, 2014).

Dessa forma, parte significativa daqueles que vivem nas ‘roças’ buscou alternativas. Primeiro, e principalmente, saíram as mulheres, resultando em ‘roça’ masculinizada, em particular nos dias atuais (WEISHEIMER, 2005; IBGE, 2010). Segundo Lauro, as mulheres foram todas trabalhar em “Brasília⁶¹”. Lauro saía em busca de trabalho com o tio em Brazlândia; queria, nessa experiência, comprar instrumentos musicais, porque era muito ligado às ‘farras’ em sua comunidade. Dona Maria saía por conta de doença sua e de um dos filhos, e seu filho, mais adiante, fora a “Brasília” para trabalhar e conseguir comprar um teclado⁶². Dona Laurinda e muito outros saíram das ‘roças’ porque a família estava passando necessidades, e fome. “*Não tinha nem café para tomar!*” (Dona Laurinda). Seu Antônio Maria saía da ‘roça’ para garantir estudo aos filhos; afinal ele, à época, tinha fixação por essa idéia. Aproveitou-se da grande enchente de 1979 (choveu 1520 mm somente entre outubro de 1978 e janeiro de 1979) e fez dela justificativa para iniciar a resolução de uma mudança que lhe parecia latente.

As motivações de saída da ‘roça’ e ida para a sede municipal foram diversas. Mas identificam-se fatores preponderantes associados às evasões de um modo geral. O fator “guarda-chuvas” corresponde ao declínio das fazendas, que privou populações de ‘agregados’ do acesso à terra e das relações de “ajuda” com os fazendeiros lhes emprestavam terra – não obstante, “livraram-se” do jugo destes últimos (cf. Cap. 2). Passa a ser importante, assim, destacar a relação que parece haver entre ‘a terra já não tava dando’, causa maior da evasão, e o rompimento do vínculo com os fazendeiros. Apesar de haver indícios de uma real mudança climática (cf. Cap. 2) e do aparecimento de novas pragas da lavoura, é a questão do acesso à terra que aparece como central causadora da evasão. Considerando a agricultura “pouco” tecnificada que era realizada à época, aquela dita pejorativamente “de subsistência”, os ‘roçados’, sozinhos, parecem não ter sido suficientes para a sustentação das famílias na ‘roça’. Nos dias de hoje, por exemplo, as famílias que permanecem na ‘roça’, em boa medida, têm na criação de gado a principal fonte de renda, algo que exige, hoje e antes, terras em abundância nem sempre disponíveis. Mantêm-se nas ‘roças’ hoje famílias que mesclam criação de gado, cultivos agrícolas (em geral não é dos cultivos agrícolas que as famílias se mantêm; a

⁶¹ Nesse sentido, enquanto estava sendo realizada a pesquisa de campo, alguém mencionou: “[...] *se tivesse uma meia dúzia de mulher, na roça ninguém mais tinha problema.*” (sic). De outro modo: observa-se que “Brasília” é escrita aqui entre aspas porque faz referência a uma categoria genérica, remetendo ao Distrito Federal como um todo, com suas cidades satélites, conforme mencionado no Cap. 2.

⁶² A proporção de pessoas cuja ida a “Brasília” foi motivada pela vontade de comprar instrumentos musicais parece ser relevante à análise do campo artístico-cultural. Em minhas conversas, incluindo outras além da investigação das histórias de vida, fiquei sabendo acerca de três, o que parece ser significativo

agricultura aparece mais como complemento) bolsa família, aposentadorias rurais, trabalhos para terceiros. Ainda, outro fator que parece ter sido preponderante para a saída das ‘roças’ foi a circulação de valores positivos acerca das cidades, envolvendo questões educacionais, de saúde e de trabalho, além da imagem pejorativa da vida nas ‘roças’ intensamente midiaticizada até a década de 1990. “*A gente mudou prum lugar chamado Pernambuco, pertinho de Buritis, roça também, e ficou bem pertinho, porque dizia que era onde tinha serviço né, e também tinha mais acesso à cidade, pra poder levar minha mãe pra tratar.*” (Dona Joaquina).

Pelo exposto, para entender o quadro de evasão das ‘roças’ faz-se mister considerar as dificuldades que lhe eram intrínsecas, com as penosas jornadas para pegar ‘água na lata’, com a necessidade de se confeccionar quase tudo que se usava, com as dificuldades de tratamento de saúde e de se conseguir dinheiro em espécie, de se alimentar e se locomover. Tudo em um contexto fragilizado pela decadência das relações com fazendeiros que eram provedores de favores nas horas de grande necessidade – algo que nos remete a Medina e Shanley (2004), com “*grandes árvores, pequenos favores*” –; um contexto de incentivos à urbanização, de interiorização da urbanidade, de expansão de fronteiras. Nesse sentido, a sede municipal da pequena cidade, a *cidade rural*, era muitas vezes apenas ponto de passagem para se trabalhar em Brasília ou São Paulo.

Esse menino segundo meu adoeceu [...]. Ele vomitou aquela história de sangue quaiado, a barriga dele já tava grande [...] aí ele foi e desmaiou [...]. Aí amanhece o dia moço e eu não tinha um puto de dinheiro esse dia, eu falei, tá, eu vou sair aqui, vou na casa de um cumpadi meu, de lá, se eu não conseguir, eu vou até lá na casa de pai, que morava assim, mais retirada a casa de pai. Cheguei lá na casa desse cumpadi meu, aí falei com ele, ele entrou lá dentro, falou assim, ‘quinhentos’, naquele tempo era conto, não era mil réis, ‘quinhentos mil réis dá pro senhor?’ Eu falei: ‘dá’. Ele me deu esses quinhentos mil réis [...] aí eu vim embora, cheguei cá, panhei ele e vim cá pro ponto da rodagem, da estrada. Tuxei ele a cavalo, aí, quando chegou [...] pra pegar o ônibus, eu pedi um, um sobrinho meu pra tirar ele da cela, aí pegô ele, quando pôis no chão, foi e caiu, caiu, aí eu digo: ‘ei Ambrósio, ele tá tão fraco que não tá ficando em pé’. (Seu Antônio Maria)

Evidentemente que a escassez e/ou regramento formal do trabalho para terceiros foi preponderante para a evasão da ‘roça’. E pode-se supor que fatores climático-ambientais (provável diminuição na pluviosidade associada a aumento da temperatura e aparecimento de pragas no feijão) também contribuíram. E teria surtido efeito, ainda, a qualidade da mudança técnica da agricultura que, gradativamente, se intensificou, no sentido da modernização, com efeitos também “modernos”, como o aumento dos custos de produção (PLOEG *et al.*, 2000, p. 395). “*Hoje o gado [principal fonte de renda] já não dá mais, precisa sal, vacina, [etc.], até os fazendeiros tão arrochando [...] a carne tá muito barata.*” (Seu Pedro, esposo de Dona Maria).

Havia, por parte de muitos, a percepção de uma época transitória. No caso de Seu Antônio Maria, o provimento de estudos aos filhos parece ter ascendido à categoria de “demanda familiar”, à medida que avançou sua percepção de “falência de um dado sistema agrário” (MIGUEL, 2009), associado a um modo de vida particular, da ‘roça’. Além do que, havia a circulação de valores que taxavam a ‘roça’ e o agricultor como espaço e profissão menores, respectivamente. Esses valores, desdobrados em conjuntura social crítica, pareciam emanar mensagens claras de busca de uma vida melhor em “Brasília” – e os destinatários dessas mensagens eram pessoas que tinham o ‘movimento’ ligado à cultura (cf. Cap. 5), em favor do deslocamento espacial. No caso dos contadores de histórias de vida, Arinos estava no caminho de Brasília.

Parece que o sentido da gente é o contrário, em vez de a gente ir pro rumo do entrar do sol, em vez de a gente ir pro rumo do sair [do sol] a gente ia pro rumo do entrar... Parece que a gente achava era assim, se nós lá pro rumo do Urucuia, lá nonde a gente morava, pra lá da cidade de Urucuia, se fosse pra gente tocá pra lá pro rumo de São Francisco, parece que tava o contrário, parece que tava indo pro lugar errado, não sei que que era [...] Você pode assuntar que desse pessoal daí poucos é que mudou pra São Francisco. Não sei se por que é que criou Brasília [eu havia sugerido], eu acho que é por isso. A gente achava que era no rumo de Brasília. Se por acaso aqui não desse certo eu tinha meu pessoal, já morava em Brasília. (Seu Antônio Maria)

Em 1980, muitos da ‘roça’ já residiam em Arinos ou “Brasília”. Chapada Gaúcha fora ocupada mais tardiamente.

3.2 Chegada à sede municipal: reposicionamento

As chegadas na sede municipal de Arinos não constituíram, em geral, tarefas fáceis. Tampouco foram nas capitais, particularmente, “Brasília”. O retorno à ‘roça’ ou à própria sede de Arinos – no caso da mudança ter sido realizada para as capitais – passou a ser indicador das dificuldades diversas enfrentadas nos novos espaços de residência. Se nas capitais as dificuldades financeiras eram amenizadas pela disponibilidade real de trabalho, em Arinos, não sendo o trabalho conquista imediata de recursos financeiros suficientes, aos “novatos” eram impostas condições bastante extremas no que se referia à base material. “*A chegada aqui [em Arinos] foi meio cruel viu, não tinha nem lugar de morar.*”, disse-me Lauro em uma de nossas conversas. Chegara com a família e ficaram na casa de um tio da esposa, provisoriamente. Dona Laurinda e sua família, dada a condição de descapitalização extrema em que se encontravam na ‘roça’, concluíram a primeira mudança para Arinos somente após longo período: tiveram que vender um saco de milho e outro de feijão. Não dispendo de gado

que pudessem vender, tal troca significava investimentos expressivos para quem, almejando mudança, se deparava com situação financeira pouco propícia.

Seu Antônio Maria, em relação à mudança para Arinos, disse-me: “*Aí nesse tempo eu num fichiei. Mas se eu tivesse fichado* [conseguido o emprego no Departamento de Estradas de Rodagem de Minas Gerais – DER-MG] *nesse ano eu num tinha ficado não, porque eu não conhecia ninguém.*”. A importância, nesse caso, de se conhecer alguém era devida ao fato de o pagamento no DER/MG, naquela época, demorar noventa dias para ser realizado, a partir da data de ingresso. Em assim sendo, Seu Antônio Maria não teria condições de manter a família durante três meses sem salário, algo que demonstra o elevado grau de descapitalização em que vivem as pessoas da ‘roça’. À época, em geral não havia dinheiro suficiente sequer para o deslocamento de ônibus até a sede municipal, transporte que podia ser empreendido a cavalo, durante alguns dias. Assim, revela-se a importância, e até a essencialidade, de se conhecer alguém para um amparo emergencial na sede municipal.

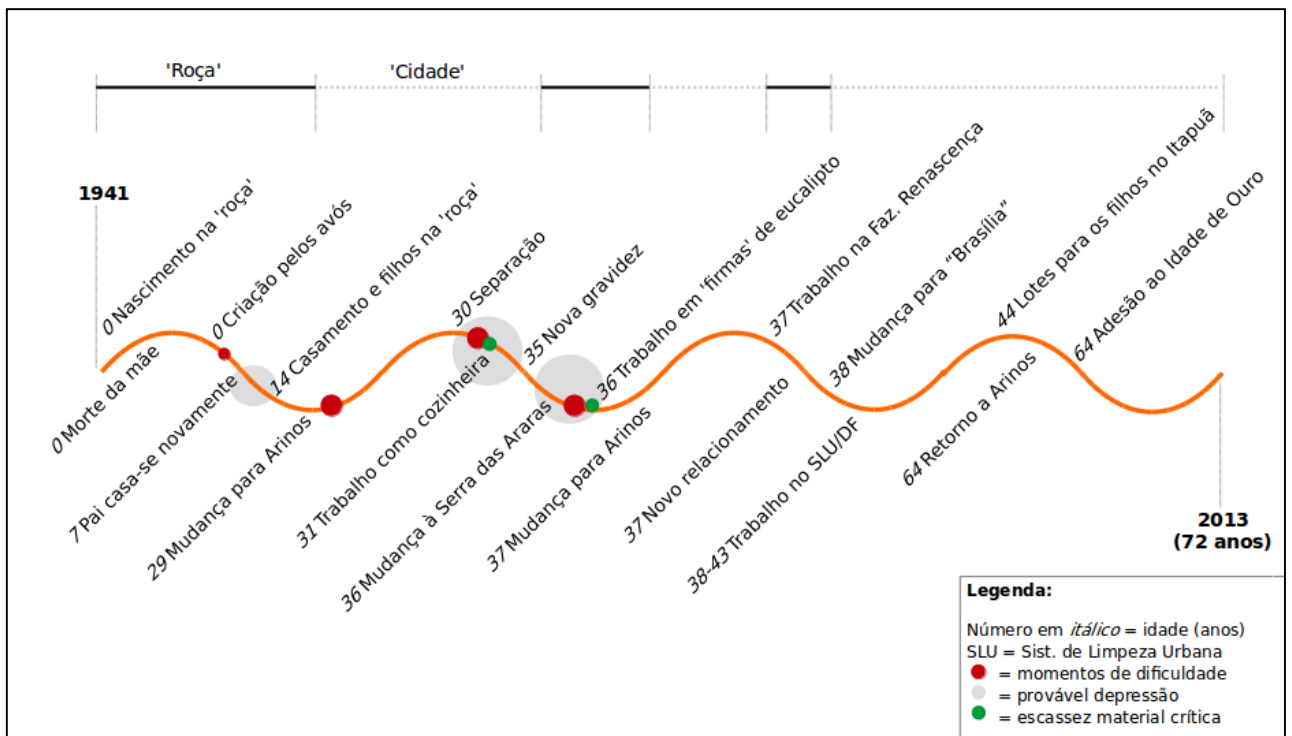
A condição de desmaterialização extrema em que vivia a maioria das pessoas da ‘roça’ dava margem para que a chegada à sede municipal pudesse soar como um verdadeiro fracasso. Dona Maria, estando já deprimida e com um dos filhos doente, ao ter que enfrentar a mudança com a família, chegou a ser expulsa da casa do pai, em Arinos, tendo que, na prática, ficar na rua, por não dispor, ali, da rede de ajuda e solidariedade a qual se acostumara na ‘roça’. O resultado, no caso, foi o agravamento de seu quadro depressivo, quadro este que se manifesta até os dias atuais. Chegavam os da ‘roça’ muitas vezes sem conhecer ninguém e deparavam-se com condições assaz desfavoráveis ao emprego. No caso de Dona Maria, e outros, a solução imediata foi o trabalho em fazenda próxima, às pressas, o que acabou por lhe garantir residência. Não é sem razão, então, que a chegada de todos os contadores de histórias de vida tenha sido marcada por privações financeiras extremas (ver Figuras 9 a 13)⁶³.

Não preparados para aquela situação – ao que parece, tinham as redes de solidariedade naturalizadas no tempo e no espaço –, enfrentavam os trabalhos considerados piores em um contexto de oferta de trabalhadores relativamente alta, o que pressionava negativamente as remunerações e degradava a condição laboral (esse seria um dos sinônimos do “não haver trabalho”, tantas vezes mencionado), em contexto desprovido do acolhimento de amigos e parentes. Muitos, por essa razão, mantiveram vínculos diretos com espaços da ‘roça’ durante muitos anos após a chegada, ainda que residissem “oficialmente” em Arinos.

⁶³ As Figuras 9 a 13 são, sobretudo, representações, elaboradas pelo autor a partir das histórias de vida narradas. Sendo representações, guardam consigo todas as limitações implícitas e esse tipo de operação: omissões, incompletudes, distorções e tantas outras. Foram, no entanto, elaboradas com fins elucidativos.

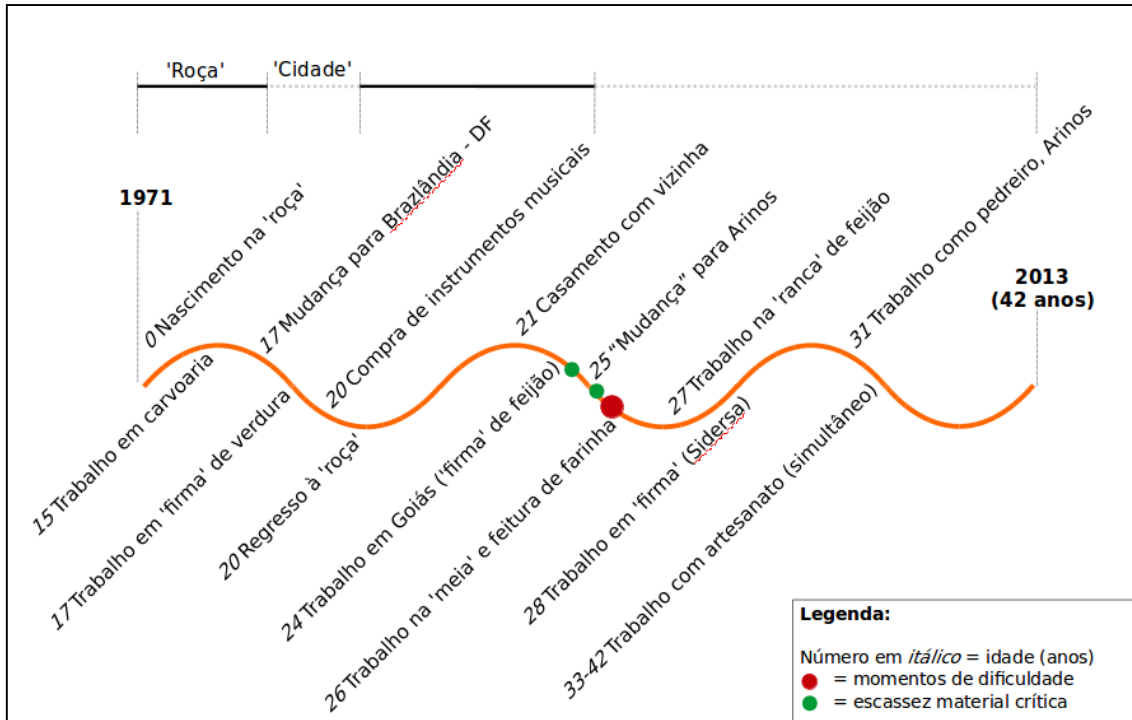
Daí que, na maioria dos casos, fica difícil inferir a residência como tendo sido na ‘roça’ ou na ‘cidade’ (ver Figuras de 9 a 13, especialmente as 9, 10 e 12). “*Minha vida aqui na cidade foi, foi [...] não é só de rosas não*”. *Não foi fácil não Gustavo [...]. Muitas coisas que eu não tinha coragem de fazer, depois que eu mudei pra cá que eu fui obrigado a fazer.*”, disse-me Antônio Maria.

Figura 9 – Linha temporal resumida da história de vida de Dona Laurinda (1941-2013)



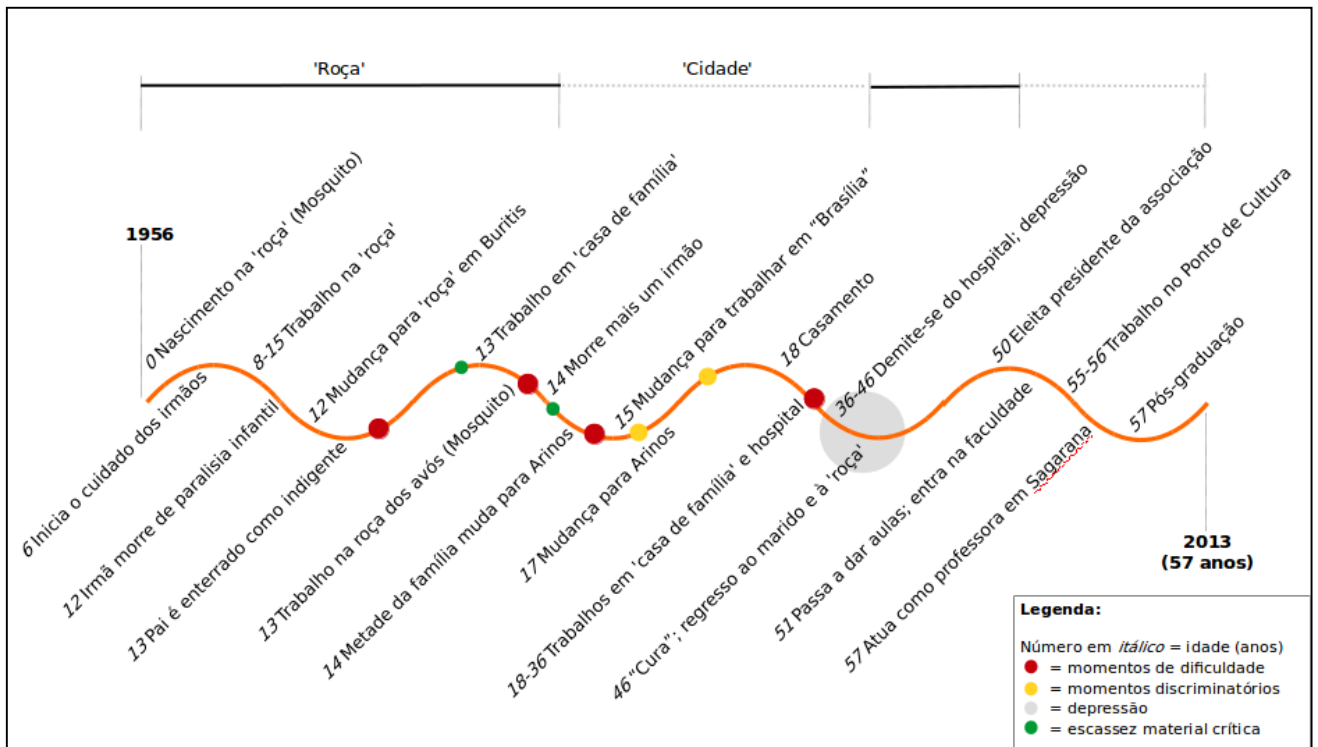
Fonte: Elaborada pelo autor.

Figura 10 – Linha temporal resumida da história de vida de Lauro (1971-2013)



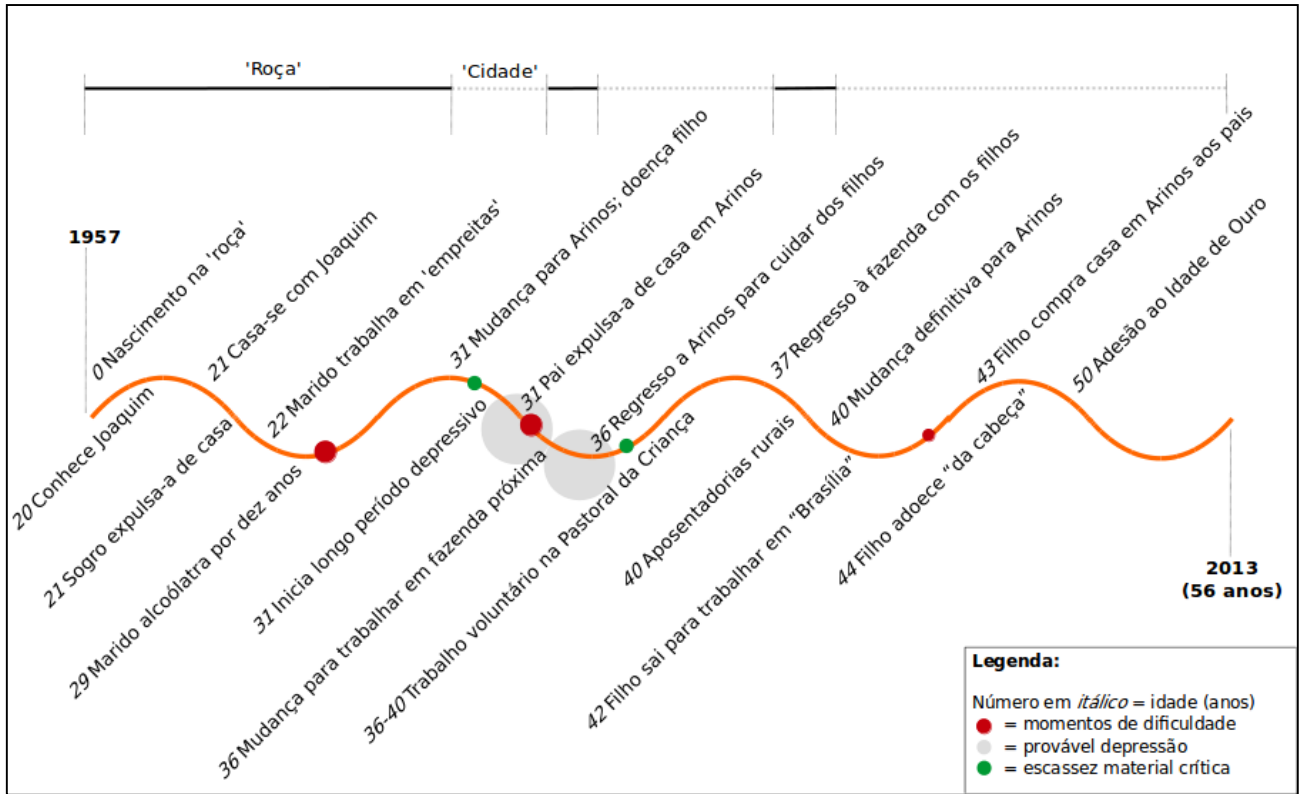
Fonte: Elaborada pelo autor.

Figura 11 – Linha temporal resumida da história de vida de Dona Joaquina (1956-2013)



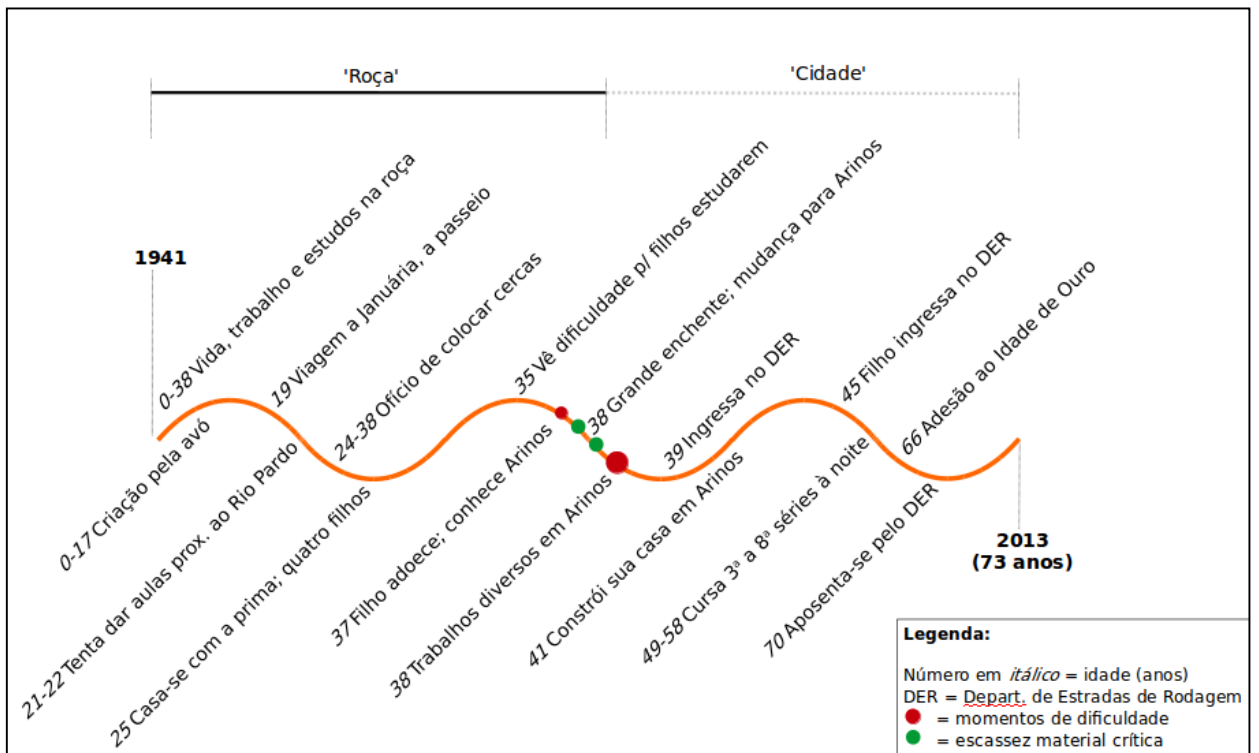
Fonte: Elaborada pelo autor.

Figura 12 – Linha temporal resumida da história de vida de Dona Maria (1957-2013)



Fonte: Elaborada pelo autor.

Figura 13 – Linha temporal resumida da história de vida de Seu Antônio Maria (1941-2013)



Fonte: Elaborada pelo autor.

A situação da mulher à época, com o papel que nos aparece submisso e sobrecarregado de funções, é apresentada nas histórias de vida como sendo mais extrema ainda. A nova vida na cidade impunha rearranjos sociais, econômicos, laborais e psicológicos que muitas vezes produzia alcoólatras: os maridos. Novos sujeitos “cantarolantes” (Dona Maria) e agressivos (Dona Joaquina) com que as mulheres passavam a ter que lidar, em acréscimo ao conjunto de problemas que já estava posto. Ainda, se na ‘roça’ as possibilidades de encontro entre homens casados e outras mulheres eram regradas pelas distâncias físicas, pelo trabalho e pelo jugo moral de parentes e amigos, na sede municipal, em situação comum de não trabalho, tais possibilidades modificaram-se, com “privilégios” aos homens, que geriam financeiramente a família e tinham a prerrogativa de não ter que se justificar às esposas. Em contraposição irônica, o comportamento de ciúme dos maridos, uma vez posicionados na sede municipal, parecia se engrandecer e dotá-los de grande poder viril. Sendo ou não essas as razões, coincide de as mulheres terem experimentado depressões (Figuras 9, 11 e 12), a partir da chegada na sede municipal, às vezes por períodos prolongados. Algumas separações ocorreram, de forma definitiva (Figura 9) ou temporária (Figura 11), impondo-lhes novos desafios:

Aí, eu fiquei uns dois, uns dois anos ou foi três anos, cumendo aquelas migarrinha que ele mandava. Se ocê chegasse em casa, chegasse uma visita na minha casa, eu num tinha direito de dar nem um gole de café, porque se cabasse antes do dia que ele marcava nós ficava aqui sem, que ele não mandava. Era prazo marcado. (Dona Laurinda)

Depois fizeram uma coisa lá pra mim [na ‘firma’ da Serra das Araras] que eu larguei tudo quanto foi sereviço [serviço], eu já tava nas esmola, acho que era inverno. Aí meu fio, quando eu vi o povo chegando [...]. Quando eu via uma pessoa chegá lá na porta da frente me chamano, eu curria. Com medo de se sereviço [querendo dizer que não queria prestar serviços] [...]. ‘Gente o que é que tá acontecendo com [Laurindinha] [dizendo que as pessoas falavam dela], porque ela nunca foi de rejeitá sereviço’. No domingo, final de semana, é... todo mundo tava na farra e eu lavando rôpa. E aí, mas não era, mas não era porque eu tava com preguiça, eu tava vendo a estrada de eu passá fome mais meus filho, mas num tinha coragem... de trabaiá [...]. Eu sei que o negócio pra mim foi feio. (Dona Laurinda)

Para além das desmaterializações e das dificuldades familiares decorrentes da diferença sexual, a vida na cidade grande – em maior grau – e na pequena sede municipal parecia aprisionar a ‘liberdade’ dos “neurbanos”. E havia também a questão da sensação de ‘perigo’ que pairava no ar, talvez pelo estranhamento que se colocava aos recém-chegados, a exemplo do bairro Crispim Santana, em Arinos, que abrigava frequências de brigas e alcoolismos até então desconhecidas. O ‘perigo’ das ruas era contraposto à “segurança” do

‘tédio’ nas casas⁶⁴. Espaço enclausurante sobretudo aos casados, que, na cidade, deparavam-se com espaço no qual cuidar dos filhos constituía, de modo inédito, tarefa difícil.

Assim, aspectos naturalizados da vida na ‘roça’, mediados pela saudade e agruras enfrentadas na ‘cidade’, passaram a ser percebidos diferentemente. Teria sido um processo de “consciência identitária”, dado o reconhecimento mais intenso e crônico do modo dos ‘de fora’? Lauro, por exemplo, antes de constituir família, tentou a vida em Brazlândia, cidade satélite no Distrito Federal. Mas voltava à ‘roça’ intermitentemente, para as ‘farras’ com os amigos, também para tentar um relacionamento amoroso. Na capital, lembrava-se da ‘roça’, como se as relações de proximidade, vizinhança e interconhecimento lá desenvolvidas – e “percebidas” em Brazlândia – pudessem compensar os regramentos e impedimentos para se estabelecer relacionamentos amorosos. A chegada à sede municipal, assim, não significou a ruptura completa com o modo de viver na ‘roça’. Muitos dos que a deixaram como local de residência, ao se depararem com vida da ‘cidade’, voltaram a ela após curto período. Somente mais adiante é que conseguiram se estabelecer definitivamente na ‘cidade’ (Figuras 9 a 13).

Dadas às dificuldades diversas, a mudança ao novo ambiente poderia ser concluída apenas após várias tentativas. Os insucessos imediatos em muito estiveram associados à ausência de um trabalho que fosse aceitável, à penosidade para se conseguir moradia e a aversão aos padrões de ajuda mútua que, na ‘cidade’, lhes pareciam assentados em frágeis redes de interconhecimento. Em geral, as chegadas à sede municipal de Arinos foram acompanhadas de estranhamentos e angústias, algo que, invariavelmente, provocou o repensar sobre a estratégia outrora escolhida. E uma vez concluída a mudança domiciliar, isso não necessariamente significava o completo descolamento laboral. Podia-se morar na sede municipal e, ao mesmo tempo se empenhar trabalhos cotidianos nas ‘firmas’ distantes dali, situadas nas ‘roças’, ou, realizar trabalhos em fazendas próximas (Figura 10). Seu Antônio Maria, por exemplo, a despeito de ter chegado a Arinos em 1979, mantinha, ainda em 2013, atividades diárias em um espaço de ‘roça’ bem próximo a Arinos. Algo semelhante poderia ser dito em relação aos que se mudaram para Chapada Gaúcha, apesar do contexto social bastante distinto.

As próprias pequenas sedes municipais, a exemplo de Arinos, mantiveram – e em algum grau ainda mantêm – traços que remetiam à ‘roça’. A energia elétrica, apenas ficou disponível à maioria da população em 1986 (Antônio Maria). Ali mesmo era local de caçar

⁶⁴ Essa questão remonta as associações oníricas de Martins (2011, p. 59-82): “A casa é, portanto, ainda que em oposição à rua, também lugar de medo. Mas, da rua para a casa, as pessoas passam do medo ao desconhecido e ao não identificado para o medo ao conhecido, ao identificado, à autoridade, sobretudo do pai. Neste último caso, um medo completamente diverso porque se trata da sujeição mediatizada pelo afeto.” (MARTINS, 2011, p. 67). A casa, apesar disso, ainda ampararia o medo do desconhecido.

tatu, de aparecerem filhotes de ema perdidos, de abertura de pequenos roçados de feijão ou mandioca. Era local, inclusive, de visitar antigos esquemas de trabalhos comunitários. A ‘roça’, assim, está um pouco localizada, ainda hoje, dentro da própria sede municipal (WANDERLEY, 2009b). Se foi necessário aguardar Seu Antônio Maria chegar da ‘roça’ para entrevistá-lo uma primeira vez em Arinos, foi preciso também ir ao encontro de Dona Maria em um espaço coletivo reservado à atividade de ralar mandioca, localizado no bairro Crispim Santana, muito próximo à residência de sua família. A casa de Dona Maria, de outro modo, constituía espaço de feitura de artesanatos: local onde seu marido gasta tardes confeccionando peças e artefatos diversos confeccionados com taboca. Fabrica principalmente cestos, com tabocas colhidas na ‘roça’. Já Dona Maria, se ocupa, simultaneamente, da arte de fazer tapetes de retalhos: em sua residência na ‘cidade’, ambas as artes são criadas hoje a partir de aprendizados e aperfeiçoamentos desenvolvidos na época em que residiam e trabalhavam na ‘roça’.

De modo não muito diferente, Lauro sempre buscou mostrar seus artesanatos nas ocasiões em que visitei sua residência. Artesanatos confeccionados com retalhos de madeira. Em geral, tratava-se de brinquedos para crianças, cujas técnicas de construção e valores associados seguiam princípios adquiridos na ‘roça’ já havia muitos anos. Acessar esses contadores de histórias de vida, então, foi o mesmo que deparar-me, em parte, com aquele cotidiano. Não apenas pelo conteúdo das falas, mas pela qualidade das práticas observadas, nestes casos dispostas no campo artístico-cultural. Desta feita, os modos praticados na ‘roça’ – em grande medida desenvolvidos em contextos onde a compra de artefatos diversos (roupas, brinquedos, enfeites, tecidos em geral, *etc.*) não era sempre possível, seja pelas distâncias a serem transpostas e/ou logística complexa necessária à obtenção, seja pelo modo de vida relativamente descapitalizado⁶⁵ – compõem parte da vida cotidiana das *idades rurais*.

Pode-se mesmo aventar a hipótese de que, em muitos casos, o morador do campo, que se transfere para a sede municipal, não muda, necessariamente de ‘lugar’, do ponto de vista sociológico, isto é, ele pode continuar integrando o mesmo mundo restrito de relações de interconhecimento. Com efeito, a sociedade rural não se esgota no pequeno espaço propriamente rural, mas se espalha pelas pequenas cidades que não só lhe servem de apoio político-institucional, como também constituem um quadro complementar de vida. (WANDERLEY, 2004, p. 93)

No que se refere ao presente trabalho, o que diz Wanderley, acima, adquire, porém, outro significado, no sentido de que o observado em Arinos não aparece exatamente como “*um quadro complementar de vida*”. Dadas as distâncias, a irregularidade dos transportes e a

⁶⁵ Aqui não se está associando descapitalização à pobreza, mas sim se enfatizando a menor circulação e acúmulo de recursos financeiros e bens materiais móveis e imóveis, considerando a prevalência da autoprodução e das trocas não monetarizadas.

dificuldade de se acessar as redes de interconhecimento estabelecidas na ‘roça’, muitas vezes o “*quadro complementar*” é apresentado mesmo como um novo quadro, do ponto de vista espacial e relacional. Mas se as redes de interconhecimento estabelecidas na ‘roça’ não mais puderam ser facilmente acessadas, novas redes foram tecidas, em interação com outros moradores da cidade – interação agora mediada por um conjunto de valores ampliado, incluindo, inclusive, aqueles usados para desenhar imagens pejorativas dos que chegam da ‘roça’.

E há, ainda em complemento a Wandereley, outro significado particular do local. A vida no *território Arinos-Chapada* não foi dividida tão somente entre ‘roça’ e uma “sede municipal rural” que supostamente lhes deu apoio. O ‘movimento’ compunha o cenário da transição às sedes, de modo a fazer que capitais como Brasília e São Paulo passassem, também, a ser referência de vida a ex-residentes das ‘roças’. Vale dizer que não apenas Lauro, Dona Laurinda e Dona Joaquina tiveram experiências nas capitais – experiências, prolongadas, às vezes, por muitos anos, a exemplo da Figura 9 –, mas parcela significativa dos moradores da sede municipal de Arinos com mais de quarenta anos. Essa observação provavelmente pode ser extrapolada para os municípios circunvizinhos dali e, quiçá, para a região como um todo. Operaria aí, então, e uma vez mais, a categoria ‘movimento’ (essa categoria é mais bem discutida no Cap. 5). A arte de se movimentar, locomover e alternar espaços de residência e redes de interconhecimento aparece como que integrando a “sociedade das roças” de maneira basilar. Daí que a vida não encerra entre ‘roça’ e ‘cidade’: entre ‘roças’, ‘cidades’ e capitais. “*Tem hora assim que a gente parece que dá um tino assim de querer sair...*” (Lauro).

O *trânsito* às ‘cidades’ aparece como que tendo atualizado, à época, sentidos identitários e de (des)pertencimento. Atualizações que, em parte, estiveram encadeadas a elementos sociais distintivos que afloraram nas capitais (em maior medida) e nas pequenas sedes municipais (em menor). É significativo, então, que a grande maioria das pessoas oriundas do *território Arinos-Chapada* não tenha estabelecido residência ou relações sociais de proximidade em Brasília (sem aspas), na capital, onde vigoram os preços altos e predominam as elites. O fluxo de *trânsito* variava entre a ‘roça’, a pequena sede municipal e as cidades satélites do distrito federal⁶⁶. Assim que Brasília foi – e continua sendo – constituída como área nobre onde muitas vezes se prestava serviço, apenas. As rotas ali dentro são, dessa forma, praticamente desconhecidas pelas pessoas do *território Arinos-Chapada*, incluindo as

⁶⁶ São Sebastião, nesse sentido, é uma verdadeira comunidade do norte e noroeste de Minas Gerais. Figuraram recorrentemente também: Sobradinho, Ceilândia e Brazlândia.

que residiram em “Brasília”, a ponto de a entrada da capital propriamente dita ser quase que invisível aos que transitam pelo Distrito Federal.

Adentramos, inevitavelmente, a questão da “transmutação do sertão às capitais” (MELO, 2011), ocupando suas periferias e favelas. Espaços “metropolitanos” cujos residentes encerram por assumir postos de trabalho tidos como subalternos: também porque assumem apenas estes postos e não outros. Nessa perspectiva, tanto nas capitais quanto nas pequenas sedes municipais, foram percebidos períodos tidos pelos contadores como discriminatórios (ver, por exemplo, a Figura 11). A problemática iniciava-se ainda na ‘roça’, quando, momentos antes da mudança, a preocupação com as vestes a serem mostradas na ‘cidade’ ficava iminente (Dona Maria; Dona Joaquina).

Mas o povo aqui [Arinos] era ingrato demais meu filho... De primêro, o povo aqui era ruim, eles num dava hora pra pobre não [perguntei: “aqui?”], aqui era carrasco. Hoje? Hoje eu vô falá procê que mudô cento por cento, que hoje as pessoa, hoje os rico vê a gente, né, e dá mais atenção pro pobre, né, mas de premero... (Dona Laurinda)

Essas entre outras informações suscitam a circulação de imagens negativas daqueles que chegavam da ‘roça’, inclusive entre os próprios familiares e conhecidos já estabelecidos nas ‘cidades’, como foi o caso de Dona Joaquina, entre tantos outros:

Aí, veio uma senhora fortuna, era a mãe dele [do rapaz de Arinos que pretendia namorá-la], ela é morena igual eu, ma ela parece que achava que ela era branca. Ela chegou ni mim e falou assim ‘ô sua traíra preta, eu quero que ocê volta do mesmo lugar que você saiu, não quero você perto do meu filho’. E ela nem me conhecia. Ela conhecia minha vó, que ela era vizinha da minha vó. Eu saí de lá tão triste [...]. (Dona Joaquina)

Nos dias atuais, passadas décadas da primeira tentativa de mudança à ‘cidade’, a situação já não é mais a mesma. A condição de vida na sede municipal de Arinos é percebida não sem ‘tédio’ e ‘perigo’, mas com determinadas amenidades, tais como os acessos “facilitados” aos sistemas de saúde e educação. A antiga auto-suficiência da ‘roça’, à luz do processo de expansão da industrialização e do capitalismo modernos, e da nova configuração de divisão do trabalho, foi substituída pelas compras, nas quais, no caso dos mais velhos, figuram significativamente as aposentadorias. Em verdade, não há mais a necessidade de se torrar café, pilar arroz, ralar mandioca no ralo manual ou ‘pegar água na lata’. Segundo os mais velhos, até as possibilidades de se estabelecer relações sexuais e/ou amorosas ficaram facilitadas aos jovens: “*hoje é o carro que puxa o boi; antes era o boi que puxava o carro*” (Antônio Maria).

Hoje não, hoje se arranja o café moído, se arranja o arroz limpo, a água é só torcê a tornêra, a luz é só apertar o botão. E tem vez que a muié tinha que fazê o azeite, tinha que fazê tudo, você não sabe nem o que é que é fazê

azeite pra botar pra lumiar né? [respondi que sim] Mas muitos não sabe né, você sabe porque você é pesquisador, se você não andasse pesquisando você não sabia não... (Seu Antônio Maria)

3.3 O trânsito e o campo artístico-cultural

A apreensão das características do *trânsito*⁶⁷ – palavra que uso em substituição a “migração”, por melhor representar os processos ocorridos – pode ser feita em entrelace com o campo artístico-cultural. Apesar das dificuldades vividas na ‘roça’ e das restrições financeiras e distâncias físicas percebidas na ‘cidade’ (em relação a ir até a ‘roça’, a revisita-la), as épocas de folias constituíram, ininterruptamente, ocasiões de regresso às origens: uma peregrinação anual por meio da qual se podia empenhar uma espécie de atualização identitária; podiam-se reviver aqueles laços de solidariedade e relações de interconhecimento que outrora os contadores flagraram-se acostumados. Dona Laurinda e Lauro, por exemplo, jamais deixaram de retornar às folias: são hoje, inclusive, ‘imperadora’ e ‘imperador’⁶⁸, respectivamente, de grupos de folia de Arinos. “*Morei 28 anos em Brasília, mas nunca perdi uma folia.*” (Dona Laurinda). Não raro, esses regressos compuseram eventos de investimentos afetivo-amorosos por parte dos que já viviam na ‘cidade’.

Numa das ocasiões em que foi possível percorrer as ‘roças’ do *território Arinos-Chapada* (cf. Cap. 6), alguns foliões manifestaram que parte grande dos integrantes dos ‘ternos de folia’ de Reis dali reside hoje em São Paulo, Brasília, *etc.* De outro modo, e em sentido complementar, Seu Antônio Maria, tal como muitos dos que vivem nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, participa anualmente do “Encontro de Folias de Reis do Distrito Federal”, realizado na Granja do Torto⁶⁹, Brasília. É, assim, a partir do acontecimento das folias, sejam estas realizadas na ‘roça’ ou na ‘cidade’, que nos remetemos uma vez mais à ideia de territórios definidos segundo a categoria ‘movimento’ (CERQUEIRA, 2010). ‘Movimento’ em busca de ‘liberdade’, do “sentir-se à vontade”.

Essa movimentação, particularmente aquela iniciada quando ocorria a mudança às sedes municipais, introduz-nos a um importante – e talvez cruel – paradoxo, que faz referência a questões identitárias, de pertencimento e de auto-estima. Aquela cultura a qual

⁶⁷ Trânsito aqui corresponde ao processo de ‘movimento’ por dentro do processo migratório e vice-versa.

⁶⁸ Para entendimento acerca das funções de ‘imperador’, ver Pereira (2009).

⁶⁹ Este encontro, gradativamente, passa a compor os encontros ligados às ações de uma *rede contestatória* atuante no *território Arinos-Chapada* (ver últimos parágrafos do Cap. 1; cf. também Caps. 5 e 6), conforme pude observar participando do VII Encontro do Bonito de Goiás, em setembro de 2014, no município de Formosa (GO). Na ocasião, seu representante foi intimado a falar em público acerca da experiência na Granja do Torto. O propósito enunciado para a “roda de prosa” em que foi feita a fala, reforça as ideias de *rede contestatória* e de *circuito alternativo de festas*: pensar a articulação entre os encontros de cultura popular da região.

os da ‘roça’ estavam visceralmente ligados era a mesma cultura desvalorizada pelas mensagens hegemônicas que circulavam à época do *trânsito*; porque fora construída a imagem dos modos da ‘roça’ como pertencentes a uma cultura menor, atrasada (MELO, 2011; WANDERLEY, 2004); atrelava-se esta cultura à imagem do subalterno, por sua vez projetada no seio da noção de desenvolvimento que já tinha o fôlego de ideia-força (SACHS, 2004); era a mesma cultura a qual não se podia deixar de estar vinculado e de atualizá-la com frequência, a exemplo do regresso anual às folias⁷⁰.

O paradoxo, no entanto, pareceu produzir reviravolta, especialmente desde 1997, data em que Seu Antônio Maria, participando de um dos encontros de folias de Reis na Granja do Torto, “descobriu” que o ‘São Gonçalo’ – dança religiosa típica do *território Arinos-Chapada* – era considerada como sendo ‘cultura’. Até então, segundo ele, pensava-se que a dança só servia mesmo para pagar promessa. “*Quem dança é para cumprir o voto, a promessa [...] hoje a cultura tá muito valorizada.*” (Seu Antônio Maria). Dona Laurinda, coincidentemente, participara do mesmo encontro e dissera-me algo semelhante a Seu Antônio Maria. Segundo esses contadores, foi a partir daí que muitas pessoas de Arinos passaram a ter contato com a cultura popular tradicional enquanto valor da “boa cultura”, em sentido análogo a Canclini (2011, p. 205-220), quando este retrata “*a encenação do popular*”. Culminou que, particularmente desde o ano 2000, o ‘São Gonçalo’ e as folias passaram a ser apresentados com maior intensidade, em ocasiões diversas, compondo festivais e encontros culturais da região (Figura 14), mas não apenas. Foi também o período em que aparecia uma *rede contestatória*⁷¹ cujas ações estavam direcionadas ao *território Arinos-Chapada* (o conjunto dessas ações artístico-culturais e as repercussões, por exemplo, na vida desses contadores de história de vida, podem ser mais bem apreendidos nos Caps. 4 e 6).

⁷⁰ Nesse sentido, é curioso que, estando em Brasília, pode-se descobrir muito sobre as folias, puxando assunto sobre o tema com trabalhadores de um modo geral (em barbearias, oficinas mecânicas, lojas, etc.). A diferença de tomar Brasília ou as sedes municipais do *território Arinos-Chapada* como ponto de partida investigativo é que, no *território*, o assunto parece ser propagandeado pelas pessoas, ao passo que, em Brasília, soa ainda como assunto reservado, daqueles que se compartilha apenas com alguns, depois de alguma ‘prosa’.

⁷¹ “*Olha, já tá muito difícil fazer sem ter oposição sistemática [nas proximidades de Paracatu], já seria difícil, com oposição sistemática não dá pra ir, nós não temos energia para isso. Então vamos recolher um pouco, vamos ver se esse ambiente muda né. [...] Só que quando você entra numa discussão territorial [no território Arino-Chapada], e envolve, não tem jeito, você transfere território. Foi o que aconteceu aqui, houve uma transferência de território nosso, nós migramos do vale do Paracatu para o vale do Urucuia, do ponto de vista de intervenção social. Então, como eu ajudei a animar esse processo desde lá de trás, por isso esse vínculo forte com o Urucuia.*” (José Riovaldo). Essa fala demonstra os primórdios dessa *rede contestatória*, algo que será aprofundado nos próximos capítulos.

Figura 14 – Seu Antônio Maria, guia de ‘São Gonçalo’, dançando no XII Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas, Chapada Gaúcha, 2013



Fonte: Foto de Leo Lara. Acervo: Instituto Rosa e Sertão.

Também, de modo emblemático, em meados da década de 2000, surge o “Idade de Ouro”, programa social da administração pública de Arinos, coordenado pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social. Surge voltado aos idosos e calcado na ideia de “resgate” da cultura tradicional local, expressa pelas danças, particularmente as de roda. Tal ideia ascende à pauta das ações locais sob influência indireta e respaldo dessa *rede contestatória*. A criação da Secretaria Municipal de Cultura de Arinos em 2012, segundo o prefeito que a criou, Ricardo Berto, teria sido consequência do “sucesso” desse programa junto aos idosos e à comunidade arinense, além da demanda apresentada por jovens referente a espaços de música e dança. O Idade de Ouro, do qual participam Dona Laurinda, Dona Maria e Seu Antônio Maria, é colocado em evidência como signo de regresso temporal – de retomada da ‘cultura de tradição’ – que outrora fora significado enquanto *trânsito*. Nesse sentido, essas manifestações, as ‘danças de roda’, aparecem como sendo do passado, menos porque deixaram de ocorrer e foram retomadas, e mais porque foram, em determinado momento, iluminadas segundo novos valores. Evidentemente, que, no caso das ‘danças de

roda' manejadas para cortejo em ambiente regrado pelos olhares atentos do pai, caíram mesmo em desuso. Figura, então, o encontro de valores apontados por Leal (2011):

Tão comum que aos olhos da própria comunidade aquele é um momento de festa e de confraternização junto aos seus, fazendo parte não de calendários de manifestações, mas do calendário da vida social e simbólica do lugar. Isso, até que alguém, um forasteiro, 'o de longe', o 'o de fora da comunidade' reconheça na festa um evento folclórico, ou mesmo turístico, e o aponte como algo dotado de um outro significado de um outro valor, diferentes de algo antes simbolicamente representativo daquele povo, daquele local. (LEAL, 2011, p. 37)

Desta feita, vidas que estiveram recheadas de dificuldades – a saída das 'roças', o estranhamento das *ciudades rurais* e das capitais, a vivência da distinção social radicalizada à luz do individualismo urbano – são consagradas, em outro momento, a partir do reconhecimento da 'cultura de tradição'. 'Cultura' essa que, paradoxalmente, foi causa de negação e retomada cultural concomitantes, a exemplo dos retornos anuais às folias e do insistente discurso que coloca a própria 'cultura' em posição de "cultura menor". Então, se parte das dificuldades da vida fora pelo pertencimento a uma 'cultura' filtrada tácita e pejorativamente por muitos – a própria posição social relativa ocupada nas cidades revelava isso –, o reconhecimento dessa 'cultura', simbolicamente, acessa uma dimensão que vai além da espetacularização sustentada segundo valores externos, conforme a perspectiva de Leal (2011). A saída das 'roças' – um evento massivo e duradouro – ergue-se como elemento central para este entendimento. Mais ainda, compõe a memória coletiva local como uma espécie de trauma que se mostra às vezes consciente, ora inconsciente. Em última instância, um "trauma cultural".

A espetacularização⁷² é alvo recorrente de crítica por parte de gestores culturais e intelectuais que refletem sobre este tipo de processo. O argumento central é o de que "a cultura não pode viver sem seu meio". Em outras palavras, e considerando a também recorrente perspectiva da "preservação cultural", ou do "resgate", entende-se que de nada adiantaria manter ativas as apresentações culturais que remontam o passado porque, em não havendo mais o ambiente-contexto que a causou, a manifestação estaria fadada ao término tão logo faleçam os derradeiros membros do grupo manifestante. Nesse sentido, poder-se ia, ainda, como recurso último, realizar investimentos políticos, sociais e financeiros para manter o contexto de vida subjacente à manifestação. Esta é, por exemplo, a estratégia de ambientalistas atuantes na região; face às críticas endereçadas às ações de demarcação de

⁷² Retoma-se aqui a noção de espetacularização introduzida no Cap. 1, segundo a qual manifestações populares ditas tradicionais, artístico-culturais, apoiadas em modos de vida peculiares, são empenhadas destituídas das condições necessárias à reprodução social dos modos.

áreas de conservação, justificam-se segundo essa última visão, a despeito dos impactos de esvaziamento social das unidades de conservação de proteção integral (cf. Cap. 6).

Em ocorrendo a espetacularização no *território Arinos-Chapada*, o que parece diferir de Leal (2011) é sua qualidade no que se refere a “quem reconhece” e “para quem se mostra” a manifestação cultural. À espetacularização são atribuídos significados diversos ali, para além da exibição voltada aos ‘de fora’, como enfatizou a autora. Uma primeira forma de reconhecimento é aquela mediada pelo Estado, por meio das políticas culturais contemporâneas, que vêm sendo empregadas de forma inédita, conforme tratado no Cap. 1. No plano local, esse reconhecimento liga atores sociais, propaga imagem positiva acerca da ‘cultura de tradição’, viabiliza a existência e circulação de grupos formalmente constituídos e encerra por atrair muitos admiradores. Diversos são os mecanismos públicos que conferem reconhecimento às manifestações. Uma segunda forma, de origem mais endógena, corresponde aos encontros de ‘cultura de tradição’. A partir destes, em alguma medida, se viabiliza a valorização por parte dos ‘de fora’, porque aciona uma rede maior de atores reconhecidos enquanto movimentos sociais, além de, igualmente, atrair público diversificado. Mas, esses encontros geram também reconhecimento por parte dos ‘de dentro’, porque os manifestantes veem-se homenageados por atores locais – e reforçam com eles laços de afetividade –, em especial aqueles ligados à *rede contestatória*, que acaba requerendo intensa interlocução com ‘grupos culturais’. E, ainda, uma terceira forma é “local-regional”, cristalizada na inserção de apresentações de ‘cultura de tradição’ em eventos locais que extrapolam os encontros de ‘cultura de tradição’.

No cotidiano da sede municipal de Arinos, aqueles que compõem os grupos de ‘cultura de tradição’, ou os ‘grupos culturais’ apresentam-se publicamente em ocasiões diversas proporcionadas pela prefeitura, a despeito de não necessariamente corresponderem a eventos propriamente artístico-culturais. Viajam regionalmente inclusive, às expensas de recursos municipais (transporte e alimentação). Assim, é possível flagrar funcionários da prefeitura demandando com frequência as apresentações do grupo de ‘danças de roda’ do Idade de Ouro. Em Chapada Gaúcha, algo semelhante pode ser observado em relação ao grupo Manzuá (da Comunidade dos Bois), entre outros. Poder-se ia expandir exemplos até o município de Bonfinópolis de Minas (ver Figura 6), onde está concentrada a maior parte de um grupo de fiandeiras que exhibe a arte de fiar cantando (remontando a vida da ‘roça’).

É dessa forma que aparece um significativo mercado cultural co-gerido por ex-residentes da ‘roça’, a exemplo de Seu Antônio Maria, Lauro e Dona Laurinda, e por membros das prefeituras, em particular a de Arinos. “Significativo” porque existe a oferta de grupos interessados em realizar apresentações, ao passo que a demanda por apresentá-los é

posta à mesa das negociações. Mercado, no entanto, que se mostra invisibilizado, enquanto mercado, a despeito das trocas e fluxos existentes⁷³; apesar disso, a demanda da prefeitura é intensa e expressa na forma de solicitações de apresentações. Mas, o mercado emerge porque, em paralelo, os ‘fazedores de cultura’⁷⁴, que vieram da ‘roça’ e que acumulam já certa idade, colocam-se como gestores culturais locais. Se ‘dançadoras’ e ‘dançadores’, ‘jogadores de verso’ e ‘foliões’ apreciam e esforçam-se para dar seguimento ao modo “apresentar-se” – em contraposição aos modos “paquerar”, “prestar homenagem religiosa”, “comemorar o trabalho realizado” e “farrear” –, ao fazerem, engajam-se enquanto organizadores, mobilizadores, articuladores e, até, financiadores do processo, para muito além de estarem restritos às apresentações propriamente ditas.

Esse processo de gestão, na relação com as ações da prefeitura, esconde uma ambigüidade que é revelada quando se entende a “troca” em jogo, que envolve, por um lado, o apoio da prefeitura e, por outro, suas demandas por apresentações diversas colocadas aos ‘fazedores de cultura’. A estes últimos essas demandas lhes soam exaustivas e não planejadas suficientemente pela prefeitura. “*Moço, é tanta apresentação, aí o povo não deixa não, quando eu perdi já num... eles marca as coisa mais num conversa com a gente não. Tinha que conversá, ó: dá certo? Pra gente falá. Não, quando eu dô [conta][...] é amanhã, aí, tá desse jeitchu.*” (Dona Laurinda). O modo de ação dos representantes da prefeitura acaba por exigir grandes improvisos por parte dos ‘fazedores de cultura’, algo que lhes parece afetar a qualidade de suas apresentações. Apresentações que, diga-se de passagem, não são remuneradas, mas voluntárias, realizadas “em troca” do oferecimento de transporte incerto e precário para o local dos eventos, e, quando muito, alimentação e alojamentos improvisados. Evidentemente que muitos julgam ser injustificável o não recebimento de cachê, também por perceberem que ‘artistas’⁷⁵, que se apresentam nos mesmos eventos, o recebem. Nesse contexto, em consequência, a “troca” pode mostrar-se injusta aos realizadores das manifestações artístico-culturais.

⁷³ De modo curioso, os gestores da prefeitura de Arinos passam a se engajar à *rede contestatória* (Rafaela, Laurinete e Raul), se não trabalhando diretamente em alguma de suas organizações, manifestando afinidade em ocasiões de trabalho conjunto. Algo que serve para ilustrar a dificuldade que há, às vezes, de se delimitar a demanda como sendo das prefeituras ou dessa rede. Ou, de se dizer que determinado sujeito é pertence à *rede contestatória* ou aos grupos detentores das manifestações de ‘cultura de tradição’. Identifica-se assim uma dinâmica fluída. Em outras palavras, o campo artístico-cultural é uma seara que pode ser associada tanto às prefeituras como à rede, havendo sobreposições.

⁷⁴ O termo ‘fazedores de cultura’ foi apresentado como nativo. Entretanto, identifica-se a adoção do termo como tendo sido influenciada pelos jargões das políticas culturais contemporâneas.

⁷⁵ Localmente, ‘apresentações culturais’ fazem referência aos ‘fazedores de cultura’, que, por sua vez, remete à ‘cultura de tradição’. Já as ‘apresentações artísticas’ fazem referência aos ‘artistas’, aqueles que são pagos, pertencentes ao mundo dos grandes shows, seja os que se espelham nas culturas de massas ou aqueles que mesclam elementos da própria ‘cultura de tradição’. ‘Cultura’ é definida em relação de alteridade com os ‘de fora’.

“É uma dificuldade pra gente ir [ao EPGSV], aconteceu, tem vez, da gente querer ir nalgum lugar, não poder ir porque a Prefeitura não dá suporte [...] Agora nos derradeiro ano [...] de casa aberta, nos dois últimos anos é que ele [o prefeito] tava dando mais um suporte pra cultura.” (Seu Antônio Maria). A fala de Seu Antônio é emblemática para elucidar a relação dos grupos de ‘cultura de tradição’ com a prefeitura. E nos introduz, sob outro ponto de vista, a interface que há entre as manifestações de ‘cultura de tradição’, a gestão cultural realizada pelos ‘fazedores de cultura’ e sua participação política no plano local. Porque as apresentações do cotidiano fazem estreitarem-se os vínculos entre esses ‘fazedores’ e a prefeitura, algo que passa a dar lastro para que sejam formuladas críticas e posições condizentes à forma de atuação desta última – forma intermitente, ressalta-se, cambiante e dependente das arbitrariedades políticas que se atualizam a cada exercício eleitoral.

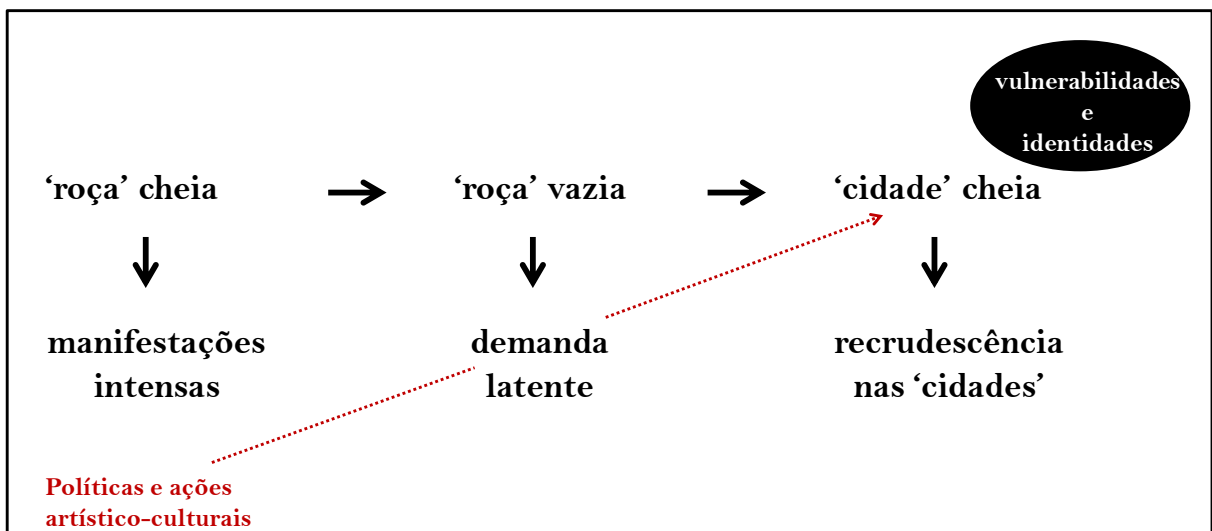
A gestão cultural compõe-se, então, da organização dos grupos, da realização das apresentações, da articulação com a prefeitura, da interlocução com atores da *rede contestatória* e organizadores dos eventos diversos, da logística de transporte, alimentação e hospedagem e, até, de enfrentamentos, a partir dos quais se busca colocar em pauta as percepções e demandas acerca do “sistema de troca”. Sistema que foi estabelecido muito por influência da circulação de valores positivos sobre a cultura da ‘roça’, inclusive no âmbito da própria sede municipal. Esses enfrentamentos são capitaneados por agentes que vieram da ‘roça’ e que passaram a ser, ao mesmo tempo e a despeito da idade avançada de alguns, gestores, lideranças e ‘fazedores de cultura’. “A cultura tá muito devagar!”, disse-me Seu Antônio Maria logo após ter narrado em detalhes uma ocasião em que contestara publicamente o prefeito – algo que parece raro no *território Arinos-Chapada* – sobre a extinção temporária da Secretaria Municipal de Cultura de Arinos. Finalmente, compõe a gestão o comando da reprodução social das manifestações tradicionais, algo que aparece tacitamente percebido como essencial: “Já ensinei vários aqui em Arinos. Uma dessas pessoa é o [Lauro]... *Carlim, Chiquim, Fabrício e Cidi...*” (Seu Antônio Maria).

Da saída da ‘roça’ e de seu *trânsito* decorrente – auge dos valores negativos sobre a ‘cultura de tradição’ – até a intensificação da espetacularização, que pode ser vista, em grande medida, voltada “para dentro”, para os ‘de dentro’, parece ter sido formulada um tipo de demanda pela exposição da própria cultura, que fora sufocada no tempo e no espaço. Poder-se-ia chamar este fenômeno de “demanda identitária”? A própria realocização, na ‘cidade’, teria deixado latente, e em forma de “demanda”, os modos que hoje tanto soam como sendo do passado. Mesmo porque, até as ‘roças’ já não são mais as mesmas; nelas tão fácil não se vê mais os ‘forrozinhos’ e as ‘danças de roda’. Se por um lado as manifestações na ‘roça’

diminuíram em frequência, por outro cederam espaço a novos elementos artístico-culturais, como aqueles advindos da cultura de massas.

Observa-se, nesse contexto, a recrudescência das manifestações (Figura 15), agora na ‘cidade’, algo que parece receber influência das ações da *rede contestatória*, das políticas culturais que incorporaram novos valores subjacentes à tradição e, enfim, pelo conjunto de ações que se dão no âmbito da administração municipal. A ‘cultura de tradição’ passa a ser objeto de múltiplos interesses: artístico-culturais, econômicos, simbólicos, identitários e turísticos, que se apóiam no reposicionamento de valores e dão vestígios da possibilidade de inversão de tendências, tal como aquela da “dominação da cultura de massas⁷⁶”.

Figura 15 – Representação da dinâmica de manifestações tradicionais nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, resultante do *trânsito* ‘roça’-‘cidade’ nas últimas décadas



Fonte: Elaborada pelo autor.

⁷⁶ Essa questão faz contraponto com a simbologia que emana da adesão dos jovens da região a elementos culturais outros. Sem querer negar a mudança de valores e preferências artístico-culturais em voga, introduz-se, no entanto, o tema da inércia sobre a visão pejorativa dos jovens acerca da própria cultura. Assim que é possível incorporar a possibilidade dessa adesão não poder ser explicada majoritariamente pelo fluxo violento de valores que enaltecem os elementos “de massa”. Apesar da “balada” ser, em adição, *locus* privilegiado de socialização desses elementos, a negação da própria cultura em contexto de encontro de valores é algo que aparece com intensa força, dos pontos de vista histórico e psicológico.

3.4 Ruralidades artístico-culturais e desenvolvimento

Seguindo Carneiro (2012, p. 247-254), estaríamos a falar da flexibilidade social manifesta por ex-residentes da ‘roça’ frente à dinâmica da modernidade. No *território Arinos-Chapada* ela aparece, então, como consequência (e sinônimo) das situações de vulnerabilidade (Figura 15), e resulta em imagens sobre o rural, que são produzidas acessando-se o campo artístico-cultural. A ‘roça’, nesse sentido, passa a ser vista como um verdadeiro reservatório de ‘cultura’, como se os símbolos que sustentavam um passado recente fossem hoje valorizados, consumidos e, sobretudo, utilizados na formulação de estratégias particulares: em última instância, estratégias de desenvolvimento de atores ligados ou imersos na ‘cultura de tradição’. Como diz Carneiro, observamos o “[...] *rural não mais como espaço de produção de bens materiais, mas como uma rica fonte de bens simbólicos que, ressignificados, passam a alimentar uma nova dinâmica econômica e social.*” (CARNEIRO, 2012, p. 35).

A dita “flexibilidade” recai sobre o processo que da vida às manifestações, ou seja, sob determinada perspectiva, a forma de fazê-las é que poderia ser dita flexível. O campo das manifestações de ‘cultura de tradição’ não é estático, é dinâmico e está amparado em um conjunto maior de valores que vai além daquele que justifica sua existência original. Desta feita, podemos observar outras razões sustentando uma retomada da tradição, tais como as possibilidades de construções identitárias, de pertencimento, de autoestima e de cidadania. Este processo parece ter sido iniciado quando da percepção da circulação de valores que confrontam a imagem estigmatizada dos da ‘roça’, do “sertanejo”; algo que estaria inscrito dentro do “*campo de possibilidades*” de que trata Carneiro (2012), apesar de que, aqui, este “*campo*” não seria definido exatamente pela “[...] *combinação das condições socioeconômicas e fatores peculiares às unidades familiares [...]*” (2012, p. 250); mais pelas políticas e ações artístico-culturais, elucidadas na Figura 15.

A questão da ruralidade aproxima-se do debate do desenvolvimento quando noções de rural são projetadas como imagens e representadas diferentemente por atores sociais diversos, algo que confere significado peculiar à interação entre estes (HAAN; LONG, 1997; CARNEIRO, 2012a). As histórias de vida de ex-residentes da ‘roça’ revelam um avanço para o campo das representações que coincide com o “*campo das possibilidades*”. Representações que carregam consigo um universo simbólico e uma visão de mundo que lhes corresponde (CARNEIRO, 2012), e que, sendo plurais, exprimem formas múltiplas de se afiliar ao território (FROEHLICH, 2002). A imagem do rural está em jogo, e se torna objeto de disputa em uma arena onde passam a figurar – ou, se não passam, figuram com expressão renovada – agentes que se colocam enquanto ‘fazedores de cultura’ – em outro contexto,

poderiam se colocar como agricultores ou, ainda, geraizeiros (cf. Cap. 2) – e, de modo quase que inevitável, aceitam a mediação de entes com os quais compartilham valores “contestatórios”, como poderá ser percebido mais adiante. O rural, agora, é artístico-cultural!

Como sustentamos, a ruralidade não é mais possível de ser definida com base na oposição à urbanidade. O rural e o urbano corresponderiam, portanto, a representações sociais sujeitas a reelaborações e ressemantizações diversas de acordo com o universo simbólico a que estão referidas. A ruralidade se expressa de diferentes maneiras como representação social - conjunto de categorias referidas a um universo simbólico ou visão de mundo - que orienta práticas sociais distintas em universos culturais heterogêneos, num processo de integração plural com a economia e a sociedade urbano-industrial. (CARNEIRO, 1998, p. 73)

Observa-se, assim, a (re)construção identitária por parte de agentes que estabelecem relações sociais específicas e, não raro, trançam coalizões para interagir em arenas de domínios discursivos e de representação concorrentes. Esse seria um dos significados locais do rural enquanto espaço heterogêneo, sobretudo no que tange às representações sociais. Nesse sentido, uma visão de mundo oposta à ‘cultura de tradição’ pode ser representada pela agricultura tecnificada, por meio da qual foi possível transformar antigas áreas de ‘gerais’ – áreas de ‘roça’ no final das contas, opostas às ‘cidades’ – em campos de monocultura tecnificada, hoje, vistas como signo de desenvolvimento. Tantos foram os habitantes de Arinos que referenciaram Chapada Gaúcha como espaço de progresso, emprego⁷⁷ e desenvolvimento, assim como observou Chaves (2003) em relação ao município de Buritis. Essa imagem de “rural dominado pela técnica” chega a ser propagandeada pela prefeitura de Chapada Gaúcha (Figura 16; que contrasta com a Figura 14). Considerando as práticas discursivas em jogo, observa-se contradição quando se verifica parte expressiva da população de Chapada Gaúcha vestindo camisetas que remetem às diversas edições do EPGSV, por sua vez espaço de oposição explícita ao modelo de agricultura conduzido no *território Arinos-Chapada* (cf. Cap. 6).

⁷⁷ Instiga, nesse sentido, o fato de eu ter conhecido diversas pessoas auto-identificadas como sendo moradores de Chapada Gaúcha, trabalhando no comércio de Arinos. Diziam que passavam a semana em Arinos e que voltavam à cidade de origem nos finais de semana.

Figura 16 – Cartão postal de Chapada Gaúcha (literalmente), distribuído pela prefeitura a eventuais visitantes (frase do verso: “*Chapada Gaúcha/MG destaca-se em produção de grãos e sementes. A plantação no município é caracterizada pela qualidade em tecnologia avançada de insumos, máquinas e equipamentos*”, 2013)



Fonte: Foto de Eucler Gobbi, editada pelo autor.

Se a “retomada identitária” embasada nas histórias vividas participa na projeção de imagens plurais sobre o rural – se não tanto pela pluriatividade laboral, mais pelas representações e formas de afiliação ao território –, esse processo é revelado, com grande força, na ‘cidade’, nas *idades rurais*. Elas são constituídas enquanto *loci* de disputas de visão de mundo e de representações, ao passo que o papel que lhes é atribuído por parte dos atores sociais não pode ser desprezado, tampouco a reprodução e ressignificação de valores (como o da boa ‘cultura de tradição’) que se dá na interação entre esses atores e outros agentes. Trata-se de uma das formas encontradas para realizar agência⁷⁸ (LONG, 2007), de modo tal que a questão do desenvolvimento é deslocada, sorratamente, para o campo simbólico, por mais que se possam identificar, no plano discursivo da mediação, questões econômicas

⁷⁸ Entenda-se agência como a capacidade do ator, individual ou social, manifestar intenções e/ou formular, tomar e sustentar decisões. Agência está encarnada nas relações sociais, logo é realizada à medida que os atores conseguem fazer surgir redes sociais e usá-las para sustentar ou contestar projetos particulares. Agência, de outro modo, pode ser identificada quando ações particulares alteram o estado preexistente de determinados assuntos, tendências, eventos. Ela pode ser vista, também, como a capacidade de os atores, em suas relações sociais, traduzirem mensagens de acordo com seus projetos e intenções (LONG, 2007).

associadas (o artesanato, o turismo, *etc.*). São as *idades rurais*, em grande medida, os espaços desses símbolos, que são colocados como rurais (da ‘roça’), ao menos no que se refere ao seu uso estratégico para a mudança social e as construções que lhes corresponde. Algo que corrobora e, ao mesmo tempo, desloca o que diz Carneiro (2012):

As fronteiras entre os territórios são, nesse sentido, móveis e podem até mesmo ser deslocadas de uma espacialidade física. Isso quer dizer que os indivíduos podem expressar o seu vínculo com um determinado território (sua identidade territorial), mesmo estando fora desse território. É o caso da manifestação de práticas culturais entendidas como rurais em espaços definidos como urbanos e vice-versa. (CARNEIRO, 2012a: 50)

Paradoxalmente, a disputa simbólica na ‘cidade’ tem raiz profunda na questão agrária. Uma vez que na ‘época das fazendas’ não era possível o mínimo acúmulo material por parte dos ‘agregados’ que viviam e trabalhavam na ‘roça’, operava de forma significativa a reprodução dos “sem terra”. Estes, não dispo de terrenos em tamanho condizente ao seu modo de vida e às condições produtivas vigentes, em consonância, não logravam o autossustento ou a capitalização através do gado. Criar gado em abundância era comumente prerrogativa do ‘fazendeiro’-‘patrão’. Quando porções mais abundantes de terra estavam disponíveis, os recursos necessários à viabilização econômico-produtiva dos roçados quase nunca eram obtidos, dada a reprodução sistemática da descapitalização extrema dos ‘agregados’. No entanto, frisa-se, no caso, a diferença entre haver terra disponível e tê-la como patrimônio negociável, porque, distinto de como tratou Woortmann (1995) a respeito dos sitiantes de Sergipe, aos ‘agregados’ do *território Arinos-Chapada* não lhes era viável a estratégia de reprodução social pela herança e venda/troca de gado/terra em situações emergenciais e/ou matrimoniais. Essa reprodução estava decisivamente vinculada à presença do fazendeiro enquanto provedor de possibilidades de trabalho e sobrevivência.

Eu não acho que as roça passo a dá menos, eu acho assim, numa época que eu não cheguei a conhecer, mas que os meus pais, meus pais e antepassados, eles diziam que naquela época na verdade eles era subordinado a alguém né, as pessoas trabalhava, tinha patrão e empregado, então você [...] a terra não era deles, você trabalhava pra sobreviver. Era a única forma de você viver. Então, chegou determinado tempo, aquelas pessoas que não adaptavam talvez até imigrasse, fosse pra cidade, mas era muito pouco. Agora, eu acho assim, depois que houve essa divisão de terras, assim, não teve quase patrão, que as pessoas passaro a se dono de um pedacinho de terra [“Isso foi pra quando, pra 80? – perguntei”], eu acredito que deve ter sido, assim pra mim dizer... mas eu sei que foi daí pra cá, que nesse tempo eu tava conversando com um senhor e ele confessou isso comigo. (Dona Joaquina)

A raiz agrária – de ter que sair da ‘roça’ – das representações artístico-culturais que se dão hoje na ‘cidade’ fica em muito invisibilizada pela própria referência recorrente à vida

associada à 'roça'. Prevalece, então, a imagem de evasão associada ao fato de “*a terra já não dava mais*”, redobrando o disfarce.

As *ciudades rurais* são hoje *loci* de disputas gestadas no decorrer da urbanização intensa. Também, a partir delas, podem ser reveladas as facetas de “um” projeto de desenvolvimento cujos porta-vozes recorrem a símbolos elaborados à luz do adensamento residencial esparsa e da relação íntima com a natureza (critérios de categorização do rural usados por Wanderley, 2010). Em outras palavras, se há ali um “rural”, este pode ser reconhecido nas sedes municipais, em prejuízo da oposição clássica rural-urbano; e o campo artístico-cultural, tal como as mediações que lhes são intrínsecas, constituíram as escolhas de agentes locais para dar curso as suas estratégias de desenvolvimento, formuladas à marca de ferro na história recente. Nesse sentido, a vida nessas cidades é apresentada como uma questão de desenvolvimento, rural, em analogia ao “o mundo rural como espaço de vida” de Wanderley (2009a). Isto nos remete à ideia de que o êxodo populacional das sedes de Arinos Chapada Gaúcha, iminente quando se considera a tendência de esvaziamento dos pequenos municípios como um todo (MEYER; MARQUES, 2012), seja uma questão eminentemente rural. As histórias de vida nos sugerem que as ‘cidades’ não devam permanecer invisíveis. E aque a via (do desenvolvimento) *per symbolicam* é factível.

Em termos objetivos e imediatos, essa dinâmica aponta para a criação de novos espaços de sociabilidade – a exemplo do Idade de Ouro e do EPGSV – e acaba por tangenciar o campo da economia, como o turismo e o artesanato (cf. Cap. 4), conferindo algum fôlego a uma cultura que amargou com a distinção social radical e crônica. Também, o reconhecimento perante a própria comunidade parece estar permitindo o reposicionamento gradual das pessoas ligadas à ‘roça’, particularmente aquelas em idade avançada – quando em geral o corpo passa a dar sinais de debilidade e a desocupação laboral e se apresenta. Destaca-se, nesse sentido, o reconhecimento por parte do poder público municipal, que aponta para a institucionalização de processos relevantes à condução do “projeto local”.

Dos contadores de histórias de vida extrai-se que as danças tradicionais vêm sendo operadas como veículo de coesão de grupo; e a intermitência desse tipo de interação social constitui marca profunda que lhes impõem desafios pessoais e coletivos para os quais ainda se busca resolução. Conseguem, então, gradativamente, ao que parece, margem de manobra importante para firmar valores no plano de um coletivo local mais abrangente (o Idade de Ouro, a rede de artesanato, o EPGSV, *etc.*), apesar das fragilidades institucionais que se mostram. Ao mesmo tempo, alguns espaços instituídos permitem o encontro de grupos de origem comum: da ‘roça’.

A dimensão social da espetacularização é revertida, sob o ponto de vista desses agentes ‘fazedores de cultura’, em uma experiência de desenvolvimento “exitosa”, sem dispensar as contradições e ambiguidades que estão em cena. Nos dias atuais, é por meio do campo artístico-cultural, particularmente, que os da ‘roça’ têm lidado com questões de alteridade ligadas à construção identitária.

4 DA ‘TRAIÇÃO’ À ‘TRADIÇÃO’: INTERFACES E BRICOLAGENS DO DESENVOLVIMENTO ARTESÃO

“[...] tô esperando aí vir mais!”

Dona Auremi, Serra das Araras, Chapada Gaúcha, 15 de agosto de 2013.

O campo artístico-cultural no *território Arinos-Chapada* pode ser entendido como um conjunto de esferas que, em maior ou menor grau, encontram-se sobrepostas. Ou, como esferas – delimitações de prática – cujos atores vinculados acabam por se encontrar em momentos variados, a despeito da transposição dos espaços geográficos que em geral se tem que empreender ali. Nesse sentido, os encontros⁷⁹, no contexto das distâncias físicas, fazem da vinculação algo particular – como se fosse necessária a mediação de um espírito cooperativo capaz de sanar o caráter efêmero e esparso dos contatos. As redes de artesanato parecem constituir uma dessas esferas. Da mesma forma que os dançadores de Arinos brindam a vinculação ao campo artístico-cultural no EPGSV, nesse mesmo evento se conhecem e se reconhecem entre si algumas bordadeiras da Serra das Araras e tecelãs de Sagarana, cujos deslocamentos ao Encontro justificam-se prático e discursivamente pela venda de artesanatos. Em alguma medida, então, o campo artístico-cultural materializa-se como espaço de interconhecimento e de identificação, ao passo que extrapola as fronteiras (heurísticamente forçadas) do *território Arinos-Chapada*, de tal modo que o reconhecimento imediato entre fiandeiras de Bonfinópolis de Minas, ‘dançadoras’ da Serra das Araras e mediadores de Uruana de Minas não seria incomum⁸⁰.

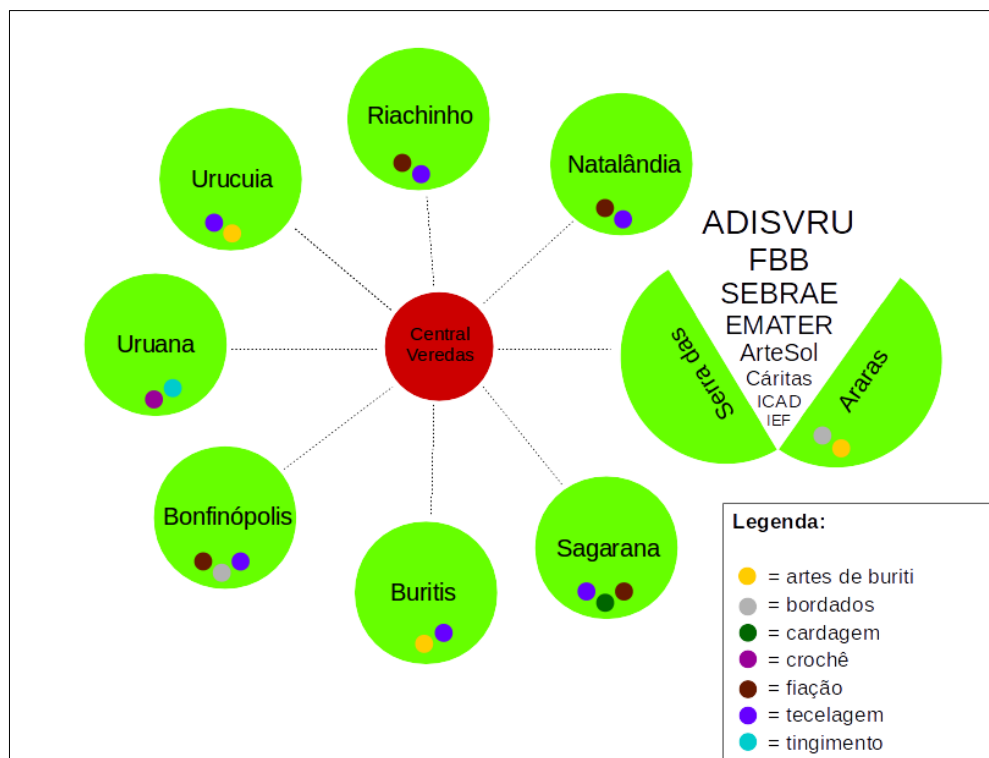
O intento de conhecer o campo artístico-cultural no *território Arinos-Chapada* incide, entre outros pontos, na identificação e observação de uma rede de artesanato. Rede incomum, de se estranhar sua configuração organizacional e forma de apresentação ao público em geral. Uma rede que força um território – o território Noroeste de Minas Gerais – e a própria ideia de rede, pelo formato e exatidão territorial que coincide com certa porção de certo vale: o Vale do Rio Urucuia; o mesmo vale para o qual alguns atores do campo artístico-cultural

⁷⁹ O sentido de encontro que aqui se enfatiza é o de atualização entre pares. Os encontros – no sentido de eventos artístico-culturais mais formalizados – e festivais de cultura popular podem ser espaços para estes encontros, mas não são os únicos.

⁸⁰ É relevante para esse entendimento, considerar o contexto dos deslocamentos empreendido para os encontros. Por exemplo, a distância entre a Serra das Araras e Bonfinópolis de Minas é de aproximadamente 230 km, divididos em: 40 km de asfalto entre Bonfinópolis de Minas e Riachinho; 55 km entre Riachinho e Arinos, sendo 34 km destes de ‘estrada de chão’ e 21 km de asfalto; 95 km de asfalto entre Arinos e Chapada Gaúcha e; 42 quilômetros de ‘cascalho’ entre Chapada Gaúcha e Serra das Araras, sendo o ‘cascalho’ algo mais desafiador do que a ‘estrada de chão’. Há que se considerar, simultaneamente, a complexidade logística desse deslocamento, de modo que não seria incomum realizar tal viagem em dois dias, pousando-se na casa de algum conhecido. Além de tudo, a pavimentação de algumas estradas deve ser considerada como algo recente na região, a exemplo da estrada que liga Arinos a Chapada Gaúcha.

apegaram-se em demasiado à ideia de ‘desenvolvimento regional’. Assim, tal rede de artesanato, mediada pela Central Veredas – organização da sociedade civil sediada em Arinos – compõe nosso objeto de pesquisa, em particular, visando a mais bem compreender sua sustentação temporal enquanto rede produtiva (no sentido da produção de artefatos), criativa (no sentido da ideologia da economia criativa) e de formato particular (radial). De outro modo, no decorrer da pesquisa empírica, essa preocupação foi acurada com o interesse em investigar, do ponto de vista dos atores locais, como e por que aderir a um arranjo organizacional radial (Figura 17) que dá, entre outras pistas, indícios de “inviabilidade” financeira. Ou seja, a contradição que orientou a observação e análise instalou-se no momento em que a rede foi percebida como viável e inviável, simultaneamente, ainda que a concepção dessa rede possa ser tida como embrionária, algo que influi na própria avaliação das viabilidades. Trata-se de uma rede relativamente nova, apoiada em idéias que efervesceram, de um modo, em 1997 e, de outro, no início da década de 2000. Os distritos de Sagarana e Serra das Araras, estando inscritos no *território Arinos-Chapada*, foram tomadas como *loci* investigativos principais. Esses distritos e municípios podem ser visualizados de outra forma na Figura 6.

Figura 17 – Representação da rede de artesanato mediada pela Central Veredas (os círculos verdes figuram como associações variadas e, ao mesmo tempo, como diferentes municípios dispostos no Vale do Rio Urucuia)



Fonte: Elaborada pelo autor.

4.1 Uma brevíssima história e o aparecimento da Central Veredas

A iniciativa de uma rede de produção e comercialização de artesanato surgiu no *território Arinos-Chapada* amparada em valores políticos e de desenvolvimento circulantes durante a gestão presidencial de Fernando Henrique Cardoso. Segundo relatos locais (Rosa Amélia, mediadora), a primeira dama da república, à época, Ruth Cardoso, em visita ao nordeste do país devido à grande seca que assolava a população rural, teria se comovido com a riqueza do artesanato daquela região, a partir da imagem contrastante entre pobreza material e riqueza artístico-cultural⁸¹. Como desdobramento dessa ocasião política, surgiria a ArteSol (Artesanato Solidário), uma organização vinculada à Presidência da República que fora “incubada” neste órgão como uma espécie de programa social. Em 2002, essa organização fora tornada independente da Presidência e adquirira o *status* de Organização da

⁸¹ Sem que haja maiores informações, pode-se supor que fora preparado um mostruário especial para a ocasião da visita, algo que suscitaria uma diversidade de significados em relação à comoção da primeira dama com o artesanato do Nordeste.

Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) (ARTESANATO SOLIDÁRIO - ARTESOL, 2014).

A Central Veredas, organização proponente e mediadora da rede de artesanato, surgiu então de uma articulação da Agência de Desenvolvimento Sustentável do Vale do Rio Urucuia (ADISVRU) – de João Idelino – com a ArteSol, por sua vez personificada na figura de Rosa Amélia. A ligação com a ArteSol justificava-se segundo o argumento de que esta detinha metodologia estratégica para subsidiar a instituição de algumas associações que poderiam compor uma rede no Vale do Rio Urucuia, segundo uma concepção específica, elaborada para o ‘artesanato de tradição’⁸². A ideia da rede, no entanto, aparece corroborando a perspectiva de ‘desenvolvimento regional’ de João Idelino. Daí que tal pretensão não viera isolada, mas associada ao intuito de criação de diversas agências de desenvolvimento nos municípios próximos a Arinos, assim como aquele da criação da COPABASE (Cooperativa Agrossilviextrativista em Base de Agricultura Familiar Sustentável e Economia Solidária). “*O papel da Agência não é executar, é criar um ambiente e articular, mas a Agência acabou executando e não era o papel dela [...] não tinha quem executasse.*” (João Idelino). Desta feita, além da própria Central Veredas, foram criadas oito associações, cada uma em um município, segundo a metodologia da ArteSol. De modo curioso, oito corresponde também ao número das agências de desenvolvimento instituídas pela ADISVRU anteriormente. Com isso, fica evidente a forma com que múltiplas experiências, tal como a da rede de artesanatos, vieram nutrindo a perspectiva de ‘desenvolvimento regional’ protagonizada pela ADISVRU face outras organizações na região. Nesse sentido e considerando a observação participante, é curioso entender como essas ações estratégicas serviram de base para que atores locais, dentre eles a ADISVRU, estabelecessem, no decorrer de anos, laços laborais, de interconhecimento, afetivos e identitários, que os engajam enquanto pertencentes a uma *rede contestatória*.

Essa seria uma versão apresentável sobre o surgimento da rede de artesanato, se nela não estivessem ocultas algumas ações ocorridas em período antecedente ao surgimento da Central Veredas em 2006. Em realidade, Rosa Amélia – pode-se dizê-la a principal mediadora referente ao surgimento e manutenção da rede até os dias atuais – iniciara ações na região mediando grupos de artesanato em Uruana de Minas, ainda em 1997. A partir

⁸² Identificam-se dois principais sentidos locais para o termo ‘tradição’. Por um lado, corresponde àquilo que se repete, em geral anualmente; daí que o EPGSV e o Festival Sagarana já são vistos por muitos como uma ‘tradição dali’, embora constituam eventos relativamente recentes. Outro sentido, mais abrangente, faz referência às “[...] *coisas que os mais velhos usam e os mais novos não querem.*” (Dona Lilica, artesã), como a catira, as folias e a confecção de alguns artefatos, a exemplo dos brinquedos de buriti e as colchas de algodão feitas à moda “antiga”. ‘Tradição’, então, são as coisas e costumes de antes, ou fadadas ao passado. O sentido do ‘artesanato de tradição’, no entanto, foi elaborado por mediadores e remete ao rigor de se reproduzir modos do passado.

dessa experiência e também por hábil articulação, Rosa Amélia se tornou uma das pessoas-chave que fundaram, mais tarde (1999), a Tecelagem Artesanal de Unaí⁸³. O bom desempenho mercadológico e social dessa tecelagem ocorrera em paralelo ao estreitamento de relações entre ela e o embaixador do Brasil em Londres à época, compondo um conjunto de fatores que proporcionou que Rosa Amélia passasse a compor a equipe de Ruth Cardoso junto à ArteSol.

Uma vez estabelecida a vinculação com a ArteSol, Rosa Amélia iniciara a mediação de atividades artesanais em Uruana de Minas (agora via ArteSol), Sagarana (Arinos) e Riachinho (2001), e, mais adiante, em 2005, incluíra os municípios de Bonfinópolis de Minas e Natalândia, integrando-os todos por meio do Projeto Veredas, financiado pela ArteSol. Foi quando sua trajetória encontrou a de João Idelino e de José Riovaldo; a ocasião foi a de sua contratação para a realização de um diagnóstico regional do Vale do Rio Urucuia para a ADISVRU, com dados quantitativos e qualitativos sobre as pessoas que dominavam as técnicas do ‘artesanato de tradição’. Em termos das organizações, então, iniciavam-se os entrelaçamentos entre a Central Veredas (de Rosa Amélia), a ADISVRU (de João Idelino) e a FBB (Fundação Banco do Brasil; de José Riovaldo). Organizações que, no entanto, estavam centradas em pessoas carismáticas, atuantes em prol do ‘desenvolvimento regional’ no *território Arinos-Chapada*.

Na Serra das Araras (Chapada Gaúcha), a experiência de artesanato havia início em 2005, a partir de um projeto de desenvolvimento de interesse da FBB, ao invés da ArteSol. Era a época em que José Riovaldo, no interstício entre mandatos, atuava nessa Fundação. Segundo Rosa Amélia, a ADISVRU acabou por incluir a Serra das Araras no projeto da FBB, em uma espécie de atendimento a esta entidade, que, por meio do projeto Bordando o Brasil, vislumbrou capacitar 100 grupos no país para a confecção de bordados. A ADISVRU, assim, mediou a participação do ICAD (Instituto de Promoção Cultural Antônia Diniz Dumont) enquanto entidade capacitadora. Nesse momento, Rosa Amélia e João Idelino, com o amparo da FBB, estabeleciam a Central Veredas e davam prosseguimento ao intuito de “ajustar” a rede de ‘artesanato de tradição’ à ideia de ‘desenvolvimento regional’ que estava em curso, assim como a territorialidade dessa rede, apesar das diferenças conceituais que já se podia identificar.

Equivocadamente ou não, o [João Idelino] fez foi estimular o meu próprio trabalho, não na forma que ele era... então nós tivemos problemas conceituais, mas ele, nada mais do que fazer, foi reconhecer muito. E não era no viés que ele queria, mas de você continuar. Ele viu que eu tava fazendo

⁸³ Unaí é uma importante cidade de médio porte da região. Com mais de 82.000 habitantes, está distante 102 km de Uruana de Minas.

uma coisa interessante... Aí, o que que aconteceu? O cara abraçou e algumas coisas escaparam... Aí ele foi muito claro, nós tamo fazendo uma apropriação diferente do que você fez, nós vamos se apropriar disso sim porque tá no território. Ele me criou um problema até com a minha chefe lá. Eu tive que pedir demissão do Artesanato Solidário... (Rosa Amélia)

Uma rede de produção e comercialização de ‘artesanatos de tradição’, entretanto, não surge alheia aos saberes e modos que lhe são correspondentes, muito embora o grau de vinculação com a ‘tradição’ ou suas transformações possam nos ser, mais adiante, aspecto de análise. A explicação histórica para tanto – em grande medida incorporada por acadêmicos que estudam o artesanato no país, e também por atores locais – pode ser remontada a partir de Dantas (2014). Para este autor, um dos fatores ligados à atual conjuntura do Brasil corresponde à queima dos teares e fiações que ocorrera em 1785, por ordens da Rainha D. Maria I (chamada pejorativamente por muitos de “Maria Louca”). A queima estivera associada à proibição do ofício da tecelagem Brasil, algo que ia em direção aos acordos econômicos estabelecidos entre Portugal e Inglaterra à época, pelos quais Portugal se comprometera a consumir os produtos da indústria têxtil inglesa. Se a Inglaterra detinha os modernos teares mecanizados, consequência da Revolução Industrial, para Cruz (1998), o que estaria de fato em jogo era a tentativa da Coroa Portuguesa em desenvolver a indústria no Reino.

Sendo uma ou outra a versão verídica, a proibição ao Brasil teria recaído principalmente sobre as tecelagens próximas à costa, dada esta ser a localização massiva da população à época. Assim, os teares e fiações dos sertões teriam sido poupados; por um lado, pela dificuldade de acesso territorial para a fiscalização e, por outro, sob a justificativa de que havia a necessidade de se confeccionar roupas aos escravos, para os quais não se podiam destinar os caros tecidos ingleses. Essa seria a origem histórica e justificativa discursiva da tradição tecelã que é mantida no norte e noroeste de Minas Gerais até os dias atuais. Mas, essa versão é também contraposta com o argumento de que sequer nas cidades litorâneas os teares desapareceram; eles teriam passado apenas a ocupar os porões das grandes casas (DANTAS, 2014).

Parece haver aí uma preocupação distintiva, no sentido de os atores locais buscarem ingredientes próprios à ‘tradição’, de tentarem colocar à mesa uma autenticidade. Pelo sim ou pelo não, o fato histórico que se sustentou até muito recentemente corresponde à necessidade material de se obter vestimentas, no contexto da descapitalização acentuada e das longas distâncias a serem percorridas. Então, o plantio de algodão, a cardagem⁸⁴, a fiação, o

⁸⁴ Tipo de limpeza do algodão, precedente à fiação.

tingimento, a urdidura⁸⁵ e a tecelagem em teares rústicos constituíam tarefas cotidianas no *regime de fazendas* e/ou nos sistemas geraizeiros. Em outras palavras, porção significativa das pessoas mais idosas que habitam hoje as sedes municipais da região vivenciou um cotidiano em que se faziam fios, tecidos, *etc.* Algo que, hoje, nos aparece como que ressurgido e resguardado pela alcunha do artesanato: ou melhor, o ‘artesanato de tradição’. Se os dançadores de Arinos descobriram a cultura e tornaram-se agentes culturais (cf. Cap. 3), as mulheres que tinham a fiação e a tecelagem no rol de suas atividades cotidianas descobriram o ‘artesanato de tradição’ e tornaram-se fiandeiras, tecelãs, tingidoras, enfim artesãs⁸⁶ e agentes culturais. Um reposicionamento que, inclusive, nos remete à moderna divisão social do trabalho (MARGLIN, 1990), em oposição à divisão mais sexista e ao mesmo tempo menos seccionada que lhes era intrínseca.

O “artesanato” esteve, então, completamente imerso nos modos pelos quais eram reproduzidos esquemas camponeses de reciprocidade e solidariedade. Modos que tantas vezes eram mostrados sob as vestes do trabalho grupal de mulheres. Se o plantio de algodão e os processos subjacentes à feitura de roupas e outros artefatos da casa compunham as atividades cotidianas das mulheres, não raro esses investimentos adentravam a organização coletiva do trabalho, tanto na forma de ‘mutirão’ como na de ‘traição’. A primeira forma se diferenciava da segunda porque, havendo uma família que manifestasse o acúmulo de trabalho pendente relacionado a alguma necessidade familiar, organizava-se o ‘mutirão’, de forma planejada e sabida por todas as partes. A ‘traição’⁸⁷, por outro lado, era um presente, cujo trabalho coletivo era previamente combinado às escondidas da família a ser “traída”: uma surpresa solidária com fins de auxiliar, por exemplo, a feitura de um enxoval. Os homens participavam do ‘mutirão’ ou ‘traição’, mas ocupando-se de tarefas masculinas, como o cuidado dos roçados.

Nos primórdios da formação dos povoados e cidades e, mesmo nos vilarejos e cidades de pequeno porte, a tecelagem manual tradicional serviu como elo de formação dos laços de amizade, de companheirismo, do compadrismo e motivo de muita festa, pois os mutirões ou trações eram feitos para se ajudar a dona da casa a cumprir com determinada tarefa da tecelagem, em todas as suas etapas, desde o ato de colher o algodão até tingir ou tecer e, passavam o dia todo nestes afazeres e, terminavam o dia em uma festa na casa da família na qual tinha sido feito o mutirão ou tração. (SILVA; OLIVEIRA, 2012, p. 343)

⁸⁵ Modo particular de organizar os fios, realizada antes de sua utilização no tear.

⁸⁶ Há artesãos também no âmbito da rede, mas, em decorrência da prevalência de mulheres, será privilegiada a inflexão do feminino ao longo do texto.

⁸⁷ Observa-se que a ‘tração’, ou ‘treição’, não são termos conhecidos por todos os que viveram a ‘época das fazendas’ na região. Apenas alguns informantes disseram usar tais termos (CENTRO DE REFERÊNCIA EM TECNOLOGIAS SOCIAIS DO SERTÃO – CRESERTÃO, 2014) que, no entanto, encontra-se muito presente na literatura. De qualquer forma, a modalidade do trabalho coletivo “surpresa” foi frequentemente relatado.

É assim que a dimensão do trabalho coletivo torna-se central para analisar a rede de artesanato. Embora isto, outros aspectos do ‘artesanato de tradição’ – realizado performaticamente nos dias de hoje – encontrem também ressonância nos modos e costumes tidos como antigos e no contexto em que se realizavam. Se as roupas eram feitas em casa pela razão das grandes distâncias e das logísticas complexas necessárias para obtê-las, muitas das tintas utilizadas para tingi-las eram adquiridas de tropeiros, trocando-se por baixeiros que lhes eram úteis em suas cavalgadas. O tingimento natural teria sido recurso para lidar com o espaçamento temporal das visitas desses tropeiros, que nem sempre se realizavam (Rosa Amélia). De outro modo:

Uma vez que uma mulher ficava grávida, ela já sabia que boa parte do seu tempo, dali em diante, seria gasto fazendo o enxoval da criança [...]. Tinha inclusive várias espessuras de fio e várias funções [destinações]. A mulher fazia desde o plantio do algodão até o tingimento. (Rosa Amélia)

Em relação íntima com a práxis cotidiana e as formas de organização social, com o contexto e a cultura, constituíram-se saberes – nota-se, saberes, principalmente, de grupos ‘agregados’ de ‘fazendas’ – que hoje são ressignificados enquanto conhecimento artesão. Pode-se frisar a associação entre esses saberes e a posição social de grupos de ‘agregados’ de ‘fazenda’, no intuito de não perder de vista a questão relacional das “classes” sociais. Isso nos conduz, de algum modo, aos dizeres de Thompson (1998), quando este lembra as oposições sociais muitas vezes intrincadas no costume (1998, p. 21), como se os saberes subjacentes a ele carregassem consigo marcas de distinção e confronto.

Outros sentidos de trabalho de mulher da ‘roça’ aparecem entrando em cena, a exemplo do trabalho como geração de renda. Tudo parece se ressignificar, inclusive o próprio sentido de sociabilidade (SILVA; OLIVEIRA, 2012), que é deslocado do contexto da solidariedade e da reciprocidade para o plano da modernidade aliada à modernização e à burocratização, onde se observa certo esvaziamento no mundo rural (WANDERLEY, 2009a,b); a sociabilidade, então, é vista também como “algo a ser resgatado”. Assim que é interessante contrapor o principal sentido local de ‘tradição’ – de algo que estacionou no tempo, dos antigos... – com o sentido alternativo em que ‘tradição’ é percebida como repetição. Apesar de carregar imprecisão, “repetição” dá margem à continuidade e à mudança, o que nos faz aproximar de entendimentos mais fluídos do termo, como aqueles apresentados por Thompson (1998) e Canclini (2011). Estes autores, de formas variadas, primam por incorporar as modificações e ressignificações da tradição no contexto da contemporaneidade.

O entendimento da história do artesanato que está desdobrada no *território Arinos-Chapada* – o ‘artesanato de tradição’ mediado pela Central Veredas –, deve ter nele incorporado a multidimensionalidade das ressignificações e as ligações entre isto que se pode observar hoje, e aquilo que lembra os modos tradicionais ainda tão presentes na memória. Estas dimensões perpassam: as vendas, que eram empreendidas de tempos em tempos para a obtenção de recursos, mas que hoje aparecem imersas em estranhos arranjos burocráticos; o uso de recursos naturais, para os quais se recorria tendo em vista a confecção de brinquedos aos filhos e de artefatos múltiplos às casas, mas que, hoje, são manejados seguindo possibilidades de vendas de produtos e de adequação ambiental; *etc.* A rede de artesanato em questão é paradoxal, pois os modos de produção nela empregados lembram e, ao mesmo tempo, subvertem o contexto “original” de movimentação da ‘tradição’.

4.2 Um mundo de financiamento e mercado

Considerando o *território Arinos-Chapada*, é possível adentrar a rede de artesanato a partir do distrito da Serra das Araras, distante 42 km da sede municipal de Chapada Gaúcha. Empreender visita à ABRUSA (Associação dos Artesãos e Bordadeiras Rurais de Serra das Araras) em dia corriqueiro pode provocar grande estranhamento àqueles que desconhecem a dinâmica dali. Porque, se em Chapada Gaúcha a sensação de espraiamento pode lhes ser intensa – talvez em razão do longo caminho que se percorre sem se avistarem povoamentos mais adensados –, em Serra tal sensação fica exacerbada; de Chapada Gaúcha à Serra percorre-se quarenta quilômetros de ‘cascalho’ largados à sorte das intempéries, como que rasgando uma vasta área de cerrado. É assim que chegar à Serra deixa o observador diante de um mundo desconhecido; sensação análoga poderia ser experimentada também no distrito de Sagarana, distante 57 km de sua sede municipal Arinos (ver Figura 6).

Sendo a entrada investigativa realizada a partir da ABRUSA ou da Associação das Artesãs de Sagarana Tecelagem Veredas (ASTEVE), é necessário pouco tempo de convívio nas atividades dessas associações para perceber a existência de uma miríade de organizações governamentais e não-governamentais detrás da rede de artesanato. Esta é deduzida da multiplicidade de projetos que são citados por artesãs e mediadores, como que explicando o funcionamento das coisas e a existência do conjunto material que se pode avistar (itens de consumo, utensílios, equipamentos, máquinas, mostruários, além da própria estrutura física das associações). Em outros termos, o que se percebe primeiramente é o financiamento multi-institucional da atividade artesã organizada enquanto rede de ‘artesanato de tradição’. Nesse sentido, a Figura 1 nos é introdutória para elucidar tal diversidade de financiamento, por sua

vez representada para a Serra das Araras, mas que poderia ser extrapolada para todas as associações da rede.

Ao passo que a multiplicidade de organizações e parcerias revela a habilidade do ofício da mediação em angariar recursos diversos e tecer redes complexas, suscita, paralelamente, a instauração de forte dependência das associações em relação aos projetos aportados. Remete-nos, enfim, ao clientelismo de projetos. Aquele clientelismo configurado pela contradição de se afirmar insistentemente a viabilidade econômica de determinada atividade – casos em que os custos de produção seriam pagos a partir da venda e da boa gestão – em ocasiões onde se percebe a necessidade de um mecanismo institucional externo e permanente para sustentar o negócio⁸⁸. Nesse sentido, a ideia de economia criativa defendida e propagandeada por atores ligados à *rede contestatória* contrasta com a realidade que se pode vivenciar.

Desde o embrionário projeto Bordando o Brasil, até a rede de artesanato como estava constituída em 2013, a FBB foi a grande financiadora da atividade artesã formalizada no *território Arinos-Chapada*. Segundo Rosa Amélia, nos primórdios da rede ocorrera um acordo entre a FBB e o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), fruto da articulação de João Idelino, visando dar curso à ideia de ‘desenvolvimento regional’. Pelo acordo, válido para o ‘artesanato de tradição’ do Vale do Rio Urucuia, o SEBRAE teria que ofertar recursos na mesma proporção que ofertasse a FBB. Na Serra das Araras e em Sagarana, o SEBRAE encerrou por destinar recursos principalmente para a participação das artesãs nas diversas feiras. Destinação que é amplamente reconhecida pelas artesãs e pelas pessoas envolvidas na rede como um todo...

A gente ganhava tudo, tecido, linha, foi tudo através deles [do SEBRAE] e da Fundação Banco do Brasil. (Dete)

O SEBRAE até hoje ele ajuda, sempre foi um guerreiro; e tem a Fundação que paga a bolsista... Ela pediu demissão já. (Dona Lilica)

Considerando um plano mais geral, a sustentação da rede dependeu de grande quantidade de aportes externos referentes à produção, à comercialização, à administração e à mediação no contexto das grandes distâncias, por sua vez decorrente da distribuição espacial esparsa das associações e do arranjo radial escolhido. Tais aportes fazem referência principalmente: à remuneração de agentes locais nas associações (no início sob a forma de bolsa, depois pela contratação e pagamento de salário mínimo); ao pagamento de salários a coordenadoras/mediadores ligadas à Central Veredas; à viabilização dos múltiplos

⁸⁸ Exemplos emblemáticos de tal situação são os casos de agricultores que se beneficiam de projetos durante anos e, ao mesmo tempo, são usados por organizações mediadoras como exemplo para propagar a ideia de viabilidade econômica de determinadas práticas ou atividades.

deslocamentos de pessoas (de mediadores às várias associações, para reuniões variadas; das artesãs e mediadores às feiras e eventos, *etc.*), muitas das vezes envolvendo hospedagens e custos de alimentação; ao transporte de produtos entre associações; à aquisição de matérias-primas; à oferta de capacitações; à manutenção de alguns equipamentos e máquinas; à manutenção de um escritório e de uma loja em Arinos; à administração contábil da rede; entre outros.

Parte substancial desses aportes foi realizada pela FBB, por meio de uma série de projetos propostos por representantes da Central Veredas, entre 2006 e 2013. Em grande medida, a rede foi e é sustentada a partir do “acordo” EMATER-FBB, mas com protagonismo desta última. Todavia, foram conquistados ainda, com certa frequência, apoios mais modestos (financeiros e de outras naturezas), provenientes de múltiplas organizações. Tomando a ABRUSA e a ASTEV como referência, destacam-se, nesse sentido: o IEF (Instituto Estadual de Florestas), que aportou R\$ 16.000 para compra de material de consumo (linha, plástico bolha, algodão, cadeiras, *etc.*); a Cáritas, que oferece oficinas, promove intercâmbios entre artesãs e promove feiras; as prefeituras de Chapada Gaúcha e de Arinos, que cedem ou pagam o aluguel de espaços físicos para instalação da sede das associações, emprestam veículos para eventuais deslocamentos e prestam favores diversos; a EMATER-MG (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural de Minas Gerais), que aportou maquinário para costura, a despeito da relativa irrelevância desse aparato para os bordados ou artes de buriti que são confeccionados na Serra das Araras; entre outros.

Segundo Luiza Arantes, da Central Veredas, a auto-sustentação financeira da rede apenas seria viável com vendas mensais na ordem dos R\$ 100.000. No melhor ano de vendas, entretanto, a movimentação anual ficou próxima aos R\$ 50.000, correspondendo a menos de 5% do montante necessário à autonomia de recursos. Desta feita, não é necessário realizar análise econômica detalhada para que se perceba que a rede de artesanato, sem que haja um mecanismo multi-institucional de financiamento, é economicamente inviável. Por um lado, esse cenário retrata um tipo de dependência que desafia e subverte a lógica da economia criativa. Por outro, esta última constitui discurso acessado por atores locais para posicionar o ‘artesanato de tradição’, entre outras modalidades do campo artístico-cultural, no contexto das atividades economicamente viáveis.

Se dessa problemática extrai-se grande contradição, de um modo ela mostra a orquestração de atores locais guiados segundo a ideia de ‘desenvolvimento regional’. Também, revela atores interessados⁸⁹, a exemplo da prefeitura de Chapada Gaúcha, que,

⁸⁹ Nesse sentido, a noção de interesse que se assume aqui difere daquela relativa à teoria da escolha racional, em que tudo é calculado em razão de interesses pessoais (OSTROM, 2007). Assim, por um lado, remete-se a

aportando recursos à rede – o aluguel do galpão na Serra das Araras, por exemplo – requeria intensamente à ABRUSA que esta estivesse aberta à visitação de pessoas enviadas por ela. Pessoas que almejavam conhecer, em última instância, uma experiência “da prefeitura”. Assim, o multifinanciamento aparece menos decorrente de organizações guiadas por valores altruístas e mais como fruto de intensa e eficiente articulação de atores locais interessados, dentre os quais aqueles engajados na ideia de ‘desenvolvimento regional’. O “acordo” SEBRAE-FBB, nesse sentido, não seria menos do que um casamento arquitetado no jogo de forças, ao passo que, não seria sem razão a presença marcada de representantes dessas organizações (SEBRAE, FBB, IEF, *etc.*) nos debates diversos realizados nos encontros de ‘cultura de tradição’ do *território Arinos-Chapada* (cf. Cap. 6).

Ao mesmo tempo em que existe a preocupação, incessante por parte dos mediadores contestatórios, em possibilitar que produtos artesãos possam estar inseridos no mercado – o que não faz da inserção exato sinônimo de viabilidade econômica da rede –, impera aquela noção de mercado, discursivamente hegemônica, que enaltece a qualidade e a apresentação dos produtos (Figura 18). O valor central intrínseco à qualidade remete à fidedignidade a uma tradição quase que pura, apesar de que ajustada ao mercado. A insistência na socialização de regras e valores de mercado deixa sempre em evidência a dimensão econômica e a atração de clientes que se deixam impressionar pelo fato de os produtos serem “completamente” artesanais; até a linha é feita manualmente, o tingimento é natural, *etc.* Isso coloca o artesanato em um patamar diferenciado, condizente ao “bom gosto”, e até atrativo aos estrangeiros. Dessa forma, o Vale do Rio Urucuia passa a constituir, discursivamente, uma das duas regiões em que ainda se faz tudo artesanalmente.

Mas, ela tinha um critério [a Ruth Cardoso], e esse critério era: resgate de tradição, melhorar produto, [...] não mexer na técnica. Porque a técnica era tradicional e a gente tinha que preservar. [...] a intenção do *designer* ela não era em cima da técnica, ela era em cima [de...], promover uma conversa do tradicional com o mercado consumidor. [...] Você quer acessar mercado, você adéqua medida, adéqua produto... é, introduzi o jogo americano, porque alguns produtos que elas fazem são invendáveis... hoje. Elas faziam desenhos e cores. Era tudo muito desenhado e colorido. Por quê? Porque a tecelagem era o enfeite da casa delas. A casa branquinha e tal, e elas enfeitavam a casa com a tecelagem. Então a tecelagem era muito colorida... e desenhada. Se você fizé hoje uma colcha amarelo e vermelho com... desenho, você não vende ela, porque hoje os apartamentos cada parece é de uma cor, já não cabe uma coisa assim tão... Então a intervenção foi feita de forma a manter a técnica, mas... aprimorar os produtos pra poder gerar renda, e não pra fazer uma coisa de museu [...]. (Rosa Amélia)

interesses compartilhados entre atores sociais, socialmente construídos e negociados, e, por outro, argumenta-se que a simples afinidade a uma perspectiva de desenvolvimento particular pode configurar um interesse. Figura, neste último caso, a adesão discursiva.

Figura 18 – Produtos da Central Veredas



Fonte: Central do Cerrado (2015).

Deixar a ideia do ‘artesanato de tradição’ em evidência, de modo a sustentar preço diferenciado aos produtos, é um esforço constante que reforça não apenas a ‘tradição’ como valor, mas também regras de mercado, que contrastam com os valores subjacentes à produção tradicional: não deixa de impor outro tempo, espaço, racionalidade e sociabilidade às artesãs. Em paralelo, a ideia demonstra apelo social, e até ambiental – conserva-se a cultura e preserva-se o meio ambiente sobre o qual ela foi forjada –, capaz de engrenar com os discursos de sustentabilidade, de geração de renda e de emprego rural. Ou seja, a ideia engaja-se ao discurso de organizações prontas a financiarem a “lucrativa” experiência artesã. Se a adesão a tal concepção tem refletido na obtenção de produtos vendáveis (tradicionais, bem acabados, com cores brandas, úteis, bem apresentados), o mercado em questão fica restrito, de modo determinante, a consumidores detentores de poder aquisitivo diferenciado. Os valores que sustentam o ‘artesanato de tradição’ passam a ser valores das organizações financiadoras e dos consumidores dispostos a pagar preços considerados elevados para os padrões do *território Arinos-Chapada*. Vê-se em jogo, finalmente, o atendimento de gostos ‘de fora’ dali (de Brasília, das capitais).

Identifica-se, paralelamente, uma grande valorização – e até um fetiche – de se vender aos estrangeiros. É com frequência que a noção de boa vendabilidade fica associada à conquista desses possíveis compradores, a exemplo de um grupo de franceses que são sempre referenciados por terem adquirido uma remessa de artesanatos dali. Ocorre, em contraste, que a sobrevalorização de mercados longínquos vem associada ao não reconhecimento dos mercados locais, que ficam relegados ao rebaixamento. “*Vocês podem colocar na promoção e vender aqui [na Serra das Araras.]*”, disse uma integrante da rede de artesanato em relação a uma bolsa tida por ela como mal feita, devido à costura que lhe parecia grosseira. De formas variadas, e muitas vezes sutis, os residentes locais acabam por não serem elegíveis como consumidores desses “bons produtos”, algo que, nas entrelinhas, disfarça certa naturalização de imagem de subalternos. Seriam os compradores ‘de fora’, apreciadores da boa tradição, os detentores do poder decisório acerca de o que é e o que não é artesanato? Isso ou aquilo, fora dos padrões desse público, pode, assim, “[...] não [ser] considerado artesanato pelo pessoal.” (Rosa Amélia).

Hoje, por exemplo, a [Acácia] morre de rir quando eu falo disso, que eu falo ‘nossa, é coisa de pobre’ [o artesanato como era feito antes], ela fala isso por minha causa, porque eu falo ‘gente, vocês tão fazendo produto de pobre pra pobre, vocês não tão fazendo de pobre pra rico’. E ela [a Acácia] morre de rir que eu dou esses exemplos, entendeu? Eu falo: ‘nós não tamo indo pra Brasília, nós tamo indo pra, nós tamos indo pra São Sebastião, que é o quintal de Brasília’. Quem que mora em São Sebastião? É o Vale do Urucuia que se instalou lá, entendeu? Aí... eu faço pro Plano [Piloto], meu produto é pro Plano. A gente tem que fazer pro Plano⁹⁰. (Rosa Amélia)

Em outra perspectiva, a experiência artesã pode ser vista como um processo de espetacularização que cristaliza modos em artefatos. Apesar das aparências e discursos, os modos em jogo não estão restritos àqueles da ‘época das fazendas’, a despeito da fidedignidade à tradição que sempre se tenta empreender. Que modos locais sustentariam, por exemplo, o uso de cachecóis em Sagarana? E a tessitura de frases de Guimarães Rosa nos bordados? Para Teixeira (2010), entretanto, estes seriam os termos para o “[...] diálogo necessário com o mercado.” (2010, p. 23). Assim, a tradição é seguida à risca, abrindo-se exceção para que o mercado consumidor possa subvertê-la de formas variadas – as cores amenas, os tipos de produto, *etc.* – sem que se façam grandes alardes. Daí que se podem encontrar alguns bordados cujos desenhos são acompanhados de frases explicativas dos tipos “*instrumentos de folias*”, “*árvores do cerrado*”; algo que abre espaço para que a espetacularização seja realizada via *souvenir*.

⁹⁰ Plano Piloto, de Brasília, lugar de ‘rico’.

Considerando que as artesãs, em contraponto, empenham tentativas de subverter a ideia do ‘artesanato de tradição’ – introduzindo outros materiais ou estilos – e que estas são frequentemente tolhidas, não estaria aí impressa uma ditadura do consumidor, homogeneizante, que quer tudo fácil? Se a ideia da economia criativa aplicada ao artesanato é sabidamente falha – lembremos do montante necessário para viabilizá-lo –, a cobrança em relação à vendabilidade, entretanto, não aparece amenizada. Ao contrário, sempre é atualizada recorrendo-se ao discurso do padrão de qualidade; uma qualidade relativa assentada em princípios puristas de um ‘artesanato de tradição’. “*Seguimos uma tipologia...*”⁹¹, mencionou (Rosa Amélia), dando a entender a fidedignidade a estes princípios.

4.3 A adesão multimotivada

A despeito da capacidade produtiva, do volume de vendas e dos preços empregados não serem condizentes com a auto-sustentação econômica da rede, a geração de recursos financeiros a partir do artesanato não pode ser desprezada, seja em Sagarana ou na Serra das Araras. Algumas artesãs estimam que no mínimo 20% da renda familiar sejam provenientes dessa atividade. Vendem nas feiras, com intermédio da Central Veredas, ou diretamente nas associações, para eventuais visitantes, ou, ainda, em festas locais, como a ‘festa da Serra’ e o EPGSV. A obtenção de renda é, dessa forma, um estímulo real à atividade, ainda que o pagamento dos produtos possa demorar meses para ser efetuado, e até anos⁹².

Algumas artesãs, em 2013, chegavam a receber cerca de 1.000 reais a cada três meses. E havia, ainda, quem dedicasse todo o tempo laboral ao artesanato, como era o caso de Dona Lilica, que afirmou receber em média 100 reais por mês, que eram usados em complemento à pensão do marido; sua irmã, também pertencente à rede, “[...] *não tem pensão, só o bolsa família*”⁹³ e o artesanato”. De outro modo, Terezinha – professora da escola em Sagarana, ex-artesã, mas ainda presidente da associação de tecelãs dali – vinculou-se ao artesanato “*por uma questão de emprego mesmo*”, porque, em sua visão, “*Sagarana é muito carente em tudo, e qualquer dinheiro extra vale o esforço!*”. Para Terezinha, a razão da adesão ao artesanato, à época, “[...] *foi a necessidade*”, e o da evasão foi a contratação com salário fixo na escola local, que a livrara do trabalho da tecelagem, tido por ela como muito penoso.

⁹¹ Seguir uma tipologia significa seguir um tipo de artesanato, o ‘artesanato de tradição’, uma tradição congelada onde tudo é feito manualmente a partir de elementos da natureza e de modos antigos. A linha é fiada, o tingimento é natural, o tecido é feito manualmente...

⁹² Essa informação decorre do estudo exploratório, realizada em outubro de 2012, no município de Natalândia.

⁹³ Programa do Governo Federal, caracterizado como política pública de transferência direta de renda a famílias reconhecidas como estando na linha de pobreza. O Bolsa Família foi resultado do desdobramento e ajustes de uma política de combate à fome (Fome Zero) implantada em 2003.

Assim que o fator “condição material”, a exemplo da dificuldade de empregos e das baixas remunerações efetuadas no contexto, justifica parcialmente a ação social da Central Veredas enquanto mediadora e animadora da rede de artesanato, e, de modo adicional, confere tónus econômico à experiência. Para além dessas remunerações, os salários diversos envolvidos, ou, os aportes multi-institucionais de recursos que são movimentados, devem ser considerados no balanço das economias locais, ainda que a sustentação econômica da atividade em rede não ocorra isenta de um mecanismo institucional permanente.

No entanto, a obtenção de recursos financeiros diretos está longe de constituir razão exclusiva para dar vida e sentido ao artesanato nas associações. Há, portanto, uma série de razões que motivam o artesanato, incluindo, inclusive, outros projetos que podem aparecer; logo, outro conjunto de recursos, financeiros e simbólicos.

Tem também aí o corte e costura... tô esperando aí vir mais. (Dona Auremi)

Todo mundo fiou de olho naquelas máquinas [de costura, doadas pelo SEBRAE]... (Jéssica)

Dentro do município, a associação que tá mais ‘assim’ é a nossa [...] inclusive eu saí até na tevê [...] quem procura por artesanato em Chapada eles manda tudo pra cá. A gente tá bem, tá reconhecido... (Aparecida)

Sempre tem vantagem de aderir aos projetos, por mais que não pareça. O prefeito atual não é sensível a isso. (Jovinete)

Os múltiplos projetos e os espaços físicos, equipamentos, representações midiáticas e deslocamentos que lhes são decorrentes, entre outros aportes, não raro são revertidos em *status* e poder e, dessa forma, em margem de manobra para dar curso a projetos pessoais e coletivos distintos nas várias localidades onde a rede se realiza. Essa seria uma das formas de as artesãs conquistarem espaços privilegiados ao se engajarem à Central Veredas. Se levadas em consideração as limitações locais para a obtenção de recursos, os benefícios iniciam-se no controle de um espaço físico – a sede da associação, limpa, organizada e relativamente equipada – e seguem até os reconhecimentos, local e supra-local, que frequentemente são revertidos em poder.

A identidade de tecelã em Sagarana, ou de bordadeira na Serra das Araras, pode ser percebida mais por afiliação a um grupo novo que se constitui que pelo reforço de uma cultura marginalizada. Salvo um grupo de fiandeiras que fazem demonstrações da ‘tradição’ – fiam e cantam, simultaneamente, em palcos da região e do país, e encerram por trazer ao presente modos que confrontam a imagem pejorativa dos da ‘roça’ – a reversão dos benefícios múltiplos conquistados aderindo-se à rede aparece sendo de outra ordem, por exemplo, daquela observada para os dançadores de Arinos (cf. Cap. 3). Se a construção identitária se dá pelas vias do pertencimento a grupos que vez ou outra ganham evidência nas dinâmicas de

desenvolvimento local, tal pertencimento projeta acesso diferenciado às artesãs: ao prefeito, quando necessária uma audiência estratégica; aos técnicos diversos; aos mediadores, formuladores de projetos e captadores de recursos; entre outros. Trata-se de “pertencer” pelas vias laborais e das afiliações institucionais e valorativas, para além da visibilidade que pode ser constituída diante dos ‘de fora’.

Nessa espécie de interstício entre “renda” e “poder”, onde estão situadas as motivações das artesãs, projetam-se os ensejos de afirmação – de pessoa ativa – e de posicionamento no mundo a partir do artesanato. Diga-se, um mundo cujas transformações recentes vêm impondo constantes desafios culturais e sociais ali. Também, um posicionamento desejado frente à condição de dupla subalternidade – ou tripla – imbricada nesse contexto: de ser mulher; de ser da ‘roça’; de permanecer na ‘roça’. Se uma artesã (Dona Auremi) não pode receber determinada visita masculina em casa porque os olhos atentos do marido lhe constroem e lhe geram desconforto, tal feito é possível no espaço físico da associação – aliás, ao longo da pesquisa como um todo, cheguei receber alguns telefonemas e/ou indicações pelas quais se sugeria os melhores locais e ou dias para eventuais conversas de pesquisa, de modo a não haver a presença dos maridos. Ou, ainda, se outra artesã (Dona Sílvia Jardim) se lamuriava pela falta de um espaço para o trabalho verdadeiramente coletivo, também na associação esse espaço se concretizava, remontando o trabalho comunitário que era com frequência empreendido em um passado não muito distante.

É desta, entre outras formas, que a noção de criatividade pode ser deslocada da esfera econômica, a exemplo da economia criativa, para uma mais ampla, e é nesse sentido que Waitt e Gibson (2013) entendem a criatividade, “[...] *como um espaço de escolhas e oportunidades que é instaurado a partir das tensões existentes entre ser e pertencer.*” (2013, p. 75, tradução nossa). O pressuposto por trás disso é que o desejo por novas atividades econômicas é estimulado mais pela inter-relação entre sujeitos “[...] *viscerais, performáticos e corporalizados [embodied].*” (GIBSON-GRAHAM, 2006⁹⁴ *apud* WAITT; GIBSON, 2013, p. 75, tradução nossa) que pela visão estrutural do determinismo econômico. A criatividade, para os autores, representa um conjunto de desejos, incluindo o de “manutenção” de uma cultura, e o resultado de um conhecimento particular e prático, que é ao mesmo tempo social, performático, afetivo e político.

O artesanato, motivado pela afirmação e posicionamento no mundo, pode ser visto como que constituindo um meio “[...] *para facilitar e legitimar as subjetividades de mulheres [...] enquanto artistas, para socializar, gerar renda [...], formar novas redes comunitárias e para gerar*

⁹⁴ GIBSON-GRAHAM, Julie Katherine. **A postcapitalist politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

um senso de pertencimento baseado em relações de cuidado recíproco.” (WAITT; GIBSON, 2013, p. 76). Ou, ainda, para a resolução de problemas cotidianos, envolvendo aspectos colaborativos, de dinamização das interações e de renovação das relações sociais. Assim, passa-se a valorizar questões relacionadas ao espaço, às subjetividades e ao pertencimento, em sentido tal que a natureza econômica é caracterizada por um número de instâncias políticas e éticas (GIBSON-GRAHAM, 1996, 2006). Daí que é possível contrapor as agruras econômicas de se trabalhar vinculada à rede e estar sujeita aos atrasos nos pagamentos e à baixa remuneração. Em outros termos, a continuidade da atividade artesã faz contraste com as inúmeras dificuldades cotidianas que são apontadas. “*As bichinha tem que receber...*”, já dizia Luiza Arantes, da Central Veredas, reconhecendo as dificuldades.

Mas o empecilho maior da atividade artesã na rede dos dias atuais parece ser o esmorecimento do trabalho coletivo. Se a dimensão coletiva pode ser percebida como via de construção de subjetividades, ao mesmo tempo esta sempre esteve ligada às motivações para a entrada de artesãs na rede. De modo geral, busca-se no trabalho artesão, sobretudo, a ocupação grupal: para pertencer, se formar laços, para cantar, tecer, bordar, fiar, etc. “[...] *ali você tá bordando e tira as preocupação tudo que existe.*” (Jéssica). Desta feita, sempre que possível as satisfações relacionadas ao trabalho coletivo são expressas com entusiasmo, associando-o ao bem-estar. “*Em grupo a gente sente mais bem interte, a gente tá conversando. Uma dá a idéia na outra...*” (Dona Lilica).

A dimensão do lazer também aparece disfarçada entre as motivações para o artesanato, como se constituísse escape para extravasar problemas domésticos. “*Aqui é como se fosse o psicólogo delas...*” (Bernadete, bolsista de associação). Lazer que ultrapassa os limites de um senso comum que circula, segundo o qual as artesãs são pessoas de idade avançada e que veem no artesanato uma mera forma de ocupar o tempo⁹⁵. Se alguém pode atribuir um tom pejorativo à afirmação de que em Sagarana ou na Serra “não há nada para se fazer”, o discurso local acerca de um cotidiano monótono não pode ser negado. Apesar da radicalidade da afirmação, as artesãs apontam para certo marasmo e melancolia em se viver ali, e/ou para a falta de opções de fuga de um cotidiano cuja calma lhes chega a oprimir. A necessária evasiva da própria residência é apresentada, muitas vezes, como algo real e, sem que se percebam muitas opções, o artesanato vira algo palpável, pois é tido como um espaço multidimensional de socialização.

Dentre as razões de evasiva doméstica, o controle canônico dos maridos não é raro e decorre de convivências fundadas em relações machistas descontextualizadas. Apesar de o

⁹⁵ Ainda que isto possa ser verdadeiro para algumas poucas artesãs, a média de idade das associadas estava próxima aos 40 anos, considerando Serra das Araras (2013), Sagarana (2013) e Natalândia (2012).

machismo ser sempre muito criticado, este aparece em parte naturalizado pelas artesãs e mediadores. Na maioria das vezes em que foi levantada a questão de “o artesanato constituir válvulas para se escapar de relações opressoras com os maridos”, foram observadas suaves esquivas, como “*Isso ocorre sim, mas não é o caso daqui.*” (Bernadete). Algo que contrastava com algumas percepções elaboradas a partir da observação participante: a palavra do homem tendo sempre que ser a última; o constrangimento das artesãs em receber visitante homem em suas residências; os telefonemas quase que em segredo para combinar uma boa ocasião de conversa; *etc.*

Se em Sagarana e na Serra das Araras não foram encontrados testemunhos de maridos alcoólatras – e as implicações violentas muitas vezes associadas – esse constituía, segundo Cleomar (mediadora/liderança), um problema recorrente na Barra do Pequi⁹⁶, comunidade distante apenas alguns quilômetros da Serra. Essa questão constituiu a razão do surgimento do projeto Seriema, na Barra do Pequi, no qual “[...] *se trabalhava primeiro com os maridos, depois com as mulheres.*” (Cleomar). Para ela,

Todas as mulheres das comunidades rurais têm problemas pra participar de atividades próprias. Os homens acha que elas têm que ser dependentes dos maridos. [...] Elas não têm nada de autonomia nas próprias roupas [na escolha do *design*]. As viúvas mudam a forma de se vestir. Quando o marido morre, elas sentem assim... uma, uma liberdade... Aqui tem bordadeira porque se sentia muito presa em casa e veio pro grupo, isso é muito recorrente. [...] E tem artesã que o marido bebia muito e o artesanato era uma forma de se livrar do ambiente e do problema do pensamento. (Cleomar)

Cleomar era a então presidente da ACOMA (Associação Comunitária Mãe Ana), da Barra do Pequi. Segundo seus relatos, não seria difícil encontrar ali artesãs em situação de opressão conjugal. Chegou a elaborar uma listagem de mulheres que, também por viverem tal realidade, haviam se engajado na atividade artesã. Para ela, essas artesãs fariam comigo abertamente sobre essa questão, “[...] *mas cê tem que ir quando eles [os maridos] não tiverem lá...*”. Em seguida, me dirigi à Comunidade do Calengue, próxima dali, à procura de Dona Marilu. Por acaso, encontrei-a na presença do marido. Em função de que a ACOMA não estava vinculada à rede mediada pela Central Veredas, acabei não investigando esse tema mais a fundo. De qualquer modo, a questão dos maridos aparece muitas vezes disfarçada entre o lazer, o trabalho e a geração de renda relacionados ao engajamento na atividade artesã. Em parte, tal disfarce decorre da própria presença deles nas conversas sobre o artesanato e, frequentemente, designa um dos sentidos locais de ‘esfriar a cabeça’.

⁹⁶ Na Barra do Pequi era desenvolvida uma experiência de artesanato comunitário não vinculada à Central Veredas, sequer afiliada ao ‘artesanato de tradição’.

[O artesanato] é uma coisa boa, refresca muito a cabeça, né? [...] Tá dando uma ajuda [financeira] muito boa. A gente vai de pé e com chuva, despreocupa a cabeça, não é? [...] E caminhar é bom pra saúde. [...] Com uma coisa a gente recebe outras [apontando para a cisterna, posicionada na frente da casa, que havia recebido com intermédio da ACOMA]. (Dona Marilu)

Não é sem razão que Dona Marilu caminhasse da Comunidade do Calengue até a Barra do Pequi (14 km, de ida) para passar os sábados bordando. Ela contou da época de realização de um curso de bordado que durou oito meses, ocorrendo quase todos os dias, durante o dia inteiro. Trabalhava muito e lavava as roupas da casa no domingo, no intento de ir ao curso na segunda-feira. Quando chegava em casa, à noite, tinha que fazer a janta para o marido, que era alcoólatra. Nesse contexto, é significativo o fato de suas duas filhas também bordarem e irem junto, para ‘esfriar a cabeça’. É assim que “*marido cobrando ciúme*”, sempre insatisfeitos com as projeções das mulheres⁹⁷, impedindo uma ou outra viagem para feiras ou, ainda, apontando o prejuízo dos afazeres da casa em função da atividade artesã, foram temas sempre presentes.

Sem que a questão dos maridos possa ser generalizada, identifica-se a resolução “coletiva” dessa problemática pela constituição de grupos que ficam inseridos no campo artístico-cultural. Os grupos vinculados à Central Veredas, no entanto, podem ser observados menos como resultado específico da problemática machista e mais como sendo compostos a partir de multimotivações em contexto indissociáveis: da questão machista; da necessidade do trabalho e renda; da busca pelo lazer; *etc.* Uma adesão ao intuito de dar vida aos espaços – de modo performático, afetivo e político, nos termos de Waitt e Gibson (2013), – pela via da construção de subjetividades. O trabalho artístico-cultural em grupo ora é legitimado pela própria dimensão do coletivo e pelas afetividades que lhe permeiam – “*Ou ruim ou bom, pra mim tá tudo bom.*” (Dona Auremi) – ora, pelo *status*, ora pela renda, ora pelo “marasmo” da idade avançada ou do cotidiano, ora para “simplesmente” ‘esfriar a cabeça’, ou combinações. Observamos, portanto, construções identitárias não exatamente calcadas no reforço de uma cultura ameaçada, mas num “posicionar-se no mundo”, algo que parece coerente com as transformações sociais ocorridas nas últimas décadas (algumas delas retratadas nos Caps. 2 e 3).

⁹⁷ Uma artesã de Sagarana (Terezinha) chegou a lembrar que seu pai havia vendido o tear da mãe querendo impedir que ela trabalhasse com isso.

4.4 Multirracionalidade: mediação e interface de desenvolvimento

Em termos de desenvolvimento, a adesão ao artesanato no *território Arinos-Chapada* pode ser refletida incorporando-se a formulação e a movimentação de estratégias particulares. Estes resultam do encontro de atores sociais portadores de discursos, lógicas, racionalidades e interesses variados e conflitantes, e podem ser observados inseridos num complexo jogo de negociação de valores. O aprofundamento dessa questão é iniciado assumindo-se que as dinâmicas de artesanato vão além da propagação do ‘artesanato de tradição’ enquanto conjunto de saberes puros, ou seja, ultrapassam aquela ‘tipologia’ que congela modos locais e volta-os ao passado. Também, levando em consideração que: as sucessivas interferências de organizações e seus mediadores encerraram por ajustar a tradição ao mercado, incluindo os modos produtivos subjacentes, e que; há reações a esses ajustes.

Do algodão plantado e dos tecidos feitos à mão (fiando-se e tecendo-se), dos embrulhos, camisas, roupas de cama e enxovais feitos com estes tecidos, e da referência de se ver a mãe tecendo (Dona Lilica) – sem a associação de tal imagem a algo maior do que a labuta diária para poupar gastos familiares –, emergem duas questões que podem ser tomadas de empréstimo à reflexão de uma multirracionalidade operada no âmbito da rede. A primeira é a de que o artesanato dos dias atuais tem uma base agrária, ou, ainda, uma base contextual de mudança, da ‘época das fazendas’ para o presente “moderno”. No âmbito da rede, um exemplo contundente e explícito dessa questão é o de Dona Lilica, que saiu da difícil vida na ‘roça’ para se ocupar do artesanato em Sagarana. Em outros termos, a atual atividade artesã está fundada nos modos da ‘roça’ e na falência das ‘fazendas’ enquanto espaço agregador, apesar de que, paradoxalmente, por meio dessa atividade ocorreu a valorização da tradição (a ressignificação desses modos). A segunda faz alusão a referências culturais particulares que orientaram esses modos: as noções próprias de tempo e espaço (o tempo e o ‘movimento’ da ‘roça’); as cores vivas e variadas dos tecidos e as medidas personalizadas dos novelos e dos artefatos produzidos anteriormente⁹⁸; a dimensão coletiva e solidária do trabalho.

Sequer do ponto de vista estético é possível tomar o artesanato como estático. Em realidade, o elemento estável desse processo parece ser a referência compartilhada em se fazer artefatos conforme as necessidades cotidianas. Nunca é demais lembrar: as coisas, não

⁹⁸ Interessante notar que camisetas, feitas na ASTEV com máquina de costura e levadas para a Serra das Araras para serem bordadas, tinham cores variadas e chamativas que destoavam dos padrões convencionais, de certo modo refletindo alguma falta de interesse nas padronizações de cor. Isto poderia ser extrapolado aos tamanhos e desenhos variados que se puderam encontrar ali.

se compravam, se faziam. Ainda hoje é possível identificar famílias cuja atividade artesã está imbricada nos afazeres e intercâmbios técnicos corriqueiros. No âmbito da rede, entretanto, as formas de aprendizado se consubstanciam em eventos formalizados de ‘capacitação’. Dona Sílvia Jardim, por exemplo, autora de peças reconhecidas – as esculturas de Santo Antônio⁹⁹, os terços e as araras, confeccionados a partir de hastes de buriti – participara recentemente de um curso de ‘capacitação’ em flores de buriti. Santos, terços, araras e flores de buriti constituem “tradições novas” que surgiram no âmbito da rede, muitas das quais viabilizadas a partir de corpos de conhecimento introduzidos em esquemas mais formalizados de aprendizado.

Sob outro ângulo, o trabalho artesão de Dona Sílvia Jardim, em 2013, incluía objetos confeccionados a partir da reciclagem de embalagens, a exemplo dos chapéus de latinha de cerveja. Estes objetos e aqueles feitos de buriti são apresentados por ela como se fossem produtos indiferenciáveis quanto à categoria artesã a que pertencem. Contudo, na perspectiva que orienta as ações da Central Veredas, chapéus de latinha não se enquadram na ‘tipologia’ do ‘artesanato de tradição’. Para representantes da Central Veredas, uma das características do ‘artesanato de tradição’ é a utilização de matérias-primas naturais, ao passo que, segundo relatos das artesãs, as matérias-primas eram eleitas considerando aquilo que era abundante na ‘roça’. Ocorre que, em dias atuais, as latinhas de cerveja parecem mais abundantes que as hastes de buriti, cuja coleta é cada vez mais controlada pelo Instituto Estadual de Florestas de Minas Gerais. Se por um lado se confere certo dinamismo à produção artesã no âmbito da rede – as capacitações e a introdução de novas modalidades de artesanato –, por outro, fica difícil reconhecer outras características dinâmicas do artesanato, a exemplo da introdução de latinhas como matéria prima. Mas, enfim, de quem seria a prerrogativa de construir categorias para abrigar diferentemente “chapéus de latinha”, “Santo Antônio de buriti” e “jogo americano de linha fiada à mão e tingida naturalmente”?

Como que eu explico pruma mulher que chega pra mim com flor de EVA [Etil Vinil Acetato] e eu falá pra ela que... eu num podia. Eu tinha que tê eu uma desculpa bem crível pra podê [...] escapá disso. Porque você chega numa comunidade, normalmente uma associação de artesãs que já existe [...] você chega numa associação de artesãos eu tenho essa mulher que faz caxinha de papelão pintada, pano de prato pintado, uma bunequinha que ela compra a cara de porcelana e põe, aí a outra que pinta quadro e eles querem por tudo como se eles fazem artesanato, pra ajudar a vender, e não é assim que eu trabalho. (Rosa Amélia)

A despeito da ideia de ‘artesanato de tradição’, veiculada pela Central Veredas, os artefatos tendem a ser produzidos conforme o dinamismo particular que os agentes sociais

⁹⁹ Segundo ela, “[...] *o verdadeiro santo do pau oco* [risos].”.

conferem aos processos, atualizando-os ao contexto. Observa-se, então, certa rigidez resultante do apego à tradição. No que tange esta questão, as bolsas produzidas na ACOMA da Barra do Pequi aparecem não apenas mais ajustadas ao mercado e à moda locais – pois foram vendidos em maior proporção que os produtos da Central Veredas na Festa da Serra das Araras, cuja maioria de consumidores é residente na região – como melhor incorporando esse dinamismo. Em contraposição, a partir da perspectiva dos representantes da Central Veredas, busca-se outro tipo de atualização mercadológica, mais condizente a gostos que têm na tradição um valor, em geral das capitais. De qualquer maneira, as experiências artesãs no *território Arinos-Chapada*, seja ou não no âmbito da rede, fazem contrastar o “antes” e o “hoje”, deslocando a produção “destinada a evitar eventuais compras” para a produção “geradora de renda”, deixando em evidência o avanço de um manto capitalista sobre as relações sociais (HÉBETTE, 2004). Para além de uma perspectiva marxista, entretanto, observa-se a pluralidade de modos de se atualizar tendências.

De forma alguma a alcunha da tradição garante a afiliação exata aos modos de produção de artefatos que eram empregados na ‘roça’. Porque a ‘roça’ já não é mais a mesma, porque não havia mercado exigindo padrões e porque a capacitação, hoje formalizada, não era distinta da observação atenta, à mãe e aos parentes, conduzida no seio familiar. No âmbito da Central Veredas, diferentemente, muitos foram os aportes externos de capacitação¹⁰⁰. E “*Tem gente que borda há seis anos e não sabe riscar um pano.*”, relatou a bordadeira e articuladora Jovinete, levando em conta que não se faziam bordados na Serra das Araras até então. Assim, em boa medida as capacidades locais foram introduzidas/atualizadas, como se a rede, de alguma forma, precisasse ser forçada para ser constituída enquanto tal: tinge-se em Uruana de Minas; fazem-se artes de buriti em Serra das Araras; *etc.*

A atual lógica de trabalho, em grande medida escolhida pelos mediadores, aparece como sendo estranha às artesãs. A elaboração e submissão de projetos, as articulações políticas, as formas de utilização dos recursos, as prestações de contas, as inscrições nas feiras e os engajamentos necessários para isto, a aquisição de produtos e a circulação de mercadorias no âmbito da rede... Todos esses pontos, se acrescidos de aspetos de cunho mais mercadológico, como as precificações, os acabamentos dos produtos, os clientes finais almejados, as tendências e as exigências de um mercado consumidor estranho, *etc.*, podem ser abrigados segundo uma *racionalidade burocrático-mercado*lógica. Na perspectiva dos mediadores, a adesão a esta racionalidade seria inevitável e essencial para a resolução dos

¹⁰⁰ Nesse sentido, destacam-se as capacitações: para os bordados feitos na Serra das Araras (em 2005, duas instrutoras ensinaram 32 mulheres a bordar; uma ideia da FBB e da ADISVRU, implantada pelo ICAD); para o tingimento efetuado em Uruana de Minas; para as artes confeccionadas a partir de hastes de buriti (a exemplo de uma oficina realizada em 2008 na Serra das Araras).

problemas contingentes que surgem no âmbito da rede, como “que procedimentos devem ser realizados para a regularização da associação”, ou, “o que compensa mais, uma associação ou uma cooperativa”, e assim por diante. Enfim, tal racionalidade, que torna simultaneamente obrigatória a reprodução social da mediação, constituiria linguagem para o financiamento multi-institucional e, dessa forma, para a sustentação da rede no formato escolhido.

Houvesse o domínio de tal racionalidade por parte das artesãs, os estranhamentos e confrontos identificados no âmbito da rede seriam de outra natureza. Isto parece constituir um dos principais dilemas enfrentado pelas artesãs – e o reverso poderia ser extrapolado aos mediadores e financiadores. Querendo fiar e tecer e, assim, recorrer aos modos que sustentam a tradição, veem-se, de súbito, defronte de uma *racionalidade burocrático-mercadológica*. Esta lhes roga precioso tempo para gerir experiências associativas que lhes engajam, paradoxalmente, na moderna divisão do trabalho – os bordados são feitos na Serra das Araras, os tingimentos em Uruana de Minas, camisetas em Sagarana, e assim por diante. E, também, lhes posiciona diante de uma lógica empresarial/institucional que é tida como que querendo padronizar o múltiplo e aplinar os tempos. A *racionalidade burocrático-mercadológica* se expande ali, não raro como via única de resolução das coisas.

Os melanésios vêem na gravidez a intervenção sobrenatural de um ancestral e não a, física, do pai da criança que vai nascer. Como responder, por conseguinte, de maneira universal, a esta única questão: ‘Sim ou não, o homem intervém na procriação?’ Os juízos de verdade sobre um mesmo objeto variam em razão do contexto social ou religioso, de uma sociedade para a outra. Essa é a tese do relativismo cognitivo. O racionalismo sustenta, ao contrário, a existência de normas transcendentais, absolutas e universais, para distinguir entre o verdadeiro e o falso: o pai intervém evidentemente na procriação; os melanésios estão, portanto, enganados. (ROGNON, 1991, p. 46)

A participação das artesãs nas feiras pode ser tomada nessa perspectiva. Se antes elas participavam destas mais ativamente, observa-se nos últimos tempos a participação prevalente das agentes contratadas em cada associação, restringindo seu acesso de um modo geral. É sempre possível tomar a participação nas feiras como abertura de espaço para o novo; se não exatamente para isto, para a variação nas relações sociais e sociabilidades. Ademais, a circulação, o ir e vir para fora dali, de formas diversas, incide em reconhecimento local, *status* e poder. Foi também nesse sentido que Rosas (2006) observou em relação à venda de abacaxis, realizada na cidade do Rio de Janeiro, por jovens residentes e/ou trabalhadores de áreas rurais. Sendo as feiras espaços tidos como privilegiados, a “inevitável” mudança na divisão social do trabalho em geral não é vista com bons olhos pelas artesãs. Com isso, o “regramento” de elas na prática não poderem ir às feiras aparece como que decorrente do “inevitável”. Assim, se uma racionalidade se impõe e contribui para mudar

padrões de participação, é também a partir desta que se podem provocar determinadas fraturas territoriais – a exemplo daquele “território artesão” que também incluía a comunidade da Barra do Pequi¹⁰¹. A rede radial parece projetar um recorte territorial e uma regionalidade que afronta territórios previamente estabelecidos.

A ação mediadora é por vezes contraditória no que tange às sustentabilidades empostadas no discurso. Aquele argumento de que “*As artesãs têm que andar com as próprias pernas [...]*” (Luiza Arantes) assume caráter retórico quando a linguagem e a lógica escolhidas como vias de resolução de problemas contingentes estão fundadas na *racionalidade burocrático-mercadológica*, por sua vez dominada primordialmente pelos mediadores. Os mecanismos de precificação, os procedimentos para aquisição de determinado maquinário e/ou material de consumo (ou quaisquer outros), ficam repetidamente ao cargo deles. Muitas vezes as artesãs têm que aderir ao que há disponível, mesmo que não lhes sirva (a exemplo das máquinas de costura doadas pela EMATER-MG à ABRUSA), configurando certo clientelismo de projetos. Com a dificuldade em dominar aspectos burocrático-mercadológicos sempre apresentada pela maioria das artesãs, esse papel é constantemente assumido por meio da ação mediadora que, ao mesmo tempo, parece instaurar os contornos de uma lógica patronal e recorrer sutilmente às formas de dominação simbólica que lhe são intrínsecos (o tom de voz, os modos de mando). Assim que se pode identificar um tom de subalternidade nas relações sociais estabelecidas entre mediadores e artesãs. Além do que, o componente criativo – a escolha dos tipos de produto, das cores, da forma de apresentação, *etc.* – muitas vezes acaba sendo exercido pelo mediador. “Dependência e subalternidade, em algum grau”, se poderia dizer! O desenvolvimento adquire, portanto, o caráter de ideia-força e legitima-se a partir da falta – de recursos financeiros, de emprego, de lazer, de grupo, de entendimentos para lidar com a *racionalidade burocrático-mercadológica*.

Outro aspecto que decorre da adesão à *racionalidade burocrático-mercadológica* faz referência aos tipos possíveis de liderança comunitária. Ao passo que no *território Arinos-Chapada* a liderança desses grupos parece emergir dos dotes carismático-performáticos de determinados agentes, no âmbito da ABRUSA, em contraste, vigora a forma “democrática” de escolha de lideranças, segundo a qual são eleitas as presidentes das associações, que atuam durante espaço de tempo determinado por regras. Entenda-se um agente carismático-performático como aquele que exerce “espontaneamente” a liderança – a liderança nata – ou

¹⁰¹ Alguns relatos sugeriram que em um determinado momento as experiências da Barra do Pequi e da Serra das Araras eram vistas como uma só. Em função das distâncias, optou-se por não incluir a Barra do Pequi na rede mediada pela Central Veredas, no exato momento em que estas tentavam se integrar. Essa visão contrasta, no entanto, com a dos mediadores, que argumentam que a ligação que havia era em decorrência do projeto Bordando o Brasil.

que recorre habilmente a elementos discursivos que o tornam capaz de emocionar, fazer rir, entreter, constranger e até coagir outras pessoas e grupos. A liderança emerge de uma espécie de desempenho esperado pelos espectadores liderados; ao invés de ser produto de uma escolha pensada, é um resultado subliminar projetado a partir um “colocar-se”, de um “impostar-se” que inibe outras emergências. Nesse sentido, Oliveira (2015), baseando-se em Foucault, coloca: “*Desejar o poder, não implica em tê-lo. E por mais que muitas vezes o poder pareça agir contra as massas, essas sempre desejam que alguém o exerça sobre elas.*” (2015, p. 1). O tipo democrático de gestão, no entanto, parece conflitar com as formas carismático-performáticas de organização, por conferir espaço de poder para entes outros, não carismático-performáticos. Trata-se de uma das consequências do manto burocrático dos financiadores, que encerra por tomar a eleição de presidentes de associações como valor fundamental.

Críticas ácidas às presidentes são muito frequentes no âmbito da rede, sem que sejam considerados, no entanto, possíveis subterfúgios para destituí-las dos cargos. Em alguns casos, artesãs chegam a desvincular-se dos grupos, mas não abalam, formalmente, a figura das presidentes, revelando a austeridade que projetam a este tipo de mecanismo. Agrava esse quadro o fato de as associações muitas vezes se sustentarem a partir da ação burocrática e de articulação de associadas não-presidentes, cujo trabalho desgastante não é formalmente valorizado ou revertido oficialmente em *status*. De todo modo, a escolha da *racionalidade burocrático-mercadológica*, como estratégia e linguagem, altera as formas nativas de distribuição de poder, por sua vez calcadas muito mais em modos carismático-performáticos e na distribuição de favores que em processos “democráticos”. Para Umans e Arce (2014), “*A equidade pode não ser compatível com as práticas costumeiras e relações de poder locais.*” (2014, p. 341). Daí, em parte, deriva a razão das várias intrigas, fofocas, confusões e casos de ciúmes que se tem acesso em pouco tempo de convivência nas associações da rede.

Se o artesanato constituiu espaço para recordar o trabalho coletivo que foi vivenciado na ‘época das fazendas’, em boa medida tal coletividade foi sendo substituída pelo trabalho individual, realizado nas próprias residências. Para as artesãs, “[...] *levar o trabalho pra casa não é a mesma coisa...*” Porque na associação era possível “[...] *trocar informações, padronizar os produtos e o trabalho ficava mais divertido.*” (Dona Sílvia Jardim). Na ABRUSA, cantavam inclusive, e às vezes dançavam. Com a tendência à individualização do trabalho, um grupo que era constituído por 32 mulheres conta apenas com 12 nos dias atuais, algo que, de modo análogo, pode ser observado em Sagarana. A despeito de alguns, em parte, associarem tal retração à diminuição dos investimentos realizados pela FBB (Luiza Arantes), a maioria das artesãs atribui-la à “[...] *falta de união dentro do grupo, [... e à] presidente, ela é*

centralizadora.” (Dona Auremi). Em Sagarana “*Era 15 artesãs, duas morreram, outras foram trabalhar fora, [...] outras duas não andam bem de saúde. Quem segura é quem precisa do dinheiro.*” (Terezinha). Nesse sentido, parece não ser considerado, no âmbito do planejamento estratégico da rede, que a confecção de artefatos na ‘época das fazendas’ estava fundada na coletividade, na reciprocidade e na dádiva. Conseqüentemente, a dimensão coletiva parece, aos poucos, ser tomada por uma *racionalidade burocrático-mercadológica* que abala os modos tradicionais.

Finalmente, não apenas a dimensão coletiva do trabalho fica ameaçada pelo modelo de gestão “escolhido”: também, a forma de remuneração das artesãs. Uma peça produzida em qualquer das associações da rede deve ser enviada à Central em Arinos, ser vendida em alguma das feiras, e somente após este itinerário, que pode levar meses, a artesã produtora da peça receberá a combinada remuneração. Muitas vezes a venda de uma peça dependerá da exposição em várias feiras e, apesar de se tratar de um esquema de vendas previamente acordado entre as partes, identifica-se ampla insatisfação quanto ao tempo necessário para que a remuneração ocorra. Desse modo, a dimensão do trabalho coletivo e a forma de remuneração constituíam, em 2013, desafios principais a serem enfrentados pela Central Veredas no intuito de sustentar a atividade da rede.

Passa a ser importante deslocar o foco dessas dimensões e apontá-lo ao que, de certo modo, é a sua causa: a “necessária” coerência com os esquemas burocráticos exigidos. Ou melhor, apontá-lo para o encontro entre racionalidades e ao processo de negociação que emerge daí. O contraste entre racionalidades e visões de mundo distintas revela amarras que parecem impedir a apropriação ampla de processos no âmbito da rede – a precificação, a autonomia de cortes de tecidos, o trânsito de matérias primas e produtos acabados, *etc.* –, assim como a institucionalização de valores – de qualidade dos produtos, *etc.* Impõem-se desafios e barreiras também aos mediadores que, a despeito de seu intuito altruísta e até militante-contestatório, buscam a ambientação de uma lógica complexa e “moderna”. Para Canclini (2011) essa seria a via de negociação de uma “*entrada à modernidade*” no contexto de múltiplos atores. A lógica racionalista, que atende ao mercado ‘de fora’, aparece como corrente hegemônica, mas que, no entanto, concorre com visões forjadas a partir da ‘época das fazendas’.

A intervenção, caracterizada pela proposição, construção e manutenção de uma rede de ‘artesanato de tradição’, fraciona a realidade em múltiplas, conformando uma interface de desenvolvimento. Estas interfaces são definidas por Long (2007) como “[...] *pontos críticos de intersecção entre distintos campos sociais, domínios ou mundos de vida, onde se encontram as descontinuidades sociais por diferenças em valores, interesses sociais e poder.*” (2007, p. 327,

tradução nossa). Arce e Long (1994) colocam que as interfaces envolvem tanto relações face a face, quanto outras mais distantes, gerando novos tipos de atores, novos arranjos sociais e processos organizacionais; a dinâmica da interface implica, então, em negociação, acomodação e luta. Do encontro entre uma *racionalidade burocrático-mercadológica* e outra, assentada na ‘época das fazendas’, mundos diferentes, e conflituosos entre si, se chocam, desencadeando disputas sobre pontos de vista elaborados segundo aspectos cognitivos e valorativos – exemplo disso é a escolha de lideranças guiada pela *performance* ou carisma contraposta àquela guiada por princípios de tendência democrática. Assim, é a qualidade dessa interação entre atores locais e mediadores (poder-se-ia incluir também os financiadores) que encerra por conformar os padrões de mudança social do nível local.

Evidentemente, não se poderia dividir o mundo ali em apenas duas racionalidades sem incorrer no mesmo erro de Canclini (2011), quando optou pelo título de seu livro “*Culturas Híbridas*” (de trás das culturas híbridas estão as culturas puras; ideia, no entanto, impalpável nos estudos culturais). Entretanto, a oposição binária que aqui se recorre, *racionalidade burocrático-mercadológica versus* “racionalidade da ‘época das fazendas’”, tem apenas propósito instrumental/heurístico para discorrer sobre o encontro cultural. Aqui a oposição binária é extrapolada aos grupos sociais que, assim como o conjunto de valores e princípios que os guia, não são homogêneos ou divisíveis em dois, senão com intuito da análise da natureza do encontro, ou melhor, da natureza da tensão. Nesse sentido, há os mediadores locais, ou pessoas ‘de fora’ que assumem causa segundo um olhar local. Uma artesã pode se tornar mediadora, sendo variável o grau de compromisso com a *racionalidade burocrático-mercadológica*. Apesar de tal racionalidade ser uma forte tendência, induzida por financiadores inseridos em um mundo globalizado, o caráter da mediação deve ser tido no plano da heterogeneidade. “[...] o processo se complica ainda mais pela coexistência de vários modelos culturais diferentes, ou princípios organizativos dentro de uma mesma população ou organização administrativa, o que cria espaço de manobra em relação à interpretação e utilização desses valores culturais ou pontos de vista.” (LONG, 2007, p. 144, tradução nossa).

Considerando as interfaces, as intencionalidades em jogo residem, por um lado, na multimotivação das artesãs, e por outro, na projeção da ideia de ‘artesanato de tradição’. Se na interface apresentam-se interesses mais amplos, comuns (o ‘desenvolvimento regional’ e a cultura), inscrevem-se, de outro modo, objetivos contraditórios (o modo tradicional e a *racionalidade burocrático-mercadológica*) que, não raro, geram relações de poder desiguais e, assim, resistência. Esta apareceria em resposta a posturas coercitivas, como aquela relacionada à imposição de uma lógica patronal, ou, seria decorrente do estranhamento da atuação excessiva de múltiplas organizações – incluindo a própria Central Veredas –, cujas

decisões, muitas vezes tomadas à revelia, inibiram interesses diretos das artesãs. Decisões que, de outra maneira, trazem constrangimentos difíceis de serem esquecidos, a exemplo da conduta de uma presidente de associação em Serra das Araras que, devido um empréstimo feito para abrir uma padaria, teria deixado as associadas endividadas.

Antes nós participava das feira, depois da Central não, eles que participam [...] e vendem os produtos muito caro. E eles querem dar ordem, saber tudo e tudo tem que ir para o relatório. Com a Fundação [Banco do Brasil] antes era mais direto. Eu não concordo. [...] hoje as feira acontece e a gente não fica nem sabendo. A associação tem que caminhar com as próprias pernas, a gente fica submetido em tudo. Ela [a Central Veredas] tira nossa autonomia. (Jovinete, artesã, liderança)

A ação mediadora em parte é vista como excessiva, como uma força que exige relatórios, que realiza assédios para obter informações diversas, que burocratiza e que, em última instância, tenta impor dependência. A resistência – o contraste da própria adesão à rede – se dá, em geral, como resposta sutil e psicológica, promovendo sequências de pequenos constrangimentos: o atraso, as desculpas pela ausência e o desinteresse demonstrado, de formas variadas, durante reuniões; a emissão de frases irônicas como “*O principal é o bordado e essa é a parte que você não pode fazer.*” (*sic*); as fofocas contra as presidentes e; as evasões da rede; entre outras. Sendo a resistência produto da disputa de significados entre atores com diferentes repertórios cognitivos – o prático, o mercadológico, *etc.* –, para Long (1997, 2007), a partir dela estabelecem-se, na interface, fronteiras simbólicas que determinam os limites da comunidade ou do grupo, criando um sentido de pertencimento e/ou implicando, de outro modo, no reposicionamento de atores sociais.

Apesar dos constrangimentos e resistências que emergem do encontro entre esses atores – artesãs associadas, mediadores organizados, financiadores, técnicos capacitadores, *etc.* –, a experiência artesã, por um lado, abre espaço para agência de grupos que arcaram com as consequências do esvaziamento das ‘fazendas’ (cf. Cap. 2), se não tanto aquelas relativas à convivência com segmentos que os posicionaram enquanto subalternos, mas aquelas caracterizadas pelo espraiamento relativo das relações: sociais, de trabalho, de comércio, *etc.* Uma vez mais a agência desses grupos fica atrelada ao manejo da tradição no campo artístico-cultural, a exemplo da conquista de mercados que valorizam tais modos. Em outra perspectiva, a agência se apresenta não apenas aos grupos de artesãs, mas aos idealizadores políticos da rede de artesanato, como João Idelino e José Riovaldo, que manejam discursivamente a experiência artesã, no intuito de mostrar, aos representantes de vertentes políticas concorrentes e à sociedade, os frutos de seu projeto de ‘desenvolvimento regional’.

Retomando aquilo que foi introduzido no Cap. 3, agência pode ser entendida como a capacidade do ator, individual ou social, manifestar intenções e/ou formular, tomar e

sustentar decisões. Agência está encarnada nas relações sociais, logo é realizada à medida que os atores conseguem fazer surgir redes sociais e usá-las para sustentar ou contestar projetos particulares. Agência, de outro modo, pode ser identificada quando ações particulares alteram o estado preexistente de determinados assuntos, tendências, eventos. Ela pode ser vista, também, como a capacidade de os atores, em suas relações sociais, traduzirem mensagens de acordo com seus projetos e intenções (LONG, 2007).

Se considerarmos a agência em termos de campos de possibilidades (VELHO 1994; CARNEIRO, 2012a) – “*Por campo de possibilidades entende-se o espaço para formulação e implementação de projetos, no caso, definido pela combinação das condições socioeconômicas e fatores peculiares às unidades familiares em cada contexto específico.*” (CARNEIRO, 2012, p. 250) –, destacam-se diferentemente, como meios para tanto: a emergência de novas lideranças, ligadas ou não ao campo da mediação; a geração de rendas no contexto do relativo isolamento geográfico; a circulação em feiras e cidades distintas; a diversificação/modificação, em maior ou menor grau, das noções estéticas, econômicas e mercadológicas; o aproveitamento do escopo de conhecimento de técnicos “capacitadores” e da capacidade organizativa e de animação laboral proporcionada pelos mediadores (nesse sentido, há quem goste e quem ache essencial a mediação da Central Veredas); as vendas locais (no EPGSV, na ‘festa da Serra’, no Festival Sagarana e nas próprias sedes das associações) que, por serem visíveis, parecem gerar reconhecimento social; a agregação de conteúdo histórico aos produtos artesãos, apesar das cooptações de caráter estético e processual identificadas. Assim, a agência pode ser pensada, por um lado, no nível relacional de atores interessados e delimitados segundo valores comuns, negociados. Mas, poder e margem de manobra podem também ser expressos em termos familiares ou individuais, envolvendo uma gama de dimensões da vida que ultrapassa as arenas em que permeia a rede de artesanato, a exemplo da multimotivação.

Para Waitt e Gibson (2013), o sujeito é proativo, de tal forma que este

[...] é construído nas (e por meio de) práticas de governo-mentalidade – nós nos tornamos quem somos por meio de relações de poder que se chocam contra nós e nos ativa (como nós criamos novas identidades para nós mesmos, a despeito do poder aparentemente hegemônico dos discursos dominantes e das práticas governamentais). O senso de *self*, assim, não é inato ou estável, mas continuamente produzido, repetido e reiterado – e nunca, em última instância, completamente bem sucedido (GIBSON, 2001, p. 641). Assim, Gibson (2001) esboça, a partir das ideias de William Connely (2002), a respeito de políticas ativas de pertencimento, as quais identificam oportunidades de romper com as relações de poder aparentemente hegemônicas para criar novas possibilidades de ‘energias fugazes’; isso pode ser pensado em termos de capacidade de forças pré-conscientes que visam ao bem-estar. (WAITT; GIBSON, 2013, p. 78, tradução nossa)

Se esses autores apontam para sujeitos proativos (motivados à agência) que desempenham potencial militante contraponto práticas de governamentalidade¹⁰² (a *racionalidade burocrático-mercadológica*), o sujeito proativo pode ser pensado, de outro modo e complementarmente, como resultado do contexto pós-‘fazendas’ e das ansiedades do cotidiano atual que lhe são decorrentes. Neste caso, seria o mesmo que alterar o ponto de vista de “algo que está chegando” – a *racionalidade burocrático-mercadológica* e suas prescrições, a intervenção, as ideologias de desenvolvimento, *etc.* – para “algo que está saindo” – o sujeito proativo que se engaja “nisso” para compensar “aquilo”. Isto revela como mulheres da ‘roça’, postadas em condição de dupla subalternidade, alcançam objetivos políticos, sociais e artístico-culturais valendo-se de espaços/papéis particulares, habilitadores de criatividade e pertencimento. As identidades em construção, assim, parecem ser reforçadas pelo viés propositivo, ou seja, pelo novo e no novo, ainda que recorrendo ao “velho”: a ‘tradição’ é a herança que pode possibilitar a escolha de uma via particular de agência e de desenvolvimento. Esse seria um dos sentidos pelo qual Waitt (2006) recorre às concepções de *place making* contraposta a de *place marketing*, visando evidenciar processos de polarização, de exclusão e de criatividade voltada à sustentação dos modos de vida e, simultaneamente, à construção identitária.

4.5 Das interfaces às bricolagens: rumo à fluidez?

As interfaces de desenvolvimento representam a intersecção entre distintos campos sociais, visões de mundo e interesses (LONG, 2001, 2007). No âmbito da rede de artesanato, seus resultados de negociação variam do atendimento às expectativas de mercados longínquos até a abertura de possibilidades para reposicionamento de artesãs, seja enquanto grupos organizados e reconhecidos pela detenção de saberes tradicionais, seja pela construção de subjetividades – o sujeito proativo de Waitt e Gibson, 2013 – para se afirmarem e se posicionarem em um mundo de mudanças e incertezas. Nessa perspectiva, identifica-se o choque de corpos cognitivos e valorativos distintos, a partir do qual se dá curso a experiências de desenvolvimento particulares e conjuntas, envolvendo múltiplos atores sociais.

Sob outra perspectiva, a *racionalidade burocrático-mercadológica* pode ser tomada como um corpo externo que, removido do mundo das organizações que o consagram, é recontextualizado no *território Arinos-Chapada*. A despeito de certo reducionismo implícito a

¹⁰² Fonseca (2015), a partir de Foucault, coloca a governamentalidade como “[...] o conjunto das racionalidades políticas e dos procedimentos técnicos pelos quais se dá o governo da vida.” (2015, p. 33).

esta idéia – porque tem o ‘artesanato de tradição’ como uma intervenção que constitui via única de contato com esse corpo externo –, para De Landa (2006), tal racionalidade, balizadora da ação mediadora, pode ser vista como um conjunto de entidades (ou uma totalidade¹⁰³) que, retirado de seu contexto original, externo, transformam-se em fragmentos, ou seja, partes desse corpo externo, que é manejado por mediadores no sentido de conduzir, em nosso caso, a experiência artesã. Pode-se tomar uma entidade como “[...] *um aspecto delimitável e identificável da realidade social.*” (UMANS; ARCE, 2014, p. 341, tradução nossa), a exemplo de uma lei, de um conjunto de regramentos ou de um corpo específico de conhecimento. Nesse sentido, os bordados introduzidos na Serra das Araras constituiriam um fragmento. Por meio de processos de descontextualização e recontextualização, esses fragmentos se ligariam a outros fragmentos do contexto no qual foram introduzidos – no caso, do território *Arinos-Chapada* –, como aqueles oriundos da ‘época das fazendas’, embebidos em temporalidade, espacialidade e reciprocidade particulares. A ligação entre esses fragmentos conformaria bricolagens de caráter social complexo. Essa seria a essência da teoria das bricolagens (*assemblages*), proposta por De Landa (2006), por sua vez inspirada na teoria dos agenciamentos de Deleuze e Guattari (1997a, 1997b). Essa perspectiva constitui outro olhar, alternativo, ao encontro de racionalidades em uma interface como é proposto por Long.

Segundo o prisma teórico de De Landa, em grande medida fundamentado em Deleuze e Guattari, pode-se vislumbrar processos intervencionistas, a exemplo da constituição da rede de ‘artesanato de tradição’, como sinônimo de constituição de “*espaços estriados*” que, em oposição aos “*espaços lisos*”, representariam a expansão de forças dominantes e regradoras.

Mas é sob uma forma muito diferente, já que o Estado precisa subordinar a força hidráulica a condutos, canos, diques que impeçam a turbulência, que imponham ao movimento ir de um ponto a outro, que imponham que o próprio espaço seja estriado e mensurado, que o fluido dependa do sólido, e que o fluxo proceda por fatias laminares paralelas. Em contrapartida, o modelo hidráulico da ciência nômade e da máquina de guerra consiste em se expandir por turbulência num espaço liso, em produzir um movimento que tome o espaço e afete simultaneamente todos os seus pontos, ao invés de ser tomado por ele como no movimento local, que vai de tal ponto a tal outro. (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 22)

Observa-se, assim, algo análogo à proliferação da burocracia do Estado apontada por Ferguson (1994), ou à imposição da ideologia do desenvolvimento segundo interesses ocidentais de Escobar (1998). No caso da rede de artesanato, assumir a conformação de um

¹⁰³ Para os referidos autores, uma totalidade seria um conjunto de entidades cuja relação conforma um todo, com coerência interna.

espaço estriado seria o mesmo que reconhecer a *racionalidade burocrático-mercadológica* impregnando as operações no cerne da rede e suas associações, a despeito das lógicas que sustentavam a produção dos artefatos na ‘época das fazendas’. Essa seria a consequência do desenvolvimento, ou da “[...] *transferência de capital, conhecimento e tecnologias* [...] que, por sua vez] *podem ser tanto entidades separadas (como capital ou uma inovação tecnológica) como totalidades (sistemas).*” (UMANS; ARCE, 2014, p. 338, tradução nossa). É assim que os bordados introduzidos na Serra das Araras podem ser pensados em termos de entidade. As bricolagens, no entanto, iriam além dessa transferência, porque se constituiriam a partir da ligação com os fragmentos do contexto. Nesse caso, as técnicas introduzidas na Serra unirse-iam às formas particulares de representação das artesãs, marcadas nos bordados: “[...] *o fio que liga este artesanato ao cunho tradicional da região é o imaginário que o cerca.*” (TEIXEIRA, 2010).

Para De Landa (2006), a ligação entre esses fragmentos (lembrando: os fragmentos são entidades desterritorializadas) forma conjuntos que não necessariamente apresentam coerência interna. As bricolagens, dessa forma, seriam uma espécie de totalidade sem coerência interna, mas com relações de exterioridade para com o mundo.

A descontextualização é frequentemente incompleta, desde que os legados históricos, marcas e princípios ficam colados aos fragmentos. Durante os processos de descontextualização e recontextualização essas marcas são transferidas com os fragmentos, como memórias, corporificações, experiências, *etc.* Trata-se de uma fonte de transferências inesperadas de características de outro contexto [*spin-offs*] e alto grau de contingência. (UMANS; ARCE, 2014, p. 338, tradução nossa).

Umans e Arce (2014) propõem, entretanto, tomar a filosofia deleuziana para além da teoria das bricolagens. O argumento central desse intuito faz referência à natureza da ligação entre os fragmentos introduzidos e os do contexto. Segundo estes autores, as bricolagens pressupõem fronteiras entre os fragmentos e, apesar das ligações estabelecidas e da relação com o mundo externo, eles estariam apenas unidos, colados, interferindo na coerência interna das bricolagens e introduzindo contingências e incertezas.

A teoria das bricolagens reconhece que os fragmentos não necessariamente conformam um todo harmonioso. Os fragmentos são auto-subsistentes, ainda que capazes de interagir, resultando em bricolagens não coerentes. Suas propriedades são o resultado do exercício da própria capacidade dos fragmentos. (UMANS; ARCE, 2014, p. 342, tradução nossa)

A partir da experiência com os Yuacaré na Bolívia, Umans e Arce (2014) argumentam que é diferente, por exemplo, introduzir a entidade “legislação florestal” em “uma companhia florestal de larga escala” ou em “uma comunidade extrativista cuja cosmologia não permite separar pessoas de floresta”. Neste último caso, a natureza da

interação entre fragmentos e contexto borraria as fronteiras existentes, deslocando a realidade do plano das bricolagens para o das multiplicidades e da “*con-fusión*” (o confuso e o uno). Em outras palavras, a confusão seria justamente fruto das marcas que os fragmentos (no caso regramentos) carregam consigo. No *território Arinos-Chapada*, a ação mediadora busca atrelar a rede de artesanato a uma lógica empresarial que não pode ser operada sem recorrer a uma racionalidade que contrasta em muito com os modos de produção de artefatos forjados na ‘época das fazendas’. Assim, se as características organizacionais da rede ficam ao cargo dos mediadores e, se os saberes produtivos provêm das artesãs, tal arranjo subverte o contexto “original” de movimentação da tradição; os fragmentos ali apenas se encaixariam no contexto gerando *con-fusión* – a resignificação do trabalho coletivo, as amarras em relação à criatividade, *etc.* Assim que a rede de artesanato pode ser vista como “*Este um diverso e múltiplo [...]*” (UMANS; ARCE, 2014, p. 338, tradução nossa), ou como uma multiplicidade.

Em linhas gerais a multiplicidade deleuziana é traduzida por Ulman e Arce (2014) como algo internamente fragmentado, mas com difícil identificação dos fragmentos, diferente das bricolagens, onde estes aparecem bem marcados. Na multiplicidade, a interpenetração é de tal ordem que os fragmentos se tornam co-constituídos (é sempre bom ter em consideração que a rede de artesanato não é ali a única via de acesso à *racionalidade burocrático-mercadológica*). Daí que “substância”, ou “fluidez”, mais bem representariam este entremeio. A fluidez resultaria, por um lado, da mudança de “relações de interioridade” (das entidades) para as “relações de exterioridade” (as bricolagens, ou fragmentos interconectados ao contexto) e, por outro, da mudança de “relações de exterioridade” para o estabelecimento de “inter-relações” entre os fragmentos. Desta última é que derivariam os entremeios e as fronteiras borradas (2014, p. 34). Em outras palavras, “*A interpenetração entre uma multiplicidade [que tem seus fragmentos inter-relacionados, ou parte deles] e contexto é o pressuposto da fluidez.*” (2014, p. 342).

Mas estes autores advogam pela possível coexistência de entidades coerentes, bricolagens e multiplicidades. Nesse caso, esse conjunto seria chamado de “mistura viscosa”. Se a rede de artesanato é tomada como multiplicidade, confusa e fluida, os bordados na Serra das Araras, apesar de introduzidos, apareceriam como “mais uma atividade artesã”, como uma entidade, que se ligaria a outras numa bricolagem. Diferente da *racionalidade burocrático-mercadológica*, os bordados – e até o tingimento em Uruana de Minas – não seriam exatamente fontes de incertezas, indefinições e de mudança nos padrões de relações que culminam nas multiplicidades. De outro modo, em situações de fluidez, a territorialização de determinados fragmentos pode conferir estabilidade e solidez à multiplicidade (ULMAN; ARCE, 2014, p. 342). Por exemplo, as artesãs passam a ser “portadoras” do ‘artesanato de

tradição’, se identificam, se organizam e se representam a partir dele, enquanto artesãs. Seria a solidez pelas vias da contradição.

Para Umans e Arce (2014), a realidade social seria, então, organizada segundo diferentes graus de viscosidade, ou analogamente, a partir de variadas intensidades.

Essa natureza da realidade social é mais bem definida como uma mistura viscosa. Ontologicamente, as realidades têm **intensidades** que variam (ver Deleuze e Guattari, 2004). As partes solidificadas são entidades materiais, pacotes fixados e fenômenos territorializados. As partes viscosas são sistemas complexos, bricolagens e práticas. As partes fluidas são multiplicidades desterritorializadas. Nós chamamos esse resultado de ontologia viscosa. (UMANS; ARCE, 2014, p. 343, tradução e grifo nossos)

Extrai-se da teoria deleuze-guattariana que agenciamentos podem ser entendidos como “fazer o papel de” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 36) ou “*tornar-se*” (ACSELRAD, 2011, p. 175). Agenciamentos seriam produzidos a partir de intensidades similares, uma vez que só se “faz o papel de” quando as “*velocidades*” e “*lentidões*” são sincronizadas. Isto porque, para os autores, tudo se determina segundo velocidade e lentidão; esses seriam os critérios maiores de divisão do mundo e para a apreensão da diversidade. Em outros termos, “*As relações, as determinações espaço-temporais não são predicados das coisas, mas dimensões de multiplicidade*” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 42).

Essas **multiplicidade** de termos heterogêneos, e de **co-funcionamento** [co-constituição] de contágio, entram em certos *agenciamentos* e é neles que o homem opera seus devires animais.[...] uma multiplicidade se define, não pelos elementos que a compõem em extensão, nem pelas características que a compõem em compreensão, mas pelas linhas e dimensões que ela comporta em ‘intensão’. Se você muda de dimensões, se você acrescenta ou corta algumas, você muda de multiplicidade. [...] Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com as multiplicidades). Os fios da marionete considerados como rizoma ou multiplicidade, não remetem à vontade suposta uma de um artista ou de um operador, mas à multiplicidade das fibras nervosas que formam por sua vez uma outra marionete seguindo outras dimensões conectadas às primeiras. (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 18-22; 1997a, p. 6, grifos nossos em negrito e dos autores em itálico)

Na filosofia de Deleuze e Guattari (1997), devir é rizoma, e, multiplicidade e devir são a mesma coisa. Daí que o conceito de rizoma explorado por eles se torna interessante para expressar em que termos as intensidades se alinham no *território Arinos-Chapada*. Um rizoma tem seus pontos conectados uns aos outros, tem uma linguagem estabilizada, tem em si o princípio da multiplicidade. A multiplicidade, sendo única, representa o encontro particular entre a lógica das ‘fazendas’ e a *racionalidade burocrático-mercado*, cujos fragmentos estão unidos ali sem costura, ou, nos termos de Umans e Arce (2014), estão

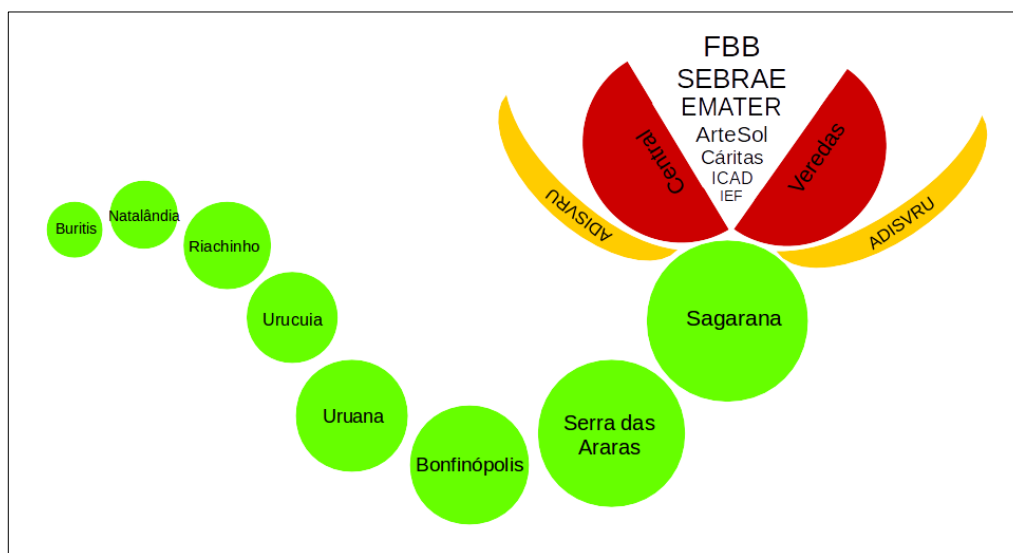
“*inter-relacionados*”, porque “têm a mesma intensidade”. Quem, então, faz rizoma? A racionalidade que é proposta como via/liguagem de desenvolvimento? Os modos locais embebidos na reciprocidade? Ambos. O rizoma é a própria ideia de ‘desenvolvimento regional’ na qual o ‘artesanato de tradição’ está engajado. Ele é o empréstimo de fragmentos globalizados, logo, não deixa de ser a inserção na própria globalização, pela sincronia de intensidades. A natureza heterogênea do rizoma burocrático-fazendário seria definida exatamente pelo aumento das conexões estabelecidas (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 7). A multiplicidade expressa o único, a medida exata entre esses diversos fragmentos cujo conjunto envolveria ainda outros fragmentos de outras entidades – fragmentos modernos, fragmentos geraizeiros, *etc.* –, para além do dualismo ‘fazenda’-burocracia que foi exemplificado.

Apesar da ideia de continuidade e de conectividade intrínseca ao rizoma (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 15), ele pode ser rompido a qualquer momento, assim como retomado. Deleuze e Guattari recorrem à metáfora das formigas para representar a possibilidade de segmentação ou descontinuidade. “*É impossível exterminar as formigas, porque elas formam um rizoma animal do qual a maior parte pode ser destruída sem que ele deixe de se reconstruir.*” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 17). De modo análogo, tal segmentação pode ser representada pela dispersão espacial, pelo espraiamento que nos implanta sempre a impressão de haver ali no *território Arino-Chapada* longas distâncias a serem percorridas, ou contornadas pelo ‘movimento’ (cf. Cap. 5). A rede de artesanato é a própria segmentação e o rizoma, e a própria multiplicidade. Daí que a representação expressa na Figura 1 pode ser ajustada à representação rizomática da rede (Figura 19). Nesta, a intensidade – o motivo do rizoma – ou o grau de conexões que são estabelecidas com outras entidades são determinados segundo a ideia de ‘desenvolvimento regional’ em curso. Ideia que dá a intensidade (velocidade e lentidão), mas que, similarmente, confere intenção à rede, a exemplo de sua posição no campo artístico-cultural em um viés contestatório.

A *racionalidade burocrático-mercadológica* faz rizoma por desterritorialização – a modernidade faz rizoma no sertão –, em sua multiplicidade única, cujos fragmentos estão interligados entre si e ao contexto. Nos termos de Umans e Arce (2014), extravasa ali fluidez. O rizoma então não é um decalque, ou uma cópia, mas um mapa. “*Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói.*” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 21). O mapa pode ser desenhado na parede e ser construído como, entre outras coisas, uma ação política o é. O decalque é monótono, assim como as idéias de

desenvolvimento do *mainstream*. O mapa contestatório quebra essa monotonia, a exemplo da adoção de uma *narrativa literária* (abordada no Cap. 6).

Figura 19 – Representação rizomática e de intencionalidade da rede de ‘artesanato de tradição’



Fonte: Elaborada pelo autor.

A mesma coisa para o mapa de grupo: mostrar até que ponto do rizoma se formam fenômenos de massificação, de burocracia, de *leadership*, de fascistização, *etc.*, que linhas subsistem, no entanto, mesmo subterrâneas, continuando a fazer obscuramente rizoma. [...] A contabilidade e a burocracia procedem por decalques: elas podem, no entanto, começar a brotar, a lançar hastes de rizoma [...] Ser rizomorfo é produzir hastes ou filamentos que parecem raízes, ou, melhor ainda, que se conectam com elas penetrando no tronco, podendo servir a novos e estranhos usos. Estamos cansados das árvores [tomadas em oposição ao rizoma]. Não devemos mais acreditar em árvores, em raízes ou radículas, já sofremos muito. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 23-24)

Pelo exposto, a rede de ‘artesanato de tradição’, inserida no contexto do ‘desenvolvimento regional’, está munida de unicidade ou intencionalidade (o rizoma como produção de inconsciente e de desejos particulares; ver Deleuze e Guattari, 1997a, p. 27). A intencionalidade de uma ação contestatória que ora recorre à *narrativa literária* – as frases de Guimarães Rosa bordadas nas peças artesãs não escapariam a esta perspectiva – e outrora à ‘tradição’ cristalizada em artefatos artístico-culturais, enfim... O pacto com a *racionalidade burocrático-mercadológica* não deixa de impulsionar os ares “monótonos” do desenvolvimento – uma determinação supralocal, antipolítica em última instância (Ferguson 1994) – e de

expressar uma ideia-força legitimada a partir da falta. Mas, contraditoriamente, não deixa igualmente de dar curso à singularidade; ao ‘desenvolvimento regional’ de caráter contestatório. É assim, que o mult FINANCIAMENTO não pode ser percebido unicamente como a adesão a essa racionalidade. Ele é também fruto do engajamento de atores de causas “locais” junto a organizações supralocais, pelas vias do partidarismo político e em órgãos executivos e legislativos dos governos municipais – João Idelido em Arinos – e estaduais e nacionais – José Riovaldo. O preço da adesão à *racionalidade burocrático-mercadológica*, entretanto, não é menor que o regramento das dinâmicas provocadas, gerando incertezas. O desenvolvimento artesão é a tensão entre um espaço estriado que tenta ser projetado e o espaço liso (do “*modelo hidráulico da ciência nômade e da máquina de guerra*”). A unicidade da experiência se configura pela interligação entre fragmentos desses entre outros planos.

[...] porque não existe dualismo, não existe dualismo ontológico aqui e ali, não existe dualismo axiológico do bom e do mau, nem mistura ou síntese americana. Existem nós de arborescência nos rizomas, empuxos rizomáticos nas raízes. Bem mais, existem formações despóticas, de imanência e de canalização, próprias aos rizomas. Há deformações anárquicas no sistema transcendente das árvores; raízes aéreas e hastes subterrâneas. O que conta é que a árvore-raiz e o rizoma-canal não se opõem como dois modelos: um age como modelo e como decalque transcendentais, mesmo que engendre suas próprias fugas; o outro age como processo imanente que reverte o modelo e esboça um mapa, mesmo que constitua suas próprias hierarquias, e inclusive ele suscite um canal despótico. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 31)¹⁰⁴

A teoria deleuze-guattariana, tomada para o ‘artesanato de tradição’ mais como uma perspectiva metafórica que nos auxilia à apreensão da complexidade e da diversidade, nos é particularmente interessante para versar sobre parte do processo de mudança social em curso no *território Arino-Chapada*. Assim, temos indícios de que é possível romper com os dualismos entidade-contexto, externo-interno, ‘de fora’-‘de dentro’ – as fronteiras borradas – e rumamos à tentativa de explicar a realidade social para além das metanarrativas, sem, entretanto, desconsiderar processos mais amplos. Seria nessa mistura viscosa que mulheres da ‘roça’ organizadas enquanto artesãs conseguiriam dialogar com as mudanças de ordem global, sejam aquelas relacionadas à urbanização, à migração, ao esvaziamento das zonas rurais, ao avanço de um sistema capitalista ou ao fluxo e signos mercadológicos que se pretendem hegemônicos. A via de mudança global à qual não deixam de se engajar é a da ressignificação da tradição (Canclini, 2011). Ao se aliarem à ação mediadora e ao intuito do ‘desenvolvimento regional’, se tornam co-autoras desta via, ainda que com contradições,

¹⁰⁴ Nesse sentido, esses autores recorrem com frequência a oposições diversas, tais como: rizoma e raiz pivotante das árvores; mapa e decalque; espaço liso e espaço estriado; plano de consistência e plano de transcendência.

resistências e incertezas. Finalmente, essa dinâmica complexa gera elementos para a reflexão em termos de agência e/ou campo de possibilidades. Considerando que fica difícil saber até que ponto a margem de manobra conquistada/almejada está assentada em interesses corporados – o bordado, o ‘artesanato de tradição’, o ‘desenvolvimento regional’ – ou individuais – a construção de subjetividades para auto-afirmação e posicionamento no mundo, o sujeito proativo que se opõe às práticas de governo-mentalidade –, não seria também a agência um elemento borrado?

5 ONDE O NOVO SE DEPARA: PREFEITURAS, FESTAS E POLÍTICAS

“[As festas são] *pura manifestação de poder!*”

Relato de um trabalhador rural do município de Buritis; extraído de Chaves (2003, p. 88).

O conteúdo modernizante da dinâmica de urbanização relativa e o conseqüente rearranjo nos padrões de relações sociais no *território Arinos-Chapada* (cf. Cap. 2) não foram suficientes para desarticular por completo os construtos sociais e culturais ali instalados de seus mecanismos de reprodução social. Podendo ser posicionados enquanto *imperativos culturais*, esses construtos apareceram conferido marcas tanto às configurações do campo artístico-cultural, quanto às ações de atores diversos nele posicionados. Mas as ações do campo também fazem referência ao “lidar com” determinadas contingências de tendência estruturante (*imperativos fluidos*), aqui representadas pelas políticas culturais. Assim, se parte dos atores envolvidos no campo artístico-cultural legitimam ações valendo-se de certos costumes e de *modus operandi* já estabelecidos, outra parte adentra o campo produzindo estranhamentos e desestabilizações no *status quo*. É sobre este processo que trata o presente capítulo.

5.1 Cultura e o campo artístico-cultural

Estando em Arinos ou em Chapada Gaúcha, foi possível observar, no período entre junho e outubro de cada ano (2013-2014), o anúncio de diversas festas, seja por meio de cartazes ou a partir de conversas corriqueiras. Essas festas ocorrem ali e nos municípios circunvizinhos e representam regionalmente uma espécie de comemoração anual de cada um dos vários municípios que, ao oferecerem a festa, ficam inscritos em um *circuito regional de festas*¹⁰⁵, extrapolando o *território Arinos-Chapada*. Muitas destas festas têm origem católico-religiosa e foram inauguradas, em grande medida, em comemoração a algum santo(a) padroeiro(a) do respectivo município. Outra parte surgiu sob o viés mais comemorativo que religioso, mas como desdobramento regional dessa religiosidade.

Essas festas, as ‘festas das cidades’, são marcadas por seu conteúdo de cultura de massas¹⁰⁶, constituindo oportunidade à execução de grandes *shows* populares oferecidos pelas

¹⁰⁵ O termo *circuito regional de festas* não é identificado localmente como tal; trata-se da forma encontrada para representar a dinâmica de festas, considerando, para além do *território Arinos-Chapada*, uma região maior.

¹⁰⁶ Neste caso, fazemos referência, por exemplo, aos chamados “grandes *shows* sertanejos”, com artistas do circuito comercial de música, amplamente conhecidos e representantes do *mainstream* artístico-cultural.

prefeituras, parte deles caracterizados como ‘*funk*’, ‘*arrocha*’, ‘*sertanejo*’, ‘*forró de teclado*’, *etc.* Compõem também essas festas, de modo quase que generalizado: um conjunto de comerciantes itinerantes¹⁰⁷, que percorre todo o circuito; o consumo exacerbado de álcool como instrumento de socialização e euforia e; na maioria dos casos, a dimensão religiosa, expressa em termos de espaço e tempo reservados ao sagrado, em oposição ao profano. O *circuito regional de festas*, inscrito em uma dinâmica regional e no campo artístico-cultural, está representado na Figura 20. Destaca-se, em relação a esta figura, que a representação nela sistematizada não encerra todo o conjunto de festas da região, tampouco ela é exata no que se refere à significância de cada uma dessas festas em relação às demais (representada pelo tamanho do círculo). Desta feita, a figura foi elaborada com intuito elucidativo.

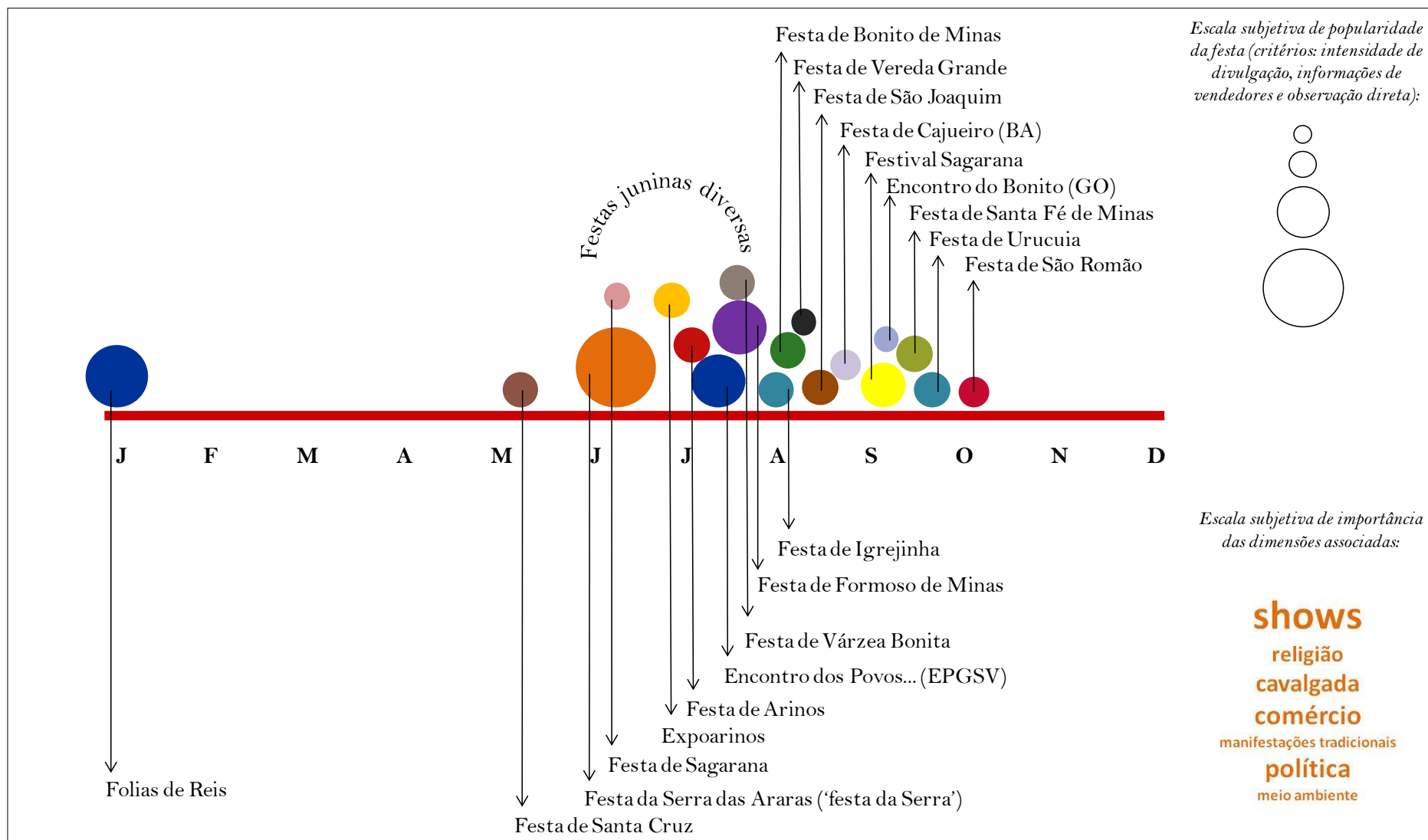
Essas festas, pela frequência e quantidade em que ocorrem, demonstram significância econômica acentuada, pois movimentam um verdadeiro mercado itinerante (Figura 21), onde são vendidos artigos consumidos ao longo de todo o ano por parte considerável da população local: roupas, utensílios domésticos diversos, brinquedos, temperos, alimentos, equipamentos eletrônicos e artefatos variados. Movimentam também um expressivo mercado de artistas e bandas, discursos políticos e conteúdos midiáticos. Circulam nelas, em última instância, valores de uma esfera nacional e até internacional¹⁰⁸ (CANCLINI, 2011). Assim, foi possível apreender parte da dinâmica de desenvolvimento local e regional a partir dessas festas. Marcadamente, estas carregam signos e representações de um mundo rural (PAULA, 2001), identificados, por exemplo, na indumentária de vários dos artistas que se apresentam. Entretanto, a despeito da circulação de valores de uma macro ordem, interessa a compreensão sobre de que maneira essas festas podem ser únicas, ou expressar algum tipo de “regionalidade”, ou ainda, revelar mesmo marcas culturais identificáveis no *território Arinos-Chapada*.

Observam-se, associados: o consumo banalizado de bebidas alcoólicas, as apresentações de artistas excessivamente midiáticos (em muitos casos, desempenhando músicas cujas letras são sexualizadas), o alto volume sonoro e a presença predominante de jovens.

¹⁰⁷ A Figura 20 foi elaborada, em grande medida, a partir de informações fornecidas por alguns desses comerciantes, residentes em Chapada Gaúcha. Também, pela observação de cartazes afixados em pontos diversos, principalmente em Arinos.

¹⁰⁸ É assim que os conteúdos de uma cultura de massas não são exclusivos do *circuito regional de festas*. Ao contrário, esse circuito aparece como espaço onde se abriga, se reproduz e se modificam esses conteúdos.

Figura 20 – Representação da dinâmica de festas nas proximidades de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais, 2013



Fonte: Elaborada pelo autor.

Figura 21 – Feira itinerante no *circuito regional de festas*, Minas Gerais, 2013



Fonte: Fotos do autor.

É possível traçar um paralelo entre a dinâmica expressa no *circuito regional de festas* e a das Folias de Reis desempenhadas no mesmo plano espacial. É bastante difundido que as folias são festividades tradicionais distribuídas por todo o país. No norte e noroeste de Minas Gerais, as folias de Reis são marcantes e sempre citadas quando do contato entre residentes locais e visitantes ‘de fora’. Mais recentemente, elas movimentam um expressivo número de ex-residentes da região¹⁰⁹ que, em sua época, aparecem para festejá-la (cf. Cap. 3). De outro modo, os giros de folias correspondem à realização de jornadas festivas que, inscritas cada uma em um dado território (uma comunidade, um bairro, uma cidade), configuram o período de ocorrência da folia nos respectivos locais. Cada giro pode durar, então, muitos dias em trânsito por diversos espaços, como casas, igrejas e cemitérios.

Conforme introduzido anteriormente, as folias constituem rituais de trocas simbólicas que remontam espaços camponeses (BRANDÃO, 1981; PEREIRA, 2009). Considerando sua dinâmica, marcada pela reunião de pessoas em casas de parentes e vizinhos e pelo deslocamento em diferentes espaços, Pereira (2009) observou que as folias podem ser entendidas como movimentos de expansão e contração com significação profunda na esfera social local.

A extrema concentração e o evidente espraiamento dos festejos religiosos são responsáveis pela circulação, obtenção, acumulação e distribuição das pessoas e de diversos bens e serviços, contribuindo para estabelecer mediações entre inúmeros domínios do mundo social e cosmológico. (PEREIRA, 2009, p. 15)

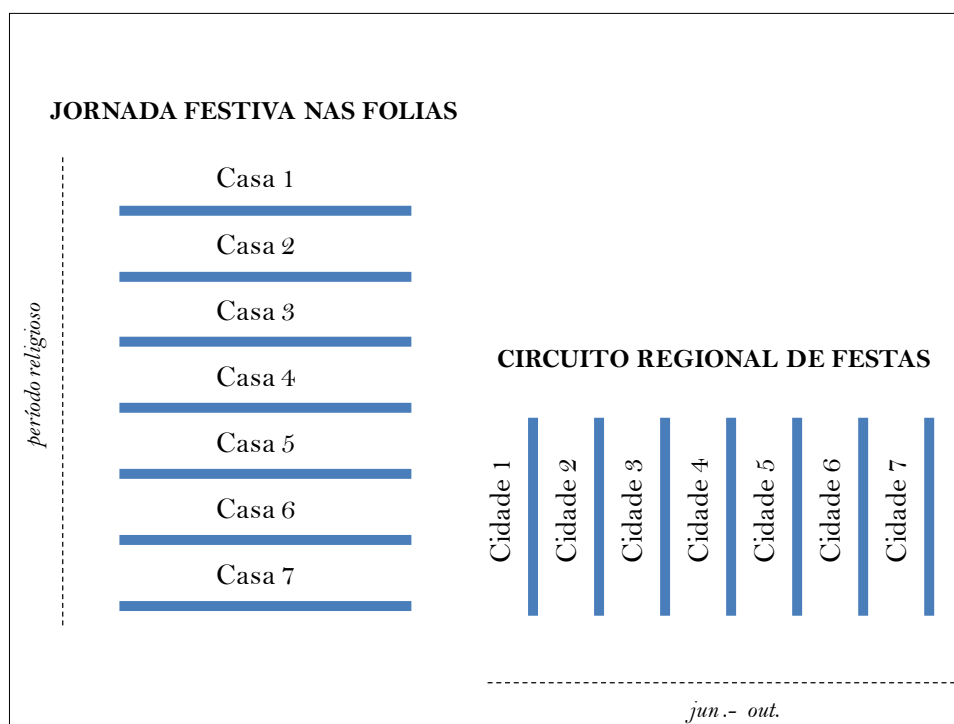
Para Pereira (2009), subjacente às folias, há expressões de valores e práticas vinculados à reciprocidade, à unidade social e à identidade local. Tratam-se, então, de dinâmicas nas quais se podem observar sequências obrigatórias de dar, receber e retribuir. Nestas, podem ser notados diferentes tempos, que fazem intercalar o profano e o sagrado, com a particularidade de que podemos imaginá-las “[...] *como autênticas festas em movimento.*” (2009, p.26) – os fiéis vão às festas, mas as “*festas também vão*” às casas dos fiéis. Ainda, as folias podem ser pensadas como a instauração de “[...] *um tempo de paz e fartura entre os homens* [...]” (2009, p.28), bem como constituindo episódios para a manutenção de determinadas rivalidades e reputações entre as pessoas.

Ora, se transpusermos essas características apontadas por Pereira ao *circuito regional de festas* representado na Figura 20, é possível explicitar um encaixe contundente. O circuito de festas seria a realização temporal e espacialmente amplificada da época das folias, ou

¹⁰⁹ Nesse sentido, foi amplamente relatado que as folias são realizadas principalmente por ex-residentes da região, que se deslocam ao local de origem para, a cada ano, consagrá-la, em cumprimento de promessa, para visitar parentes e amigos, para festejar, etc.

mesmo dos giros. Ele movimenta um contingente expressivo de pessoas ‘de fora’, em uma jornada festiva inscrita em um território que é percorrido de modo a passar por espaços diversificados (uma analogia entre folias e *circuito regional de festas* está representada na Figura 22). Inscreve-se igualmente no esquema de expansão e contração – agora, os cavalos, que conduzem os moradores por entre as casas, são carros e motos, e as trilhas, são estradas – e de reciprocidade, haja vista a especialidade dos residentes locais em receber e hospedar parentes e amigos. Evidencia-se igualmente o hábito local em ficar hospedado, de ‘pedir pouso’ na casa de parentes, amigos ou conhecidos. Mesmo porque, inexistente uma rede formal de hospedagem (hoteleira ou de *camping*) suficiente para instalar o contingente que se movimenta na dinâmica associada ao *circuito regional de festas*, apesar de que o aluguel de casas na ‘festa da Serra’ (Figura 20) é usual, dada a magnitude da festa.

Figura 22 – Representação de ‘movimento’ nas folias e no *circuito regional de festas*, Minas Gerais



Fonte: Elaborada pelo autor.

De outro modo, pode-se observar ressonância em termos de construção identitária e de intercalação de espaços e tempos tidos como sagrados e profanos. Uma única festa pode ser dividida segundo esse critério, e o próprio circuito em si também; assim como os

episódios de folias são inaugurados pelo sagrado (Pereira, 2009), o circuito tem sido iniciado, *grosso modo*, pela ‘festa da Serra’, a maior de todas, e cujo conteúdo sagrado (tempo, espaço e intensidade) é discursivamente apresentado como sendo mais significativo que o das demais festas. Por fim, se as folias constituem representação da fartura, a época de início do circuito também, porque coincide com o final das colheitas: paz no trabalho. O *circuito regional de festas*, em paralelo às folias, parece emergir como representação social do ‘movimento’ (Figura 22).

Passa a ser relevante contextualizar o que está detrás da categoria ‘movimento’¹¹⁰. Para Cerqueira (2010) “[...] o movimento surge como via narrativa de um povo integrado no próprio deslocar-se. [Se] uma terra onde a mobilidade - no espaço ou no tempo; interna ou externa; física ou existencial - dá forma e sentido ao ‘povo dos Buracos’¹¹¹” (2010, p.44), a categoria é acessada para além desse espaço. Assim que ‘movimento’ é forma de viver (PEREIRA, 2009; MEDEIROS, 2010; ANDRIOLLI, 2011), é cultura, calcada em modos gerados em íntima relação com a natureza. Para Andriolli (2011), “*movimento*”, “*fartura*” e “*liberdade*” são categorias nativas que são acionadas em conjunto, que mantêm interdependência entre si e que remetem à ética camponesa. Então, uma ética que marca a região¹¹², ainda hoje.

‘Movimento’ remete também a ocupar o ‘sertão’, ao uso do fogo e à necessidade de mudar de área, à ocupação dos ‘gerais’ (com o gado criado à solta e os ‘movimentos’ de ir em busca desse gado para movimentá-lo; cf. Cap. 2), à necessidade de encontrar novas terras quando identificada alguma insatisfação em relação àquelas que intimamente se habita(va) (algum desacordo com o ‘patrão’, a terra ‘já não dá mais’, ‘não chove’, *etc.*), à busca pelo trabalho em tempos modernos de desagregação. ‘Movimento’ é trabalho, trabalho nos modos geraizeiros, que conta com a interlocução entre muitas famílias e com a constante transposição espacial de terras amplas.

O ‘movimento’ dizia respeito a um modo de vida calcado na interdependência entre trabalho, família e terra. O fato de ter que roçar ‘num canto sozinho’, isto é, sem poder exercer o pousio da terra, bem como o criar ser limitado ao uso apenas da área da sua propriedade com a ‘lei do promotor’, isto é, a interdição do uso das áreas comunais em simbiose com as áreas de direitos, causou a desvinculação das categorias terra, trabalho e família. (ANDRIOLLI, 2011, p. 133)

¹¹⁰ Emprega-se ‘movimento’ entre aspas simples a partir de Andriolli (2011), que o posiciona enquanto categoria nativa. Mais do que isso, ‘movimento’ parece mesmo suscitar um modo de vida. Nesse sentido, ver Cerqueira (2010).

¹¹¹ Comunidade dos Buracos, ou Vão dos Buracos, local de estudo da autora, muito próximo à sede municipal de Chapada Gaúcha (aproximadamente 10 km).

¹¹² Para uma iniciação nesse assunto, ver Dayrell (1998).

‘Movimento’ é acionado inclusive em torno da prosa e da comida, é forma de mapeamento alheio e de constituir família, de interconhecimento expresso em forma de conhecer o mundo (CERQUEIRA, 2010). ‘Movimento’ é um produto social da interação complexa entre indivíduos¹¹³, classes, natureza e cultura(s).

O distanciamento geográfico é contrabalançado pela intensidade do ‘fluxo’ de pessoas entre as respectivas casas, e a configuração do ‘território existencial’ de um “povo” parece às vezes mais eloqüente por meio do movimento humano na paisagem geográfica do que pela distribuição do espaço em função dos “nomes de família. (CERQUEIRA, 2010, p. 79)

Assim que ‘movimento’, figurando como *imperativo cultural*, é acionado no plano regional e apreendido em termos analíticos a partir do campo artístico-cultural, por sua vez aqui representado pelo *circuito regional de festas*. No que tange à apreensão da dinâmica dos atores nesse campo, deve ser frisado, entretanto, o marcante entrelaçamento que há entre “festas” e “política”. Assim, por um lado, as festas constituem espaços privilegiados para a apreensão de práticas discursivas relacionadas aos conceitos e embates locais sobre desenvolvimento – um desenvolvimento, diga-se, que tangencia ou que está mesmo imerso em representações do mundo rural (CARNEIRO, 2012). Por outro lado, em algum grau o “fazer política” provoca reflexo nos modos locais (encerram por co-constituí-lo?), ao passo que destes são igualmente resultado, em um processo de retroalimentação.

No sentido acima, fica possível alocar determinados padrões desempenhados por políticos locais em termos de *imperativos culturais*, particularmente se tomarmos em consideração que: as marcas da política local permeiam as festas do *circuito regional de festas*, assim como a característica destas últimas perpassam tais marcas; a política é exercida em interação com ‘o povo’, acionando um gama de signos e significados compartilhados. Em suma, as festas devem ser contextualizadas no campo artístico-cultural do *território Arinos-Chapada* à luz de determinados *imperativos culturais* em voga. Se o campo artístico-cultural pode ser visto como produto, por exemplo, de políticas públicas e ações de atores interessados, ele é também moldado pela cultura (o ‘movimento’, a ‘cultura de tradição’, a política).

¹¹³ Na prática, a melhor forma de se entender ‘movimento’ é perguntando sobre as trajetórias de vida de residentes antigos da região. Essas trajetórias estarão repletas de deslocamentos de residência pela região e pelo país.

5.2 “Festas da política¹¹⁴”: uma operação personalista

De um modo geral, as festas do *circuito regional de festas* podem ser apreendidas no *território Arinos-Chapada* por seu caráter eminentemente político. Elas são constituídas enquanto fatos políticos por excelência, porque demonstram um caráter instrumental à conquista e reprodução do poder municipal. Delas, valem-se os prefeitos e seus concorrentes, entre outros políticos, que as posicionam enquanto eventos de autopromoção e provimento em uma espécie de discurso político sem palavras. Tais feitos atravessam um complexo sistema de significação, conforme analisou Chaves (2003) em relação às festas de Buritis, município vizinho a Arinos (ver Figura 6).

Dito de outro modo, Chaves (2003) posiciona as festas em Buritis como “[...] *um discurso estruturado através da articulação coerente de imagens.*” (2003, p. 102). Identifica-se na ‘festa da Serra’ (entre outros eventos artístico-culturais no *território Arinos-Chapada*), em acréscimo, o discurso político explícito. Em 2013 foi feita uma extensa abertura por parte do prefeito de Chapada Gaúcha, Raul Galleta, em companhia de outros prefeitos da região. Creio que a fala, realizada entre *shows*, tenha durado mais de uma hora. Soltavam-se muitos fogos de artifício, evidenciavam-se as façanhas da prefeitura – numa espécie de balanço de gestão –, apropriavam-se, inclusive, de atividades artístico-culturais realizadas por organizações independentes da prefeitura. Para além das falas, o efeito simbólico da abertura oficial era marcante, emanado a mensagens de provimento e fartura.

As observações e reflexões de Chaves (2003) acerca da figura das festas em Buritis podem ser tomadas de empréstimo como subsídio para aprofundar a compreensão não apenas sobre como as festas do circuito são operadas no *território Arinos-Chapada*, mas também sobre de que forma elementos variados entram em cena quando atores sociais contestatórios conformam arenas de disputas envolvendo as festas que ali ocorrem. De outro modo, Chaves (2003) nos auxilia a desvelar a motivação dos prefeitos quando lidam com as políticas culturais e com a gestão da *arte e cultura* no território; as festas, então, não podem ser tomadas como “meras festas”. Chaves (2003), no entanto, debruçou-se sobre as “*festas da política*”, relacionadas ao período antecedente às eleições municipais em Buritis. Sustentamos, em adição, que o caráter político das festas no *território Arinos-Chapada* é atualizado também ao longo do interstício entre eleições, sugerindo que qualquer tempo é tempo de política e de reafirmação de valores¹¹⁵. O drama político encenado nas festas apareceu como um *continuum*.

¹¹⁴ Termo emprestado de Chaves (2003).

¹¹⁵ Particularmente em relação a Chapada Gaúcha – mas também aplicável a Arinos –, nunca deixei de ser cumprimentado pelo prefeito em quaisquer das festas que participei: nas festas juninas, no EPGSV, da ‘festa

Para Chaves (2003), as festas constituíam *loci* exclusivos para a dramatização de determinadas representações. Uma delas, emblemática, fazia referência ao fazendeiro, provedor maior, que oferece festas e favores aos agregados também para tê-los ao seu controle estável. Apesar das transformações recentes e da falência da ‘época das fazendas’, a figura do antigo fazendeiro aparecia, para Chaves, sendo atualizada no prefeito “boa gente”, de modo que as festas conformavam eventos particulares para este “reviver”. Se o fazendeiro era representado pelo prefeito, este último realizava favores diversos à população, aos “agregados”; encerrava por provê-los, em troca do endividamento moral destes beneficiários. As festas apareciam, então, como espaços onde esse provimento adquiria um *status* coletivo, compartilhado que, em ocorrendo conforme expectativas previamente construídas, tinham o poder de transparecer o bom funcionamento das coisas.

Após a hegemonia do domínio familiar e da fidelidade tradicional que lhe servia de esteio, a relação política passou a inscrever-se num novo contexto social e econômico que no entanto manteve a marginalização de uma parcela significativa da população, os antigos moradores, expulsos das fazendas. Sem a intermediação do patrão, mas mantidas as condições de dependência, a relação direta político-eleitor reforçou o nexu valorativo da pessoa assim como a assimetria na relação, revigorando as características do personalismo na política: hierarquia e paternalismo. Mas, alimentada pela idéia de desenvolvimento, surgiu um segundo eixo valorativo dado pela contraface do político como ‘boa pessoa’, o ‘bom administrador’. (CHAVES, 2003, p. 87)

A festa configurava, para Chaves (2003), um espaço de diálogo entre a população e os políticos; uma população muitas vezes anônima que, na interação proporcionada, saía do anonimato. Apesar disso, a festa conformava espaço para “[...] *pura manifestação de poder.*” (2003, p. 88); espaço em que ocorria uma espécie de distribuição persuasiva do poder, exercida pela dissolução momentânea e aparente das assimetrias estabelecidas no âmbito municipal. Talvez a possibilidade dessa população compor, de modo efêmero, o drama encenado no município, e sentir-se um tanto mais poderosa, um tanto mais pertencida. Há, aí, a emblemática capacidade simbólica do rito, onde a ação social revela a imbricação entre prática e valor. Conta mais o gesto que o conteúdo do discurso em si.

Expõe, em operação, a íntima conexão entre personalismo na política e um conjunto de valores e comportamentos sancionados no meio social mais abrangente. Manifesta nexos de sentido inerentes à ação política personalista e as formas de vínculo e cumplicidade estabelecidos entre o mandatário e os seus outros, relação misteriosa em que se verifica a gestação do poder político. (CHAVES, 2003, p. 88)

da Serra’, entre outras. Na época da pesquisa de campo, eu buscava sempre visualizar os prefeitos como “neofazendeiros”, provedores, distribuidores de poder, agentes personalistas natos. Entretanto, estando mais interessado na política municipal de patrimônio cultural, no início da pesquisa eu não estava devidamente atento às disputas de poder com outros atores sociais.

Expressam-se nesses eventos descrito pela autora a fusão e a multiplicidade de representações. As diversas citações estéticas em Buritis pareciam ativar, sobretudo, os signos da modernidade, a partir, e para além, da representação de um “*domínio moral partilhado*” (CHAVES, 2003, p. 93) ou do exercício de “[...] *uma narrativa construída por processo de justaposição* [...]” (2003, p. 94). Era representado “[...] *um rito unificador, soldando grupos sociais* [incluindo migrantes do Sul] *em uma unidade moral englobante, o município.*” (2003, p. 98), algo análogo ao que se podia observar na ‘festa da Serra’ em 2013. É nesse contexto que Chaves (2003) evidencia a operação de uma linguagem da modernidade nas festas da região, manejada para dramatizar a história do lugar – em um sentido quase que teleológico – e para valorizar a pluralidade de grupos sociais eleitos como relevantes à marcha do desenvolvimento. Projetava-se, contudo, em paralelo ao “*desejo de ser moderno*” e ao “*afã do desenvolvimento*”, a “*consciência do atraso*” (2003, p. 96). O senso desta dualidade era representado dramaticamente em Buritis, comunicando uma ideia de desenvolvimento, particularmente, de desenvolvimento econômico.

De modo análogo, a ‘festa da Serra’ parece representar no *território Arinos-Chapada* parte do contexto descrito e analisado por Chaves. Pode-se vislumbrar ali uma variedade de signos estéticos, dentre os quais figuram aqueles advindos da cultura *country* (*cowboy*), da estética ‘gaúcha’ manifesta em trajes de dança, do modo ‘sertanejo’, entre outros. Trata-se de um momento de ratificação de alianças, onde são apresentadas danças tradicionais gaúchas, ao passo que os ‘gaúchos’ são posicionados enquanto ícones do desenvolvimento em curso. A relação festa-política no território guarda consigo um significado polissêmico onde um dos significados constitui-se enquanto manifesto de adesão à modernidade, sendo esta também representada pela cultura de massas. Constituindo espaços também para a valorização discursiva da ‘tradição’, as festas do *circuito regional de festas* não raro expõem oposições entre o tradicional e o moderno; se não na mesma festa, em ocasiões complementares, a exemplo da exposição agropecuária de Arinos (Expoarinos; ver Figura 1) e da festa comemorativa de seu aniversário (Festa de Arinos). Em última instância as festas do *circuito regional de festas*, representadas na Figura 20, encerravam um “território de festas”.

Observa-se, a partir de Chaves (2003), que uma ideia de desenvolvimento era projetada nas festas em Buritis, acionando um molde onde eram talhadas identidades coletivas e, assim, construídos espaços públicos. Tratar-se-ia de um tempo-espaço em que eram elaborados significados para a constituição da realidade – em último caso, um exercício de representação social dessa realidade – mediados pela oferenda e pela “gratuidade”. A autora observa, entretanto, que o desenvolvimento econômico não era objeto de disputa, mas

de consenso, que, por sua vez, era elemento importante para tal representação/construção. É nesse sentido que é forjada a particularidade de algumas das festas do *circuito regional de festas*, porque atores sociais nelas inseridos posicionam o desenvolvimento enquanto objeto de disputa (cf. 5.4 e Cap. 6), a exemplo do EPGSV, do Festival Sagarana e do Encontro do Bonito (GO) (Figura 20).

A despeito das mensagens de desenvolvimento, das festas depreende-se um forte sentido amenizador de cotidianos, particularmente o da ‘roça’ e o das pequenas sedes municipais masculinizadas (Tabela 3). Para além de momentos de alegria, para Chaves (2003), elas significavam “*mulherada*”, bebida e euforia (2003, p. 99). Assim, as festas devem ser contextualizadas no *território Arinos-Chapada* como espaços socialmente construídos para proporcionarem o início de relacionamentos amorosos¹¹⁶ em contexto hoje masculinizado. Evidencia-se, daí, o valor da festa enquanto “espaço para lidar com regramentos morais sexualmente repressores” (cf. Cap. 3), ressignificados, em termos de “tempo de amenizar ansiedades de um ambiente masculinizado”. Dessa forma, em 2013, a ‘festa da Serra’, por exemplo, era associada por jovens de Chapada Gaúcha a: “*palco com shows*”, “*muita cerveja*”, “*promessa de pegação*” e, inclusive, prostituição. Apresentava-se como espaço privilegiado para se beijar. Como diz um ditado local “*boca que não beija, pinga nela*” (*sic*).

Tabela 3 – Proporção de homens e mulheres em Chapada Gaúcha, Minas Gerais, segundo diferentes faixas etárias

Faixa etária	Homens	Mulheres
10-14 anos	629	607
15-19 anos	614	619
20-24 anos	621	547
25-29 anos	563	440
30-34 anos	404	337

Fonte: IBGE (2010)

¹¹⁶ Ao longo da pesquisa de campo interessei-me pela questão da ocorrência das festas como espaços para estes relacionamentos. Buscava, creio que em demasia, uma justificativa estruturante para as festas, particularmente em relação à adesão de jovens ao *funk*, entre outras questões. Cheguei, inclusive, a entrevistar alguns jovens, buscando apreender suas trajetórias e impasses. De um modo geral, deparei-me com a diversidade de significados aí envolvidos e com as marcas dos regramentos morais, da masculinização e da intensa circulação de valores.

Os provimentos proporcionados pelos prefeitos no *território Arinos-Chapada* podem ser qualificados em termos de ‘movimento’ e de espaços particulares: afetivo-amorosos; espirituais; de euforia; de se fazer compras múltiplas; de se vender e ganhar dinheiro; *etc.* Eles invadem, assim, esferas diversas da vida cotidiana, econômica, afetiva, social e religiosa. A exemplo da ‘festa da Serra’, a divisão em espaços profanos e sagrados, tal como se pode observar nas folias, parece conciliar essas múltiplas esferas e sociabilidades. A diferença, aqui, é o pano de fundo, que guarda a proximidade e a interação entre o prefeito e a população. Para Chaves, “[...] *a hierarquização faz-se por meio mesmo da negação da distância social: o político se credencia como mediador pela encenação de familiaridade e intimidade com as demais pessoas.*” (2003, p. 107). Para alguns, na ‘festa da Serra’, o ideal seria se o prefeito dançasse tão bem quanto o prefeito que o antecedeu.

Pelo exposto, considerando o *circuito regional de festas* e o *território Arinos-Chapada*, destaca-se das festas a forte vinculação com a política e com a reprodução do controle do poder local, principalmente. As festas, sendo expressão de ‘movimento’ e personalismo – qualificado em termos de provimentos particulares –, parecem inscrevê-los no circuito enquanto *imperativos culturais*. De qualquer modo, não se pode perder de vista a relação com o esquema faccional de controle do poder local (PALMEIRA, 2006).

5.3 Ritornelo da euforia: as prefeituras e a ‘área da cultura’

Se os *imperativos culturais* (5.1 e 5.2) metaforicamente constituem a marca interpretativa encenada por atores sociais, os *imperativos fluidos* – elementos de caráter efêmero-conjuntural, como as políticas e ações artístico-culturais que incidem no plano local – podem ser vistos como uma espécie de roteiro; o jugo a que os atores locais devem se submeter. Os *imperativos fluidos* podem ser tomados como contingências que imprimem no jogo novas marcas. Dessa forma, os *imperativos culturais* estão para os alargamentos temporais – o tempo “faz cultura” – e para a identidade local assim como os *imperativos fluidos* estão para os alargamentos espaciais – as políticas “fazem espaço” – e para a construção da identidade nacional ou a integração política. Considerando o *território Arinos-Chapada*, passa a ser importante esboçar como *imperativos fluidos* seriam operados na trama do desenvolvimento artístico-cultural e de que forma estes interagiriam com *imperativos culturais*. De que forma estes primeiros interfeririam na constituição de uma “realidade

artístico-cultural” local? Ou, melhor, qual seria o conjunto de ações e políticas que caracterizariam essa realidade?

Alguns dados

A partir de conversas com gestores das Secretarias Municipais de Cultura (SMCs) de Arinos e de Chapada Gaúcha, pode-se inferir que é muito difícil extrair deles dados confiáveis. De um modo geral, eles apresentam grande dificuldade em compreender a forma de utilização de recursos das próprias SMCs. Por exemplo, tive que ir diversas vezes à SMC de Chapada Gaúcha para saber o quanto (e com o quê?) havia sido gasto em “cultura” no exercício de 2013. A resposta não pôde ser obtida ali. Não se sabia também o quanto se tinha gasto em festas, mesmo porque esse tipo de gasto pode significar a utilização de recursos de secretarias diversas (cultura, lazer, turismo, transporte, *etc.*), muito embora a “responsabilidade” por elas seja assumida pela SMC, ao menos assim me foi informado. Flagrei-me desanimado em obter dados numéricos junto a essas Secretarias e cheguei a considerar a possibilidade de desistir desse caminho de pesquisa. Por outro lado, a própria dificuldade em se obter dados (e isso foi recorrente durante aproximadamente um ano, e não aparecia exatamente como uma oposição à figura do pesquisador) revela o despreparo dos gestores municipais de cultura para o exercício do cargo. Vale lembrar que em boa medida as secretarias de cultura nos pequenos municípios são criadas como resposta a demandas que as políticas de cultura, estadual e federal, apresentam ao município. Ou seja, trata-se de secretarias em institucionalização, num contexto em que *arte e cultura*, institucionalizadas, racionalizadas (SILVA, 2014), não são valorizadas do ponto de vista político. Assim, observam-se: descontinuidades freqüentes na gestão cultural; a oferta da SMC a algum parente – em Chapada Gaúcha, 2013, a SMC pertencia à esposa do prefeito – ou aliado político.

Em termos de investimentos em arte e cultura, Chapada Gaúcha e Arinos não estão fora no contexto dos municípios brasileiros com menos de 20.000 habitantes (cf. Cap. 1). Em 2013, seus prefeitos destinavam aproximadamente 1,3% do orçamento das prefeituras para operar a ‘área da cultura’ (Tabela 4). Ressalta-se, entretanto, que desde aproximadamente o ano 2000, esse percentual vinha sendo acrescido de recursos angariados a partir de um mecanismo que permitia reverter parte do “Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Prestação de Serviços” à preservação do Patrimônio Cultural (ICMS-PC). De modo geral, as

destinações de recursos das prefeituras de Arinos e Chapada Gaúcha à ‘área da cultura’ podem ser visualizadas na Tabela 4, e aqueles referentes ao ICMS-PC na Tabela 5.

A partir das Tabelas 4 e 5, evidencia-se a ‘área da cultura’ no território *Arinos-Chapada* como um campo marginal de investimentos às prefeituras, ao menos no que tange à destinação de recursos. A esse respeito e considerando os dados acessados, as festas ocupavam parcela expressiva dos esforços direcionados a este setor. Sob outra perspectiva, o mecanismo do ICMS-PC, ou melhor, a Política Estadual de Patrimônio Cultural de Minas Gerais (PEPAC-MG) aparece sendo, na prática, a única política pública cultural acessada pelas prefeituras. Ainda assim, com um elevado grau de incerteza em relação à continuidade (na Tabela 5, ver Arinos, 2014-2017). Em outras palavras, e considerando as prefeituras, a política cultural nesses municípios tem sido expressa em termos de ICMS-PC¹¹⁷, ainda que as prefeituras realizem ações artístico-culturais pontuais sem vínculo com alguma política formalizada.

Em outra perspectiva, as atividades que compunham o cotidiano artístico-cultural de Arinos e Chapada Gaúcha, *grosso modo*, estão sintetizadas no Quadro 2. Essas atividades foram eleitas e sistematizadas segundo o critério de observação direta, ou seja, busca-se retratar o que se podia ver ocorrendo no cotidiano, com as lentes ajustadas para tanto. A partir desse contexto, e tendo o foco nas ações das prefeituras, figuravam em 2013 em Arinos, principalmente: as festas; as aulas de música na Secretaria Municipal de Cultura e; as atividades de dança desenvolvidas no âmbito do Programa Idade de Ouro/Secretaria de Ação Social. Já para Chapada Gaúcha, observa-se, principalmente: as festas e; as atividades de artesanato junto ao Centro de Referência em Assistência Social (CRAS). É importante reparar que os recursos do ICMS-PC não aparecem revertidos em atividades. Possivelmente, em parte, porque eles estão associados ao inventário e à restauração do patrimônio cultural material, cuja dinâmica nem sempre pode ser apreendida em termos de ações artístico-culturais; por exemplo, os inventários já haviam sido realizados em período antecedente a 2013. De outra parte, isto pode ser explicado pelo fato de os recursos do ICMS-PC, como veremos, serem materializados em outras ações realizadas pelas prefeituras.

¹¹⁷ Mais adiante notaremos, entretanto, que ela é expressa também pelos Pontos de Cultura, particularmente por organizações da sociedade civil, conferindo outra dinâmica.

Tabela 4 – Despesas das Secretarias Municipais de Cultura nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais, 2013 (valores expressos em R\$, arredondados para a casa do milhar)

	Arinos	Chapada Gaúcha
Despesa global dos setores	28.802.000 ^a	24.330.000 ^b
Despesas da Secretaria Municipal de Cultura	377.000	307.000^c
Comemorações Cívicas, Festividades Culturais e Homenagens	283.000 ^d	208.000 ^d
Manutenção da Secretaria Municipal de Cultura e do Setor de Cultura	70.000	56.000
Outros gastos	24.000	43.000
Transferências do ICMS do Patrimônio Cultural	105.000	139.000
Valor utilizado livremente pela Prefeitura	52.000	69.000
Transferido ao FUMPAC	53.000	70.000
Gastos com restaurações	---	20.000
Gastos com festas	---	30.000
Outros gastos	---	---
Resíduo	---	20.000

Fontes: Elaborada pelo autor a partir de dados da Fundação João Pinheiro – FJP (2014), da Prefeitura Municipal de Arinos (ARINOS – PMA, 2013) e da Prefeitura Municipal de Chapada Gaúcha (CHAPADA GAÚCHA – PMCG, 2013^{a,b,c}).

^a Câmara Municipal (1.342.000); Gabinete do Prefeito (352.000); Secretaria de Governo (137.000); SM (Secretaria Municipal) de Administração (1.220.000); SM de Fazenda e Planejamento (2.510.000); SM de Obras e Transportes Público (2.280.000); SM de Saúde (4.581.000); SM de Desenvolvimento Social (1.562.000); SM de Agropecuária e Meio Ambiente (1.213.000); SM de Desenvolvimento Econômico, Trabalho e Turismo (116.000); SM de Esporte e da Juventude (405.000); SM de Educação (10.455.000); SM de Cultura (377.000); Fundação Municipal de Saúde (2.252.000).

^b Câmara Municipal (1.039.000); Gabinete do Prefeito (1.146.000) Autarquias (1.291.000); SM de Planejamento (154.000); SM de Administração e Finanças (2.542.000); SM de Educação (2.360.000); FUNDEB (4.082.000); SM de Saúde e Vigilância Sanitária (635.000); Fundo Municipal de Saúde (5.556.000); SM de Obras Públicas e Urbanismo (2.176.000); SM de Meio Ambiente e Turismo (100.555); Fundo Municipal de Meio Ambiente (165.000); SM de Agricultura, Comércio e Indústria (613.000); SM de Transporte (776.000); SM de Ação Social (100.000); Fundo Municipal de Ação Social (537.000); Fundo Municipal da Criança e do Adolescente (287.000); SM de Esporte e Lazer (631.000).

^c R\$ 56.000 referente ao montante destinado à Secretaria Municipal de Cultura e R\$ 251.000 referente a recursos advindos do Fundo Municipal de Cultura.

^d Esse valor não esgota o montante total gasto com festas. Para tanto, se deveriam acrescer os recursos advindos da SM de Esporte e Lazer e/ou os gastos indiretos advindo das diversas SM.

^e Dados não disponíveis à época.

Tabela 5 – Transferências de recursos financeiros a partir do mecanismo “ICMS do Patrimônio Cultural” aos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais (valores expressos em R\$, arredondados para a casa do milhar; colchetes à direita indicam diferentes períodos de gestão municipal^a)

Ano	Arinos	Chapada Gaúcha
1998	Instituindo	Instituindo
1999	Instituindo	Instituindo
2000	Instituindo	Instituindo
2001	Instituindo	Instituindo
2002	7.000	59.000
2003	--- ^b	65.000
2004	44.000	28.000
2005	--- ^b	45.000
2006	34.000	41.000
2007	20.000	26.000
2008	27.000	60.000
2009	15.000	54.000
2010	46.000	57.000
2011	75.000	77.000
2012	96.000	89.000
2013	105.000	139.000
2014 ^c	4.000	247.000
2015	Provável abandono	Provável manutenção
2016	Provável abandono	Provável manutenção
2017	Provável abandono	Provável manutenção

Fonte: Elaborada pelo autor a partir de dados brutos da FJP (2014).

^a Observa-se que há deslocamento de 01 ano em relação aos períodos reais das gestões municipais. O deslocamento foi feito em função de os recursos transferidos em determinado ano serem correspondentes aos esforços realizados no ano anterior. Assim, por exemplo, o período de gestão 2002 a 2005, em realidade, corresponde à gestão de 2001 a 2004, cujos esforços refletiram nas transferências dos anos de 2002 a 2005.

^b valor inferior a R\$ 500.

^c valores estimados a partir dos três primeiros meses de 2014.

Pelos dados expostos, apreende-se que, se as políticas culturais formalizadas são tomadas como *imperativos fluidos* – porque soam como contingências ou formulações relativamente exógenas –, nos âmbitos municipais do *território Arinos-Chapada* o mecanismo do ICMS-PC pode ser tomado como *imperativo fluido* emblemático manejado pelas prefeituras. A partir desse mecanismo as prefeituras de Minas Gerais podem obter recursos para a “preservação” do patrimônio cultural. Alcançar o *status* de “apta à utilização” desses

recursos, entretanto, não constitui tarefa fácil às prefeituras, pois demanda o direcionamento de esforços significativos por sua parte, quando não a destinação de um funcionário exclusivo para lidar com as burocracias intrínsecas ao ICMS-PC. Em contato com o pessoal envolvido, percebeu-se que a utilização desse mecanismo era questionada por funcionários e prefeitos, que chegavam a argumentar: “*não vale a pena*” (Renato, funcionário da prefeitura). Assim, faz-se necessária uma breve explanação a respeito dos meandros burocráticos associados a esse mecanismo. Em outros termos, trata-se de evidenciar o que as prefeituras fazem com o “novo” retratado como *imperativos fluidos*.

Quadro 2 – Síntese das atividades artístico-culturais consideradas principais^(a) nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais, 2013, com destaque às ações das prefeituras

Arinos	Chapada Gaúcha
1. Ações vinculadas ao Ponto de Cultura Portal Veredas (projeto da ADISVRU ^(b));	1. Ações vinculadas ao Ponto de Cultura Seu Duchim (projeto do Instituto Rosa e Sertão);
2. Aulas de música na Secretaria Municipal de Cultura;	2. Danças tradicionais gaúchas praticadas no CTG ^(d) ;
3. Ensaios de dança desenvolvidos no âmbito do Programa Idade de Ouro/Secretaria de Ação Social;	3. Atividades de artesanato desenvolvidas no âmbito do CRAS ^(e) ;
4. Manifestações de ‘cultura de tradição’ desempenhadas nas comunidades rurais;	4. Manifestações de ‘cultura de tradição’ desempenhadas nas comunidades rurais;
5. Artesanato da ASTEV ^(c) /Central Veredas, movimentado no distrito de Sagarana;	5. Artesanato da ABRUSA ^(f) /Central Veredas, movimentado no distrito de Serra das Araras;
6. Festas inscritas no <i>circuito regional de festas</i> ;	6. Festas inscritas no <i>circuito regional de festas</i> ;

^a Neste quadro não estão incluídas as atividades musicais realizadas no âmbito das igrejas e as atividades artísticas desenvolvidas nas escolas. ^b Agência de Desenvolvimento Integrado e Sustentável do Vale do Rio Urucuia; ^c Associação das Artesãs de Sagarana Tecelagem Veredas; ^d Centro de Tradição Gaúcha; ^e Centro de Referência em Assistência Social; ^f Associação dos Artesãos e Bordadeiras Rurais de Serra das Araras.

Abrem-se parênteses...

A utilização desses recursos em Minas Gerais está prevista na Lei 13.803, que dispõe sobre a “*distribuição da parcela da receita do produto da arrecadação do ICMS pertencente aos municípios*” (MINAS GERAIS, 2000). Tal Lei está fundada na Constituição Federal, que determina que 75% do valor arrecadado pelo ICMS devem ser repassados aos municípios, de

acordo com o volume de arrecadação, ao passo que os restantes 25% devem ser repassados conforme regulamentação dada por lei estadual específica, no caso a Lei 13.803. A Lei mineira coloca o patrimônio cultural como rubrica para esse repasse. Assim, uma das formas de as prefeituras reaverem a parte que lhes corresponde da arrecadação do ICMS é constituindo o que se chama localmente de Sistema Municipal de Patrimônio Cultural (SMPC).

Para essa instituição, é requisito que as prefeituras sigam regulamentação específica do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA). Esta determina às prefeituras para: a) promulgar legislação municipal específica acerca da utilização do patrimônio cultural local; b) instituir um Conselho Municipal de Patrimônio Cultural (COMPAC); c) elaborar um plano municipal de patrimônio cultural; d) instituir um órgão ou setor específico para a gestão do patrimônio cultural no município, a exemplo das secretarias municipais de cultura e; e) constituir um Fundo Municipal de Patrimônio Cultural (FUMPAC). Uma vez cumpridas essas difíceis tarefas burocrática e instituídos os SMPCs, as prefeituras passam a ‘pontuar’ junto ao ICMS-PC; pontuação esta que, mediada pelo IEPHA e suas regulamentações, irá determinar o montante de recursos financeiros a serem transferidos aos municípios a partir da rubrica “patrimônio cultural”.

Ao nível do município, o COMPAC, por meio de reuniões deliberativas, fica encarregado de elaborar o planejamento e o ordenamento de gastos dos recursos do ICMS-PC transferidos do Estado de Minas Gerais. Hipoteticamente, a adesão ao mecanismo do ICMS-PC parece constituir um mecanismo politizante no âmbito da administração municipal, porque submete a utilização de recursos da ‘área da cultura’ às deliberações do COMPAC. Tendo sua composição orientada/induzida por regulamentações do IEPHA, o COMPAC deve ser constituído incluindo marcadamente a representação de organizações da sociedade civil atuantes no município. Pois bem, o COMPAC aparece ali como forma compartilhada e democrática de utilização dos recursos da ‘área da cultura’. Principalmente, levando-se em consideração a tendência que se mostra, segundo a qual o termo “patrimônio cultural” passa a englobar muito daquilo que compreende a ‘área da cultura’, ou a “cultura no *lato sensu*”, a exemplo das manifestações culturais tradicionais, abrigadas enquanto “patrimônio cultural imaterial”.

Desconstruindo o caráter politizante do ICMS do Patrimônio Cultural... Apesar do caráter abrangente do patrimônio cultural, a essência do instrumento do ICMS-PC está

assentada na preservação dos componentes materiais do patrimônio¹¹⁸. Por conta do desdobramento particular da história do Brasil, Minas Gerais lista-se como o Estado que abriga a maior quantidade de prédios históricos no país. É neste sentido que pode ser observada certa indução à centralidade das ações do ICMS-PC em torno do inventário de obras, prédios e artefatos históricos, assim como do tombamento e da restauração. A própria história de constituição do mecanismo do ICMS-PC em Minas Gerais e de seus regramentos reguladores indicam a predileção para o componente material do patrimônio. Esse seria o viés político-cultural hegemônico neste caso; a ‘área da cultura’ e os recursos financeiros a ela alocados parecem condicionados ou subordinados à visão cristalizada em monumentos, obras, prédios e artefatos tidos como históricos. Mesmo porque, como vimos, é o que se desdobra da política cultural no âmbito do *território Arinos-Chapada*, ao menos no que tange às ações das prefeituras.

Ainda assim, este mecanismo poderia figurar em um sentido bastante pragmático ao Estado, a fim de alocar recursos à preservação mesmo do patrimônio histórico. Ocorre que Minas Gerais, para além de abrigar grande quantidade de prédios históricos a serem preservados, também é um Estado de imensas dimensões geográficas, algo que o torna absolutamente diverso em contextos sociais e patrimoniais. As porções “extremo norte” e “norte do noroeste” de Minas Gerais¹¹⁹, a despeito da coerência espacial do ICMS-PC, abrigam contexto onde outras dimensões artístico-culturais podem ser consideradas mais expressivas que a do patrimônio material; pela simples ausência relativa de prédios históricos. Arinos e Chapada Gaúcha, por exemplo, aparecem como cidades não caracteristicamente detentoras de extenso patrimônio cultural material – os prédios e artefatos... Alguém poderia argumentar o contrário, que há na verdade pouco investimento relacionado à preservação do patrimônio histórico. No entanto, a posição que se expressa aqui é relativa, ou seja, dizer que a região não é detentora de extenso patrimônio que justifique tamanho investimento significa assumir que, diante dos investimentos relacionados ao campo artístico-cultural como um todo, à ‘área da cultura’, a valorização da dimensão material aparece desbalanceada, ou que, de outro modo, aspectos relacionados às práticas artístico-culturais (enquanto atividades cotidianas, interativas, criativas e, até, educacionais) e ao patrimônio imaterial são sub-valorizados.

¹¹⁸ Observa-se, por exemplo, um *folder* do Ministério Público Federal intitulado *Patrimônio cultural é de todos*. Nesse documento, ao se tentar explicar a abrangência do patrimônio cultural em 11 itens, 10 foram reservados à exposição da dimensão material, ao passo que apenas um à dimensão imaterial. Situação particular em que os números auxiliam a revelar visões.

¹¹⁹ Nas quais está inscrito o *território Arinos-Chapada* e seus municípios circunvizinhos (Figura 6).

Do ponto de vista da gestão pública, parece mais fácil e menos dispendioso gerir a manutenção dos prédios históricos de forma mais direta, por exemplo, utilizando-se recursos da própria receita municipal, uma vez que a dimensão material não é a tônica no campo artístico cultural local. Esta posição está fundada no fato das prefeituras terem que destinar esforços consideráveis para gerir o SMPC (alocar funcionários, gerir um conselho, ter um setor específico, produzir relatórios, organizar oficinas, *etc.*) e continuar pontuando junto ao ICMS-PC. Os valores apresentados na Tabela 4, por exemplo, dão indicativos de que os recursos provenientes do ICMS-PC que podem ser utilizados de modo flexível pelas prefeituras não é muito superior aos gastos que essas têm para manter as Secretarias de Cultura. Pelo exposto, a imposição de complexo aparato burocrático e a centralidade da dimensão material no âmbito das questões patrimoniais, e o fato de o *território Arinos-Chapada* ser “desprovido” daqueles prédios que se almeja proteger, constituem questões eminentes.

Há que se considerar que existem implicações significativas em termo de mensagem simbólica emanada do Estado aos locais. De certa forma, mas de modo que aqui nos parece significativo, o reflexo da relativa sobrevalorização da dimensão material do patrimônio (ver Tabelas 4 e 5, que mostra a expressividade dos recursos do ICMS-PC diante do montante total investido na ‘área da cultura’) corresponde à instituição de uma espécie de “ditadura da cultura”. Porque, apesar da ação dos COMPACs, foi possível identificar uma orientação, bastante clara, a respeito do escopo de ação da ‘área da cultura’. Algo como se os formuladores e gestores da Política Estadual de Patrimônio Cultural (PEPAC-MG) dissessem o que deve ser feito em relação a esta: valorizar o material! Assim, a PEPAC-MG encerra por determinar, em certa medida, a realidade artístico-cultural desses municípios. Também, porque os prefeitos, ao identificarem a possibilidade de se beneficiar a partir das brechas do ICMS-PC, são compelidos a instituir o SMPC. É nesse sentido que a adesão ao ICMS-PC se mostra análoga à realização de uma “vontade direcionada a outrem”, em conteúdo (o patrimônio material) e em forma (o SMPC), em termos aproximados às reflexões de Escobar (1998) e Ribeiro (2008). A política de patrimônio cultural é revelada como estrutura de desenvolvimento (ARCE, 2003), que chega pronta, completa, apesar das brechas e da necessária instituição dos conselhos locais, que surgem já amalgamados à dimensão material.

Os recursos conquistados a partir das pontuações junto ao ICMS-PC são repassados às prefeituras e estas ficam obrigadas a repassá-los aos FUMPACs. Uma vez estando nesse fundo, os municípios somente podem utilizá-los sob o crivo dos COMPACs. Importante

destacar, nesse sentido, que as prefeituras ficam obrigadas a repassar somente 50% dos recursos obtidos pelo ICMS-PC aos FUMPACs (INSTITUTO ESTADUAL DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS – IEPHA; MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE MINAS GERAIS – MPMG, 2011, p. 16), de modo que os outros 50% podem ser utilizados conforme convir à prefeitura (Tabela 4), desde que seja “com cultura”, ou melhor, na ‘área da cultura’. Percebe-se, assim, que as amarras iniciam-se a partir do momento em que os recursos são transferidos aos FUMPACs, ficando evidente o desinteresse dos prefeitos em transferi-los, a despeito da gestão compartilhada e democrática (via COMPACs) à qual os recursos deveriam estar atrelados.

A observação direta mostrou que com os “outros 50%”, então, abre-se um importante espaço de manobra à gestão municipal, brecha talvez formulada no âmbito da PEPAC-MG, e criada para garantir a adesão dos municípios ao aparato burocrático do ICMS-PC. Ressalta-se que, até o ano de 2010, os recursos angariados a partir desse mecanismo eram utilizados quase que livremente pelos prefeitos. Mas, as amarras parecem ter sido apertadas na medida em que tal política se institucionalizou, de modo que não seria estranho, em um futuro próximo, o lançamento de alguma normativa do IEPHA que determine o aumento dos percentuais a serem transferido aos FUMPACs.

A margem de manobra das prefeituras não se encerra na artimanha dos 50%. Se a orientação do IEPHA é a de que “*O ideal é que se faça a composição do órgão colegiado de forma paritária ou por maioria da sociedade civil organizada, a fim de garantir a máxima participação da comunidade nas decisões.*” (IEPHA; MPMG, 2011, p. 24), é significativo que as duas principais organizações da sociedade civil da ‘área da cultura’ de Arinos e Chapada Gaúcha (ADISVRU e Instituto Rosa e Sertão, respectivamente) – e, pode-se dizer, não havia outras cuja existência e atuação ultrapassassem o nível jurídico-formal – não sejam convidadas a compor os COMPACs. Observava-se aí um importante ponto de subversão da lógica “proposta” pelo governo estadual. Localmente, passa a ser menos incômodo, por exemplo, aderir aos estranhos programas de educação patrimonial¹²⁰ sugeridos pelo IEPHA, que envolver organizações locais no processo de gestão do patrimônio cultural, enfim, da ‘área da cultura’. Aqui se frisa o indício de que as ações de determinadas organizações locais, particularmente aquelas da sociedade civil articuladas ou ligadas segundo um viés “contestatório”, são percebidas como ameaça por outro grupo de atores. Estas ações, portanto, adentram o

¹²⁰ O IEPHA dá a orientação para que os municípios instituíam um programa permanente de educação patrimonial, visando principalmente dar visibilidade à dimensão do patrimônio cultural junto à população. O município que instituiu e mantém esse programa consegue maiores pontuações junto ao ICMS-PC.

esquema faccional de controle do poder local e nas sanções derivadas desse modelo (PALMEIRA, 2006).

Há um problema muito grande com a troca de gestor [...] e o Conselho fica meio com a cara do gestor [...]. Seria muito melhor se o presidente do Conselho fosse externo à gestão [...]. O Sistema [Municipal de Patrimônio Cultural] mesmo começou a ser articulado em 2009, com a criação da Lei do Fundo. O prefeito usava o recurso do ICMS [do Patrimônio] Cultural. Em 2010, já devia ser obrigatório o uso específico dos recursos [...]. O dinheiro era usado para pagar as bandas [das festas] de Serra das Araras. (Florinda, funcionária da prefeitura)

No ano de 2013, parte dos recursos do FUMPAC de Chapada Gaúcha foi utilizada para ajudar a prefeitura a custear o XII EPGSV¹²¹. Em tese, recursos desse fundo somente poderiam ser utilizados para custear manifestações ou eventos artístico-culturais inventariados e registrados enquanto patrimônio cultural imaterial junto ao ICMS-PC. Apesar de o EPGSV não poder ser registrado nesta categoria segundo os procedimentos burocráticos essenciais (as manifestações em si poderiam, mas não a reunião delas), os recursos foram utilizados sob a justificativa de que o evento havia sido ao menos inventariado. Ainda que essa artimanha fosse aplicável, surgiu dela a artimanha da artimanha.

... e fecham-se parênteses

Há que se entender, então, o contexto de uso dos recursos transferidos ao FUMPAC de Chapada Gaúcha no ano de 2013. Eles foram usados pela prefeitura para dar fim a um embate local que sempre aparecia: o conteúdo da ‘programação artística’ do EPGSV (cf. Cap. 6). Enquanto a prefeitura busca por *shows* localmente mais populares, que carregam consigo elementos de cultura de massas e que se engajam, em certa medida, no esquema das “festas da política” tratado por Chaves (2003), representantes locais da *rede contestatória* almejam por inserir na programação artistas que de alguma forma manejem referências da ‘cultura de tradição’, das representações da ‘roça’, tal como aquelas relacionadas às folias de Reis. Este complexo de elementos e aspectos leva a perceber que o campo artístico-cultural conforma um terreno de disputas de representações (incluindo as imagens de rural) que acaba por expressar valores, conhecimentos, visões de mundo e realidades distintas. Nesse

¹²¹ Em 2011 o Instituto Rosa e Sertão de Chapada Gaúcha angariou recursos de uma fonte financiadora externa para a promoção do EPGSV nos anos de 2012 e 2013 (cf. Cap. 6). Tal feito garantiu a essa ONG a prerrogativa de coordenar o evento e, dessa forma, conferir-lhe, convenientemente, determinadas características. Apesar disso, partes complementares de recursos, como esta requerida à Prefeitura, foram necessárias para cobrir os gastos totais do encontro.

sentido, o EPGSV, o Festival Sagarana e o Encontro do Bonito (GO), a despeito de terem sido representados compondo o *circuito regional de festas* (Figura 20), devem ser tomados como festas diferenciadas. Esses eventos podem ser opostos aos demais pela movimentação de questões políticas (ambientais e artístico-culturais, entre outras), pela realização de ‘apresentações artísticas’ não convencionais e pela valorização de representações da ‘cultura de tradição’.

Em 2013 a prefeitura de Chapada Gaúcha buscou destinar o mínimo possível de recursos ao EPGSV, segundo a justificativa de que a coordenação do evento – vinculada à *rede contestatória* – já dispunha de montante mais que suficiente a sua realização. Não obstante a real conquista de recursos para a execução de um evento daquela envergadura, a coordenação demonstrava fragilidade, porque, diferente das edições anteriores a 2012, não se podia contar de fato com a capacidade instalada da prefeitura e, assim, com a possibilidade de combinar recursos diversos em situações limitantes. Se a esta se recorria, ficava-se, concomitantemente, sujeito ao jugo do prefeito. Desta feita, e de modo quase que inevitável, faltaram recursos essenciais para a realização da edição de 2013, ocasião em que a coordenadora do evento, Cecília Lopes, encerrou por recorrer à prefeitura.

O [Instituto] Rosa e Sertão tem um recurso xis para gastar com o Encontro dos Povos e pede o mesmo para a Prefeitura. No ano retrasado [2011], a Prefeitura gastou cento e vinte mil no Encontro e foi o melhor Encontro. O ano passado o Rosa gastou duzentos mil e teve reclamação. (Marília Alencar, funcionária da prefeitura)

Não se pode dizer que os recursos foram negados. Contudo, eles foram cedidos em troca da possibilidade de escolha da programação da noite de sábado – diga-se, a principal – por parte do prefeito Raul Galleta, a despeito do processo participativo que antecedia o EPGSV. Coincidentemente, tratava-se da mesma noite em que ele faria pronunciamento em palco, como que “abrindo” o EPGSV. Assim, a questão da disponibilidade de recursos mostrava-se menor do que o incômodo causado pela alteração do *status quo* por integrantes de uma *rede contestatória* que se mostrava hábil em tecer alianças múltiplas (cf. Cap. 6). Em outra perspectiva, estava em jogo a ressignificação da ‘área da cultura’ e seu imbricamento com os *imperativos fluidos e culturais*.

É significativo que os recursos finalmente aportados pela prefeitura ao XII EPGSV – em troca da escolha da ‘programação artística’ – tenham sido oriundos do FUMPAC, aqueles mesmos que seriam regradados segundo o IEPHA e alocados a partir do COMPAC ¹²².

¹²² Aqui não se enfatiza exatamente qualquer ilegalidade, mas, em última instância, a flexibilidade do que pode ser alocado na ‘área da cultura’ e o contexto em que isto é realizado, acionando arranjos particulares entre *imperativos fluidos e imperativos culturais*. Também, demonstra a alienação acerca da qualquer filosofia que

Como resultado, a prefeitura escolheu como *show* principal da noite de sábado algo que remetesse aos grandes *shows*, aos “*shows* sertanejos”, de maior apelo, atendendo aos gostos imediatos da população (Chaves, 2003). Nesta noite, após a apresentação da “Dupla Caipira Kleuton e Karen”, foi oferecido, então, o *show* do artista “Cowboy Estradeiro”, mais bem satisfazendo os gostos, ou melhor, as intenções explicitadas por representantes da prefeitura¹²³.

Finalmente, o ICMS-PC pode ser tomado como uma força colonizadora (ESCOBAR, 1995) e despolitizante (FAIRHEAD, 2000). Uma das facetas da despolitização é bem conhecida como a expansão e o enraizamento do poder burocrático do Estado, concomitantes à projeção de representação particular da vida econômica e social – neste caso, artístico-cultural –, inibindo a prática política local. Mas, uma vez havendo a indução do Estado e a adesão dos municípios para a montagem de complexos SMPCs, com conselho, fundo, lei, plano, setor específico, *etc.*, os prefeitos não hesitam em subvertê-los o quanto podem, exatamente no sentido de fazer reproduzir o já estabelecido esquema de controle do poder local, assentado na autopromoção e no agrado ao ‘povo’ para a conquista de votos. A oportunidade era aproveitada para, por meio de uma espécie de sabotagem, tentar mostrar os limites da ação pública da *rede contestatória*.

Se havia margem de manobra para a prefeitura manejar recursos do ICMS-PC por meio da não destinação ao FUMPAC (os “50%”), era possível, também, subverter aqueles que eram a este destinados, em um esquema em que se aceita certa imposição do Estado de Minas Gerais, mas em que se dá vazão a projetos “locais” (Figura 23), que eram demandados pelas contingências da administração municipal. Exemplo emblemático disso foi o tombamento da escola estadual da cidade como patrimônio histórico material – um prédio relativamente recente e nada diferente dos demais – para viabilizar uma reforma demandada pelos usuários. No contexto do EPGSV realizado em 2013, uma das demandas parecia ser lidar com determinados atores contestatórios e sua articulação com diversos grupos do *território Arinos-Chapada* (cf. Cap. 6), entre outros.

oriente as políticas culturais que se desdobram no âmbito municipal, a despeito de direcionamentos formulados segundo uma ordem homogeneizante superior, estadual.

¹²³ Conforme será mais bem demonstrado no Cap. 6, a interferência da prefeitura, neste caso, pareceu ter sido mais uma retaliação simbólica a um conjunto de ações e valores que lhes parecia estranho, ameaçador, que um esforço exaustivo para configurar a programação a partir de direcionamentos populistas.

Figura 23 – Representação esquemática da relação despolitização-agência nos municípios de Arinos e Chapa Gaúcha, Minas Gerais



Fonte: Elaborada pelo autor.

5.4 O igual e o diferente: embates e contestação

A escassez de recursos destinados à ‘área da cultura’ (Tabela 4) aparece no *território Arinos-Chapada* como algo relativo e estreitamente vinculado ao controle do poder local. Havendo a imbricação festas-poder-cultura, os recursos da ‘área da cultura’ são acessados para a operação de festas populistas¹²⁴ engajadas no controle personalista do poder, a exemplo da ‘festa da Serra’. A ‘área da cultura’ pode ser posicionada como significante de festas personalistas ligadas por ‘movimento’, em um *circuito regional de festas*. Se ‘movimento’ pode ser tomado como *imperativo cultural* porque constitui forma intrínseca de conhecer o mundo, personalismo o seria a partir da ressonância profunda – e mesmo pela retroalimentação – entre este tipo de ação e o ‘povo’.

Torna-se evidente que quaisquer tentativas para ressignificar a ‘área da cultura’ no âmbito das ações do poder público municipal podiam ser tomadas com estranhamentos por parte dos prefeitos, e até como afronta. É também nesse sentido que reside a qualidade da

¹²⁴ Frisa-se que os gastos com festas apresentados na Tabela 4 não correspondem aos gastos totais em festas. Primeiro, porque as festas estão interseccionadas diretamente com duas secretarias, a de cultura e a de esporte e lazer. Segundo, porque não quer dizer que o montante gasto em determinada festa venha exclusivamente dessas secretarias, considerando que os gastos podem ser divididos em rubricas de empenho diversas. E há também a capacidade instalada da prefeitura. A destinação de funcionários às festas não necessariamente é contabilizada nos gastos oficiais.

contestação empenhada por parte da *rede contestatória*. Em 2012, como fruto da ação de representantes da *rede contestatória* (José Idelino e José Riovaldo) e de organizações ligadas a ela, foram angariados recursos para a implantação de centros artístico-culturais nas sedes municipais de Arinos e Chapada Gaúcha. Tratava-se dos “Espaços Mais Cultura” (VASCONCELOS; SANTOS, 2010), ou seja, de infraestruturas¹²⁵ viabilizadas a partir do programa “Mais Cultura” (cf. Cap. 1). Para a viabilização dessas infraestruturas, o MinC aportaria, à época, R\$ 500.000/centro. A efetivação desses espaços, no entanto, somente seria possível com contrapartida da ordem de R\$ 100.000/centro por parte das prefeituras; em Arinos as obras chegaram ao estágio da terraplanagem (Figura 24), ao passo que em Chapada Gaúcha sequer foram iniciadas.

Figura 24 – Terraplanagem para recepção do “Espaço Mais Cultura” em Arinos, Minas Gerais, outubro de 2012



Fonte: foto do autor.

¹²⁵ Para Vasconcelos e Santos (2010), “Os Espaços Mais Cultura são a concretização da proposta de implantação ou ampliação de centros culturais, espaços de exposição, teatros, cinemas, bibliotecas, salas de leitura e espaços multifuncionais nas periferias e em sítios centrais da cidade, de forma a assegurar áreas de convívio, lazer e atividade física e promover a qualidade de vida e vivência cultural das populações locais. De acordo com o documento explicativo sobre o Mais Cultura, o Programa estabelecerá uma política de programação dos Espaços investindo na circulação e na seleção qualificada das ações culturais, na capacitação de gestores e na formação e ampliação do público acolhido por esses espaços.” (2010, p. 91).

É bastante incomum que cidades do porte de Arinos e Chapada Gaúcha disponham de aparelhos destinados exclusivamente a finalidades artístico-culturais, algo que retrata o contexto de oportunidade ímpar que havia sido instaurado. Estes espaços de fato não chegaram a ser construídos e os recursos foram devolvidos ao MinC, sob a alegação de que a contrapartida seria muito dispendiosa¹²⁶ às prefeituras. Alguém poderia inferir que a autoria da construção desses espaços recairia ao prefeito da gestão anterior, haja vista que se tratava de período de transição política entre prefeitos. Entretanto, quando da entrada dos novos prefeitos, as obras não haviam sido iniciadas de fato, de modo que, na prática, as autorias não apareceram publicamente anunciadas, particularmente em Chapada Gaúcha. A evasiva das prefeituras, dessa forma, foi mais emblemática das prioridades estabelecidas por seus representantes e das oposições conformadas com o ingresso dos novos prefeitos.

Parecia nítido que, do ponto de vista das prefeituras, gastar 100 mil em festas era mais desejado que gastá-los em um “Espaço Mais Cultura”, por sua vez algo que surgia estranhamente no seio ‘área da cultura’. De modo similar, parece claro que a inauguração desses espaços valorizaria a articulação política de João Idelino e José Riovaldo. Em última instância, colocaria em evidencia a ação da *rede contestatória* e seus representantes nas respectivas sedes municipais, nas quais se estabeleceram oposições com os novos prefeitos. De modo geral, foram estabelecidas alianças brandas entre representantes da *rede contestatória* e prefeitos, tanto em Arinos como em Chapada Gaúcha, mais precisamente entre 2009 e 2012. Com a transição política para outras facções, anularam-se os acordos tácitos de respeito mútuo e instalaram-se oposições, particularmente, no intuito de desconstruir “bases sociais” conformadas no período antecedente. Em Arinos essa oposição apareceu marcada logo de início, ao passo que em Chapada Gaúcha, ela pareceu ter sido construída a partir de um processo mais gradativo (cf. Cap. 6).

Além disso, ações diversas forjadas no âmbito da rede, dentre elas os Pontos de Cultura, já vinham causando estranhamentos, porque estes eram revelados como espaços artístico-culturais a partir dos quais se visibilizava a interlocução entre o ‘povo’ e suas organizações propositoras, vinculadas à *rede contestatória*. Estava em disputa o significado da ‘área da cultura’ que operava na reprodução de poderes personalistas. É partir disso que a operação de “Espaços Mais Cultura” nos planos das sedes municipais podem ser tomada como potente instrumentos de poder; para além de poupar recursos às festas, parece existir

¹²⁶ A respeito disso, é importante frisar que a maior parte das festas do *circuito regional de festas* inscritas no *território Arinos-Chapada* (ver Figura 20) sinalizavam custar muito mais que o valor dessas contrapartidas. A ‘festa da Serra’, por exemplo, contratou em 2013 ‘artistas’ de circulação nacional, como Gasparzinho, “Di Paullo & Paulinho”, Forró Boys, Edimilson Batista, Forró Sapeká, entre muito outros.

um entendimento tácito de que a emergência desses espaços estaria associada à possibilidade de desestabilização do *modus operandi* das prefeituras.

Identifica-se uma espécie de jogo no qual estão envolvidas políticas culturais e ações diversas na ‘área da cultura’ do *território Arinos-Chapada*. Enquanto representantes das prefeituras pareciam construir sua margem de manobra a partir de festas personalistas¹²⁷ e, na medida do possível, da realocação de recursos do ICMS-PC, atores ligados a uma *rede contestatória* parecem valer-se, entre outras coisas, de políticas culturais encarnadas no programa “Mais Cultura”. Em outra perspectiva, *imperativos fluidos* aparecem reforçando a operação de *imperativos culturais* particulares, ao passo que são também manejados para produzir desestabilizações e, assim, para contestar parte destes últimos. Com isso, a natureza da contestação caracteriza-se menos por oposição explicitada à prefeitura e mais pela qualidade das pretensões artístico-culturais assumidas, ou seja, pelos valores que se busca agregar à ‘área da cultura’. Assim, a capacidade de alguns em subverter e a habilidade de outros em tecer alianças supralocais e inovar por meio da articulação em rede (cf. Cap. 4 e Cap. 6) é mediada por políticas públicas culturais que, de alguma forma, aparecem favorecendo a redistribuição de poderes e a multiplicidade de organizações atuando na ‘área da cultura’. Também, representam a heterogeneidade intrínseca ao próprio Estado que, de modo análogo ao *território Arinos-Chapada*, abarca disputa pela realidade artístico-cultural (cf. Cap. 1).

Para além das políticas culturais, as ações de atores contestatórios podem ser contextualizadas no *circuito regional de festas*. Se pela natureza de suas festas o circuito carrega signos do personalismo e da massificação de valores de uma macro ordem (CANCLINI, 2011), ao mesmo tempo ele é invadido por eventos político-culturais que exacerbam a ‘cultura de tradição’; apesar da intensidade ainda em expansão, tais eventos encerram por diversificar as mensagens emanadas e por ressignificar o próprio circuito, com limitações.

Elucidando isso... Ainda que o EPGSV, o Festival Sagarana e o Encontro do Bonito (GO) possam ser vistos compondo o *circuito regional de festas*, estes inscrevem o *território Arinos-Chapada* em um *circuito alternativo de festas* (Figura 25). Essa composição pode ser desenhada a partir de alianças diversas tecidas entre representantes de cada uma das festas desse circuito alternativo e atores da *rede contestatória*. Desse ângulo, a própria rede pode ser visualizada como sendo muito mais ampla e operando a partir de mecanismos particulares de construção de afinidades, afetividades e alianças (cf. Cap. 6). Analogamente, essa rede mais

¹²⁷ As festas não encerram o personalismo, ao passo que, muito menos, o personalismo encerra as festas. Desta feita, o termo “festas personalistas” é empregado, sobretudo, com efeito heurístico.

abrangente aparece como resultante e resultado das políticas públicas culturais de caráter popularizante, a exemplo do programa “Mais Cultura”. Em últimas palavras, essas políticas parecem encerrar uma espécie de disposição contestatória ligante.

Esse contraponto que se configura – indiretamente relacionado ao modo personalista de fazer política – nos é aqui relevante para dar coerência à relação que se busca salientar entre campo artístico-cultural, desenvolvimento e ação de atores sociais. Se, por meio do campo artístico-cultural apreendem-se *imperativos culturais* que fundamentam dinâmicas de desenvolvimento materializadas nas festas, nesse campo, coincidentemente, ficam visíveis os embates e a trama estabelecida entre atores sociais na tentativa de validação de diferentes visões de mundo. As políticas culturais popularizantes, a inserção contestatória no *circuito regional de festas* e a projeção de um *circuito alternativo de festas* lançam novas cores ao horizonte.

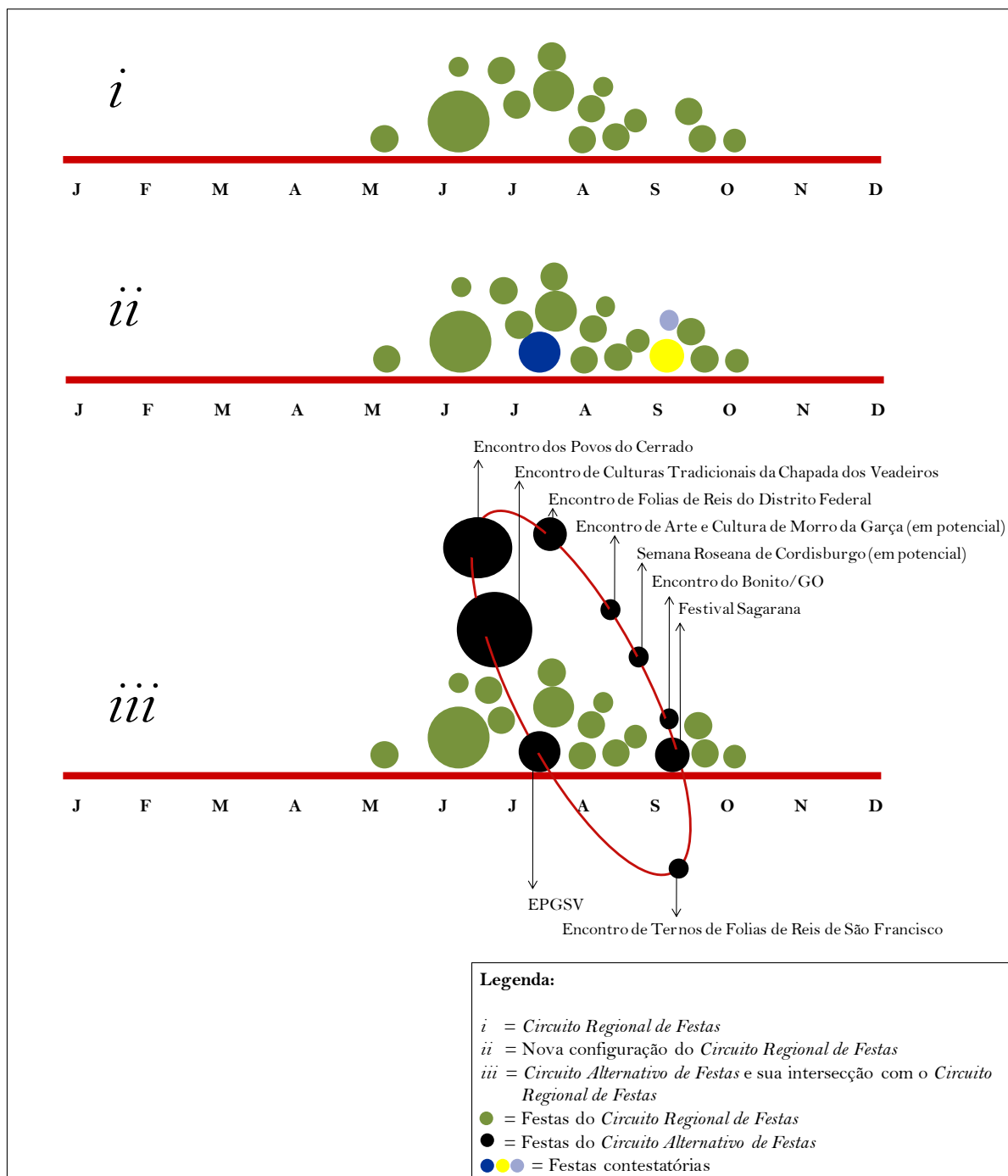
A ideia de transição que emana dessa dinâmica, entretanto, esbarra exatamente no elemento “novidade” que se buscava instituir. Porque figura a ressonância entre o *modus operandi* das prefeituras e as expectativas locais – poder-se-ia questionar “por que os modos personalistas se estendem no tempo?”, “em que medida eles são reproduzidos como signos culturais?”. Nesse sentido, a prefeitura aparece mais bem dialogando com o ‘povo’, a partir de um jogo provimento-expectativas, em sentido tal que as expectativas se mostram em movimento, a exemplo dos signos da cultura de massas sempre em renovação¹²⁸, mas não o ato de prover em si. Atualiza-se, então, o ‘fazendeiro’-‘patrão’, na figura do prefeito, o “pai de todos”, financiando festas, realizando favores relacionados à saúde, elegendo pessoas-chave, estabelecendo hierarquias, *etc.* Para Chaves, (2003), é sempre mais fácil eleger-se pelos iguais.

Essa ressonância personalismo-‘povo’ evidencia um dos limites das desestabilizações provocadas pelas festas político-culturais de caráter contestatório (Figura 25). *Grosso modo*, esses eventos parecem causar ao ‘povo’ mais estranhamento que estabilidade. Por outro lado, sustentam uma “aliança com a ‘tradição’” (cf. Cap. 6), por sua vez percebida como ‘cultura’, ou melhor, como a porção dela intimidada pelo tempo e pelas dinâmicas modernizantes que se desdobram no *território Arinos-Chapada*. A ‘cultura de tradição’, sendo objeto de enaltecimento nos eventos contestatórios, é também percebida como elemento menosprezado pelas prefeituras, de forma tal que determinados gestores culturais, os ‘fazedores de cultura’ (cf. Cap. 4), demonstram reflexividade acerca do papel que a ‘área da cultura’ deveria exercer,

¹²⁸ Se há predileções pela mudança, por exemplo, estética (como as vestimentas e as formas de apresentação dos *shows*), de modo a incorporar trejeitos “roliudianos” e sertanejos em transformação, há resistência a determinadas mudanças estruturais. A resistência é frequentemente expressa em termo de preconceito; o desconhecido é visto como ameaça.

para além das festas massificantes. Isso parece conformar um dos pontos de partida para a construção de alianças entre estes e representantes da *rede contestatória* – e mesmo de pertença à rede.

Figura 25 – Intersecção entre o *Circuito Regional de Festas* e o *Circuito Alternativo de Festas*



Fonte: Elaborada pelo autor.

Em um plano mais amplo, identifica-se na *rede contestatória* o questionamento do modelo de desenvolvimento em curso, não sem contradições. Se Chaves (2003) observou que o desenvolvimento econômico era consenso nas festas em Buritis, no *território Arinos-Chapada* o desenvolvimento surge como objeto de disputa. Em ressonância, o próprio modelo personalista é problematizado no curso das ações do campo artístico-cultural.

O importante é que, nessas lutas moleculares, estão sendo experimentadas formas de ruptura com o modo de funcionamento da política que é tão velho quanto o Brasil oficial. Não são ataques externos, mas ataques internos às vezes muito profundos, embora sem batalhas finais, porque não há vitórias definitivas e o sucesso dessas experiências também geram problemas a serem enfrentados, mas que ajudam a descobrir caminhos novos de enfrentamento, que não têm por que continuar sendo simplesmente locais. (PALMEIRA, 2006, p. 149)

6 OS ENCONTROS DE ‘CULTURA DE TRADIÇÃO’: AFINIDADES, VERDADES E PODER

“*Este espaço como transformação para o nosso povo!*”

Cecília Lopes, Chapada Gaúcha, 07 de junho de 2013.

Do ponto de vista artístico-cultural, o *território Arinos-Chapada* está marcado pela ocorrência anual do Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas (EPGSV). Trata-se da ‘festa da Chapada’, como muitos residentes dali e de municípios vizinhos o dizem. Apesar da entrada investigativa no território ter ocorrido segundo o critério de “alcance de políticas públicas culturais” – a presença de Pontos de Cultura, de SMPCs, *etc.* –, o EPGSV, em parte, constituiu o grande antecedente da dinâmica de *arte e cultura* observada no âmbito da pesquisa. Representou também, de modo emblemático, o caminho negociado e escolhido por atores sociais diversos que, transpassando o campo artístico-cultural e lançando mão de coalizões, tentam conferir um sentido particular aos processos de desenvolvimento no território.

É interessante notar que o EPGSV emerge por vias não exatamente óbvias, aparecendo quase como uma contingência. Apesar de seu caráter artístico-cultural, o evento foi constituído menos como um produto de movimentos ou políticas culturais e mais como resultado da ação de atores ligados ao campo ambiental. Os fluxos decorrentes da instituição local que se tornou o EPGSV, por outro lado, foram orientados pela participação de múltiplos atores interessados que encerraram por reposicionar o evento no campo artístico-cultural. Sob outra perspectiva, podemos qualificar essa ação “ambiental” como um movimento de tessitura de alianças com outros atores, do campo artístico-cultural, e vice-versa. Se, em algum momento, esses atores eram dissociáveis quanto ao escopo de ação “ambiental” ou “cultural”, essas fronteiras apareceram, em 2013, borradas pelo tempo.

6.1 Culturalização do ambiente: o Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas

Em 1989 foi instituído o Parque Nacional do Grande Sertão Veredas (PNGSV). Segundo argumentos de representantes da Fundação Pró-natureza (Funatura), organização da sociedade civil protagonista no processo de instituição do PNGSV, tratava-se da última área de grande extensão ainda preservada na região, por sua vez, localizada entre as sedes municipais de Chapada Gaúcha e de Formoso (ver Figura 6). Os limites do Parque incluíam uma extensa área de chapada que correspondia a uma fronteira agrícola relativamente

recente à época, onde estavam sendo realizados cultivos mecanizados para a produção de *commodities*. Os autores desses cultivos eram migrantes cuja maioria viera da Região Sul do Brasil, nomeadamente os ‘gaúchos’, que fundaram a ‘Vila dos Gaúchos’ (hoje a sede municipal de Chapada Gaúcha). A coincidência do PNGSV e das áreas de cultivo intensivo no *território Arinos-Chapada* sempre fora motivo de múltiplas tensões, seja pelo desmatamento e pelos agrotóxicos empregados por parte dos ‘gaúchos’, seja pelas restrições fronteiriças que ficam explícitas pelas normatizações ambientais quando se institui um parque nacional (BRASIL, 2000), a exemplo das áreas de entorno que passam a ser “protegidas”.

A partir da tensão parque-*commodities* que foi instalada¹²⁹, representantes do movimento ambientalista construíram o argumento de que era importante a criação de Reservas Particulares de Proteção Natural (RPPNs) nas áreas de entorno do PNGSV. A justificativa central para tanto estava fundada no argumento de que, dada a tensão, era estratégica a constituição de áreas de amortização – a transição entre o parque e as áreas de lavoura intensiva – para garantir a efetividade do parque no que tange à preservação dos recursos naturais. Considerando a diversidade de manifestações artístico-culturais que era – e é – observável na região, a realização de um encontro/evento de culturas tradicionais seria pretexto para a aproximação entre a Funatura, que atuava como representante do PNGSV, e fazendeiros proprietários de terras dispostas em seu entorno. Seria a demonstração da predisposição da Funatura em mediar processos sociais mais amplos, simultânea à criação de um espaço de diálogo: uma festa oferecida; um tempo determinado, para a negociação. Nesse intuito, tal ideia foi organizada e sistematizada em um projeto que fora submetido e aprovado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD); os recursos do projeto teriam sido provenientes do *Global Environment Facility* (GEF). Em termos discursivos, essa é a principal origem do EPGSV.

O surgimento do EPGSV deve ser entendido também em relação a outros eventos tidos por muitos como “de cultura popular”. Nota-se, nesse sentido, que os membros da Funatura teriam se inspirado no I Encontro dos Povos do Cerrado (ver Figura 25), um encontro político-cultural-ambiental cujo elo entre seus participantes era a temática cerrado¹³⁰. Também, dada a atuação espacial mais ampla da Funatura, fora proposto ao PNUD, simultaneamente, a realização do Encontro dos Povos da Chapada dos Veadeiros.

¹²⁹ Essa tensão seria adicional àquela entre ‘gaúchos’ e geraizeiros, tratada por Correia (2002, p.10) em termos de “*cosmografias superpostas*” (cf. Cap. 2).

¹³⁰ Nota-se que a aliança entre “ambiente” e “cultura” já estava sendo forjada em um plano mais amplo, algo que minimiza o aspecto contingencial do EPGSV. Essa aliança deve ser confrontada com a tendência de marginalização dessas temáticas no âmbito das dinâmicas de desenvolvimento que estavam em curso, por sua vez, calcadas em valores hegemônicos como o produtivismo, modernização, *etc.*

Realizados cada qual em seu respectivo ambiente – o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros e o PNGSV – a ideia inicial era de que esses encontros fossem itinerantes, de modo a proporcionar uma espécie de amplificação de possíveis resultados. Na Chapada dos Veadeiros, contudo, a ocorrência dos encontros ficou restrita ao tempo de duração do projeto, ao passo que, no âmbito do Grande Sertão Veredas, a itinerância resumiu-se à realização do evento no município de Formoso, em uma única edição. Por outro lado, em relação à Chapada dos Veadeiros, foi encontrada, mais adiante, uma nova forma de aliança, por meio de um *circuito alternativo de festas* (cf. Cap. 5).

Em Chapada Gaúcha, a Funatura aguardava a mobilização de proprietários de terras e, de certa forma, o estreitamento de relações com grupos locais incomodados com a instituição do parque. Se o propósito dessa organização era o de “*convencimento e mobilização de pessoas interessadas em criar RPPNs*” (Orlando, Funatura), os efeitos que surtiriam com a realização da primeira edição do EPGSV em 2002 eram incertos, assim como era imprevista a “boa aceitação” por parte da prefeitura. A reação desta última foi significativa a ponto de provocar a abertura do processo de registro do nome do evento, assim como ao de sinalizar a sua institucionalização no âmbito das ações artístico-culturais apropriadas pela prefeitura, a exemplo da ‘festa da Serra’. Com a marcante alteração do objetivo inicial do EPGSV – a prefeitura “tomava-o para si”, ao mesmo tempo em que todos passavam a dar maior ênfase à dimensão artístico-cultural – o apoio da prefeitura se tornou imprescindível, ao passo que, por esta razão, os prefeitos, ao longo dos anos e a exemplo da ‘festa da Serra’, tentaram imprimir marcas populistas ao encontro. Assim, no que se refere ao envolvimento gradativo da prefeitura na realização do EPGSV, três questões devem ser levadas em consideração.

A primeira faz referência à tensão entre ‘gaúchos’ e ‘mineiros’, instituída com a chegada dos primeiros no *território Arinos-Chapada*. Tensão que fora exacerbada com o surgimento do município intitulado Chapada Gaúcha em 1997, ou seja, com a formalização territorial de lógicas de produção e de representação ‘de fora’. A convivência com os ‘mineiros’, a frequente contratação de seus serviços, a posse da maioria dos comércios locais, a distribuição domiciliar espacialmente diferenciada na sede municipal¹³¹, a detenção de terras na área de chapada, o acesso a créditos rurais, a relação com o trabalho e até as próprias feições corporais dos ‘gaúchos’ teriam contribuído para que fosse instaurado ali um gradiente distintivo entre ‘gaúchos’ e ‘mineiros’. Daí que, de modos diversos, a classificação entre ‘de dentro’ e ‘de fora’, nos sentidos que lhes dão Elias e Scotson (2000), foi com frequência empregada de modo que, apesar da inevitável e intensa convivência, vivenciava-se

¹³¹ Sobre essa diferenciação, ver Rumstain (2012).

a constante da distinção social, e as tensões e constrangimentos que lhes são decorrentes no contexto da pequena cidade¹³².

Um encontro com as características do EPGSV parece ter sido demasiadamente interessante para o primeiro prefeito eleito de Chapada Gaúcha, o ‘gaúcho’ Bário Andriolli, particularmente em tempos onde os ‘gaúchos’ eram vistos, de forma mais radicalizada, como regradores do tempo, do espaço e do trabalho, entre outras dinâmicas. “*Teve gente que chegou de fora trazendo um freio... o [Bário] incentivou muito.*” (Luis Chaves, líder comunitário). “*Melhorou muito a integração com os gaúchos depois do Encontro dos Povos...*”, disse Mércia Delgado, uma chapadense vinculada à prefeitura. Não é sem razão, como poderá ser visto mais adiante, que muitos líderes comunitários tenham dito que foram os ‘gaúchos’ que criaram a ‘festa da Chapada’. Nesse sentido, a autoria do EPGSV parecia estar mais em jogo que o ensejo de sua institucionalização. Autoria que, significativamente, inscrevia o evento não enquanto EPGSV, mas como ‘festa da Chapada’, por sua vez inserida no tradicional *circuito regional de festas* (cf. Cap. 5), conferindo-lhe outra perspectiva.

A segunda questão faz referência à projeção política do então vereador Rafão. Exercendo a liderança em uma comunidade próxima à sede municipal de Chapada Gaúcha, Rafão apoiou amplamente o processo de instituição e institucionalização do EPGSV. Se sua influência foi importante para tanto, a recíproca da institucionalização sobre sua influência local aparece também sendo verdadeira. Rafão elegera-se prefeito da cidade em 2004 e reelegera-se em 2008 e, havendo ou não aí uma relação de causa e efeito, a construção de sua projeção política coincidiu com o período de institucionalização aparente do EPGSV¹³³. Sob outro ponto de vista, coincidiu também com a tendência de deslocamento do caráter de ‘cultura de tradição’ impresso, para o eixo dos grandes *shows* de cultura de massas... Em última instância as “*festas da política*” (CHAVES, 2003), algo que, paradoxalmente, veio a inibir alguns dos significados alternativos de política que vinham sendo projetados no EPGSV. É nesse contexto, então, que alguns atribuem o aparecimento do EPGSV aos ‘gaúchos’, ao passo que, outros, às articulações de representantes da referida comunidade na esfera política municipal de Chapada Gaúcha. A origem é, desse modo, discursivamente variada.

¹³² Apesar disso, a distinção não se dava somente em decorrência das relações patronais que foram estabelecidas. A observação da dimensão do trabalho aqui ganha destaque, porque, ainda que os ‘mineiros’ fossem contratados, ‘gaúchos’ e ‘mineiros’ trabalhavam juntos, afora que compartilhavam ambientes de sociabilidade e que estabeleciam relações afetivas variadas.

¹³³ Nota-se que alguns residentes da comunidade de origem de Rafão associam a autoria do EPGSV àquela comunidade.

A terceira questão faz alusão à aliança estratégica entre a prefeitura e as comunidades. O EPGSV, em última instância, deve ser visto como uma aliança comunitária. Este não é apenas político porque lá se estabelecem arenas de debate em torno de causas contestatórias. Os mestres foliões, líderes das folias, em geral, são líderes comunitários e, a despeito das múltiplas limitações que se impõem, estes acabam por participar da organização do encontro e por representá-lo, ainda que simbolicamente. Assim, o encontro é manejado como uma potente ferramenta política, particularmente no que tange à agregação de líderes rurais que testemunham o esmorecimento de suas culturas tradicionais em razão da modernidade que se desdobra ali. É sempre bom ter em conta que, em 2010, 50% da população de Chapada Gaúcha eram residentes rurais, segundo a classificação do IBGE (2010). Isto por um lado, torna estratégica a ligação com esses líderes – a ‘festa da Chapada’ é manejada como gesto de valorização de uma cultura “ameaçada” – sendo que, por outro, o estreitamento de relações entre estes líderes e atores contestatórios é tomado como ameaça por parte dos prefeitos (PALMEIRA, 2006).

Essa problemática de interesses, que emana da ação de atores contestatórios em terrenos férteis da prefeitura, constitui pano de fundo para a compreensão das disputas travadas no âmbito dos processos participativos subjacentes às edições do EPGSV, particularmente as da XII edição (mas tomando também como referências as edições XI e XIII). Nesse sentido, é importante considerar que um ano antes, em 2012 ocorrera uma inflexão no que diz respeito à tendência de tornar o EPGSV uma festa similar à ‘festa da Serra’ ou a outras do *circuito regional de festas*. Tal inflexão foi caracterizada pela retomada da força acionada nos processos de mediação, animação e organização do EPGSV por atores da *rede contestatória*, algo que foi realizável em razão de se estar executando, à época, o projeto “Turismo Ecocultural no Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu”, pelo Instituto Rosa e Sertão. Sendo aprovado com recursos do Fundo Socioambiental da Caixa Econômica Federal (Caixa), o projeto tinha previsto o custeamento de duas edições do EPGSV, cada um da ordem dos R\$ 200.000, algo que possibilitou a oficialização, nos anos de 2012 e 2013, da liderança e protagonismo do Instituto Rosa e Sertão nos processos coletivos de concepção e gestão anual do EPGSV.

Em 10 de março de 2013 ocorria a primeira reunião preparatória para a realização do XII edição do EPGSV. Essa reunião marcava o início do processo discursivo e decisório que se estenderia até 05 de julho do mesmo ano. Também, incluía a participação de representantes de diversas entidades locais, governamentais e não-governamentais, como: da escola estadual local; do Sistema de Cooperativas de Crédito do Brasil (SICOOB); de algumas

secretarias e do gabinete da Prefeitura Municipal de Chapada Gaúcha; da Funatura; do próprio Instituto Rosa e Sertão; do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio); do Banco Comunitário Chapadense; das diversas comunidades localmente instituídas; entre outros. Uma dinâmica no mínimo incomum, cuja variedade de atores atuando no âmbito da pequena cidade – e também “nova”, do ponto de vista sua instituição política – revelava o elevado investimento discursivo por parte de atores contestatórios que vislumbravam a ampla inserção no *território Arinos-Chapada*.

Parte significativa dos aportes argumentativos tecidos nesse processo esteve associada à avaliação do encontro de 2012. A posição mais baixa do palco, as cadeiras para assento dos espectadores mais velhos, a cobertura com lona de circo para a proteção das pessoas contra o sol e o sereno, a programação artística minuciosamente pensada para não descaracterizar o evento ou aproximá-lo da natureza das culturas de massas, dentre outros aspectos, constituíram pontos rememorados com frequência, com o intuito de enaltecer as posições estéticas e artísticas assumidas pelos membros do Instituto Rosa e Sertão. Em grande medida essas posições eram compartilhadas por representantes de outras organizações, particularmente a Funatura, que ainda exercia grande influência sobre a gestão do PNGSV e que, por consequência, carregava, por intermédio de seu representante, a tensão *parque-commodities*.

Se tais pontos eram rememorados como avanços em relação às edições anteriores, estes não deixavam de conferir sentido às tensões estabelecidas na arena configurada pelo processo participativo. A altura do palco havia sido, em 2012, questão de intenso embate com os representantes da prefeitura. Estes argumentavam que os ‘grupos culturais’ detinham a “[...] *vontade de dar um show*.” (Rafão) e buscavam, desse modo, colocar em evidência certo equívoco do Instituto em sustentar a ideia de um palco baixo. Em realidade, pode-se dizer que não era exatamente a altura do palco que estava em questão – apesar de isto constituir um ponto importante no que tange ao uso do poder local – mas a “altura” do Instituto (recaindo à *rede contestatória*), que, sendo à época detentor de recursos financeiros, podia, de modo inédito, decidir questões estratégicas. Até então, a detenção de recursos financeiros e do poder que lhes vem associado era prerrogativa da prefeitura. Mais ainda, a ação do Instituto revelava-se sob a forma de coalizão, contestatória do *status quo*, cujos poderes eram amplificados pela detenção de recursos, ao mesmo em tempo que a ultrapassava.

Se em 2012 e 2013 a gestão oficial do evento pertencia à *rede contestatória*, isso lhe conferia respaldo para o exercício de forte pressão sobre as diversas instâncias controladas pela prefeitura, no sentido de adquirir delas a maior quantidade de recursos possível para a

realização do encontro. Também, certa capilaridade da rede havia sido instalada na escola estadual local, podendo ser identificados alguns ajustes de posicionamentos (em relação à altura do palco, à natureza das ‘apresentações artísticas’, à amplitude das ‘apresentações culturais’¹³⁴) entre representantes da rede e da escola. Em outras palavras e considerando os processos participativos antecedentes, tratar-se-ia da construção de afinidades que fora produzida entre agentes diversos, algo que fortalecia as posições da rede. Por outro lado, a cobrança insistente para com as instâncias ligadas à prefeitura, e até ao ICMBio, foi revertida em reações emblemáticas cujas conseqüências somente puderam ser percebidas mais adiante.

As saídas silenciosas de representantes das secretarias de turismo e de cultura de algumas das reuniões demonstravam o enfraquecimento do discurso populista e, conseqüentemente, a diminuição da margem de manobra da prefeitura para imprimir suas marcas no EPGSV. Se a detenção de recursos e a coalizão explícita entre algumas das organizações envolvidas no processo permitiam tal quadro, a forma de ação da rede se dava, em grande medida, pela criação de sucessivas situações constrangedoras aos opositores. Nesse caso, a ocupação de cargos municipais de destaque a partir da distribuição realizada pelo prefeito – “amigável”, mas desvinculada de critérios técnicos – tinha o revés de deixar seus representantes em situação de absoluta ignorância a respeito de determinados corpos de saber político-contextuais que eram acessados. Os representantes da rede, no entanto, demonstravam acentuado domínio acerca dos programas governamentais popularizantes, das articulações entre políticas culturais federais e estaduais, das vertentes teóricas e conceituais que sustentavam a filosofia dos programas de cultura, das ações mais recentes do IEPHA, da Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais (SECULT-MG) e dos movimentos sociais relacionados, da história no campo artístico-cultural, dos trâmites e desdobramentos das políticas culturais no plano municipal (como o SMPC e a SMC de Chapada Gaúcha), *etc.* Para além da capacidade em mobilizar recursos e em estabelecer parcerias que era demonstrada, esse corpo de conhecimento (e de poder) não raro constituía fonte de nervosismos e evasivas por parte de alguns representantes da prefeitura. É significativo, nesse sentido, que a Secretaria Municipal de Cultura não tenha mais enviado representantes após a primeira reunião preparatória ao XII EPGSV.

No entanto, para além do referido domínio, é importante considerar que esses programas reforçam a *rede contestatória*. Em algum grau os discursos empenhados por seus

¹³⁴ As ‘apresentações artísticas’ (ou simplesmente ‘artistas’) fazem referência aos cantores, músicos, grupos e/ou bandas ‘de fora’, em geral relativamente consagrados, que vão contratados para se apresentar nos encontros de ‘cultura de tradição’. Já as apresentações culturais (ou ‘grupos culturais’) remetem aos grupos de comunidades tidas como tradicionais que desempenham manifestações de ‘tradição’, como o São Gonçalo e as Folias de Reis.

membros estavam interseccionados com a filosofia dos programas popularizantes. Por um lado, programas dessa natureza entram na pauta das macropolíticas como desdobramento de ações contestatórias organizadas em uma rede mais abrangente. Por outro lado, e a depender da perspectiva, essas redes são uma só. Ampliam-se e ganham força pela construção de afinidades e afetividades, ao passo que adquirem caráter de rede pela tessitura de alianças e atualização em eventos artístico-culturais particulares. Os programas de caráter popularizante são reflexos do encontro entre micro e macro poderes (nesse sentido, ver Silva, 2014a). Há afinidades manifestas entre os que executam os programas popularizantes e a *rede contestatória*, assim como há relações de ajuda mútua e de interconhecimento duradouras¹³⁵.

As arenas de disputa, entretanto, não estavam, em 2013, circunscritas aos tempos e aos espaços formalizados enquanto “processo participativo” (ou ‘reuniões do Encontro’). As esquivas por parte da prefeitura não foram sinônimo de evasiva do processo como um todo, tampouco esta deixou de reagir de formas variadas ao protagonismo exercido por representantes da *rede contestatória*¹³⁶. Ainda porque, por questões logísticas e mesmo de limitação de recursos múltiplos, seria impraticável a realização de uma edição do EPGSV sem o apoio da prefeitura. Na XII edição, por exemplo, o *outdoor* de apresentação do evento¹³⁷, a instalação elétrica, parte da montagem das estruturas na praça onde se realizou o evento, o transporte dos ‘grupos culturais’ de suas comunidades até a sede municipal de Chapada Gaúcha (incluindo grupos de outras cidades), entre outros gastos, foram custeados pela prefeitura. Dessa forma, foi a partir da detenção desse conjunto de recursos que o prefeito da cidade pôde manifestar e impor seus desejos em relação à ‘programação artística’ do XII EPGSV. Em não havendo mais recursos disponíveis para a instalação elétrica do palco e outras estruturas, esses foram disponibilizados pela prefeitura em troca do poder decisório acerca da programação da noite de sábado (cf. Cap. 5), à parte das ‘reuniões do Encontro’; noite conhecida por constituir o momento principal do evento. Essa foi a reação mais imediata da prefeitura ao poder exercido pela coalizão contestatória.

¹³⁵ Nesse sentido, então, o Ponto de Cultura Seu Duchim/Instituto Rosa e Sertão, de Chapada Gaúcha, e o Ponto de Cultura Portal Veredas/ADISVRU, de Arinos, são também produtos dessas articulações e redes.

¹³⁶ Embora se esteja falando em termos de *rede contestatória*, é importante ter claro que as reações ocorridas não são exatamente à rede. Isto porque a rede é aqui tratada no plano do *território Arinos-Chapada*, ao passo que, no da pequena sede municipal, a rede está múltiplamente personificada e não é exatamente vista como tal. Nesse caso, entenda-se Instituto Rosa e Sertão e Funatura. Há que se considerar, então, o efeito heurístico das categorias empregadas, ao invés de se reificá-las.

¹³⁷ Nota-se que na praça central de Chapada Gaúcha estava instalado um grande *outdoor*. Este era utilizado pelo prefeito para anunciar as diversas festas realizadas no município. Eventualmente, eram propagandeadas também ações realizadas pela prefeitura no âmbito da gestão corrente. Assim, o *outdoor* era frequentemente visitado por residentes locais com intuito de tirar fotografias, se inteirar dos grupos artísticos que iriam se apresentar nas festas, *etc.*

O poder contestatório não se encerrava no constrangimento imposto a partir da detenção de recursos ou de conhecimentos particulares. Ele se expandia valendo-se de alianças antigas – a exemplo daquela forjada entre a Funatura e o ICMBio – para a delegação de funções para as quais esquivas gerariam constrangimentos maiores. Esse foi o caso da solicitação da brigada de incêndio do PNGSV para a montagem das estruturas do encontro (Figura 26), de modo tal que qualquer evasiva por parte do gestor do parque tornava-se impraticável. Também foi o caso da solicitação para a realização do I Encontro Regional da Rede Cerrado (ERRC)¹³⁸ dentro do EPGSV. Se a rede aumentara sua margem de manobra valendo-se de múltiplas estratégias, representantes campo ambiental não hesitavam em aproveitar-se da aliança contestatória para ocupar determinados espaços com a pauta ambiental, marcando o escopo de ação da rede. “Será que essa Rede Cerrado só vai querer só espaço e não vai dar nada?”, contestou a representante da escola municipal em uma das reuniões preparatórias, ao perceber a insistência para a realização simultânea do I ERRC.

Figura 26 – Montagem da estrutura do XII EPGSV, Chapada Gaúcha, 2013



Fonte: Foto de Leo Lara (acervo: Instituto Rosa e Sertão).

¹³⁸ O objetivo dos organizadores deste ERRC era constituir uma das etapas de elaboração de um “marco legal do cerrado” (REDE CERRADO, 2013). Assim, por meio do I ERRC, realizou-se uma espécie de diagnóstico que apontava os conflitos ambientais mais latentes, assim como as propostas relacionadas a solucioná-los do ponto de vista jurídico.

De outro modo, o próprio tema do XII EPGSV, “Cerrado: caminhos das águas”, foi apresentado e proposto estrategicamente, de modo a dar coerência à amarração pleiteada pela *rede contestatória* (EPGSV-ERRC) e a permitir, por consequência, o uso de recursos adicionais oriundos do Ministério do Meio Ambiente (MMA) e do Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (FUNBIO). Recursos que, em suposição, somente seriam adquiríveis por meio da adesão à temática água. A amarração, então, determinava a tônica do evento – uma tônica disputada – ao mesmo tempo em que conduzia para si um conjunto de recursos preciosos, inclusive aqueles aportados pela prefeitura. Pode-se sustentar que, daí, emerge a questão de que a detenção de recursos não está desvinculada de posições valorativas e discursivas. Por trás está em jogo a legitimação da instituição de áreas de conservação ambiental, seja no sentido preservacionista (“sem gente”) ou conservacionista (“com gente”); logo, a pauta parece, também, ser a manutenção da atuação da própria Funatura e de organizações correlatas no *território Arinos-Chapada*. Também, evidencia-se uma espécie de força tarefa interinstitucional para tratar temas relevantes do ponto de vista dos impactos ambientais, como: barragens planejadas para o Rio Carinhonha; intenção de mineradoras na extração do gás de xisto; regularização fundiária; *etc.* Considerando essa problemática, fica emblemático o fato de a “barraca do meio ambiente” (Funatura, ICMBio, entre outras organizações) no XII EPGSV ter sido a maior de todas.

Indo um pouco além, a evidência é também de que, com a determinação do tema do XII EPGSV e a realização simultânea do I ERRC, estaria forjada, uma vez mais, a ligação entre os campos artístico-cultural e ambiental no âmbito da *rede contestatória*. Da Tabela 6 depreende-se que a ocupação do espaço da “arte e cultura” pelo “ambiente” (e vice-versa) foi uma constante no âmbito do EPGSV.

A despeito das cores artístico-culturais que vieram sendo pintadas ao longo dos anos, identificou-se um esforço constante de matizá-las com temas ambientais. Se o reflexo disso foi a definição dos temas anuais do EPGSV, as palestras e mesas redondas que se realizaram, e também os *stands* que foram montados na praça, compuseram um conjunto de produtos “ambientais” oferecidos ao público. Sendo as primeiras edições do encontro o *locus* temporal em que ocorria certa “culturalização do ambiente¹³⁹”, estrategicamente pensada e operada em razão da apropriação do evento por múltiplos atores interessados – os ‘gaúchos’, a prefeitura, alguma comunidade, além dos próprios agentes ambientalistas –, no decorrer das edições a tônica ambiental foi frequentemente retomada, marcada e demarcada no seio da

¹³⁹ Em perspectiva análoga, *arte e cultura* podem ser vistos como significantes de ambientalismo (nesse sentido, ver Bastos, 1996).

rede contestatória. A obtenção de recursos externos em 2012 e 2013 possibilitou, dessa forma, o favorecimento deste tipo de atualização com intensidade aparentemente incomum.

Tabela 6 – Temas das edições do EPGSV entre 2008 e 2014

Ano	Edição	Tema
2014	XIII	As Unidades de Conservação e as Comunidades Tradicionais
2013	XII	Cerrado: Caminho das Águas
2012	XI	Mosaico Sertão Veredas
2011	X	10 anos Valorizando o Patrimônio Natural e Cultural do Sertão
2010	IX	Sustentabilidade e Cultura
2009	VIII	Parque Nacional Grande Sertão Veredas – 20 anos
2008	VII	100 Anos de Guimarães Rosa

Fonte: Elaborada pelo autor.

Estando em jogo valores ambientalistas, o esforço de determinados atores atuantes na *rede contestatória* era o de fazer operar uma racionalidade ambiental, algo não raro no âmbito das áreas de unidades de conservação de proteção integral e de seu entorno (GERHARDT, 2015) O que desloca nossa atenção, no entanto, é o fato de esta racionalidade não poder ser operada como um corpo isolado de valores e preceitos, dadas as alianças tecidas. As contradições que emergiam do encontro de atores sociais no interior da *rede contestatória* encerravam por normatizar o escopo das ações guiadas segundo uma racionalidade ambiental, em um sentido amenizador e internamente conciliador. De outro modo, se por meio da expansão dessa racionalidade ambiental se pretendia justificar ações preservacionistas e cooptar atores diversos para respaldar/amenizar tensões desencadeadas pela instituição do PNGSV – com os ‘gaúchos’ produtores, com as comunidades afetadas pela demarcação dos limites do parque ou com movimentos sociais críticos à “conservação sem gente”, entre outras –, os atores ambientalistas, ao adentrarem o campo artístico-cultural, aparecem sendo cooptados por valores intrínsecos a este campo.

Apesar das polêmicas e tensões sempre evidentes, parece ter ocorrido a elaboração de pontos de convergência, a produção de consensos e, enfim, a construção de afinidades no âmbito da rede. Nesse sentido, as afetividades e emoções compartilhadas na co-construção e co-participação em eventos artístico-culturais constituíam elementos ligantes e determinantes nesse processo. De fato, a separação entre campos, ambiental e artístico-

cultural, muitas vezes aparece irrealizável, a depender da perspectiva e da “paisagem” por trás. Em uma perspectiva mais ampla, o discurso ambientalista aparece emaranhado a uma série de posições contestatórias – em relação aos *shows* erotizados vinculados à cultura de massas, ao modo produtivo que se dá na chapada, à forma de controle político das prefeituras, ao desenvolvimentismo hegemônico “monótono” – operadas em rede.

6.2 Politização da cultura: alianças em construção

Esse amálgama ambiente-cultura é manejado no *território Arinos-Chapada* como uma espécie de meta-aliança que traz consigo ainda outras alianças, como aquelas estabelecidas com grupos extrativistas e ativistas socioambientais. De certa forma, esse amálgama desempenha um dos elementos ligantes e constitutivos da *rede contestatória* que, por sua vez, parece operar valendo-se de um conjunto maior de alianças, estabelecidas com: os ‘de fora’ (ou a “aliança com as capitais”); representantes de comunidades variadas (ou a “aliança com a tradição”); grupos diversos localizados nas sedes municipais e/ou distritos do território; Deus e os signos do catolicismo; grupos tidos como minorias (comunidades denominadas quilombolas, grupos indígenas, comunidades tradicionais, *etc.*); o Estado; entre outros.

Considerando um plano amplo, José Riovaldo e João Idelino foram os grandes construtores da aliança estabelecida com o Estado, por sua vez, uma das mais importantes no que tange à mobilização de recursos financeiros. Durante porção significativa de tempo, atuaram como agentes governamentais em esferas diversas da poder público. *Grosso modo*, essa aliança permitiu a operação da *rede contestatória*, por meio do direcionamento de recursos diversos. O protagonismo desses dois agentes, no entanto, foi complementado com a habilidade de outros agentes da rede em angariar recursos expressivos, como aqueles manejados no âmbito do XI e do XII EPGSV, envolvendo organizações como: a Caixa; o GEF; o PNUD; o MMA; o FUNBIO; o *World Wildlife Fund* (WWF); a Fundação Banco do Brasil (FBB); a SECULT-MG; as próprias prefeituras locais; entre outras. O papel direto e indireto do Estado no que se refere ao financiamento do EPGSV e do Festival Sagarana (ver Figura 20) é significativo e remete à grande habilidade de parte dos agentes vinculados à rede em estabelecer parcerias. Por outro lado, a conquista de recursos múltiplos constitui grilhões e contradições emblemáticas, a exemplo da cooptação cognitiva que emanava da *racionalidade burocrático-mercadológica* (cf. Cap. 4) e da sustentação de valores preservacionistas no âmbito da rede. Em outras palavras, apesar da habilidade manifesta para angariar recursos, a incorporação do vocabulário conceitual e de valores das organizações

financiadoras não pode ser ignorada, assim como a subversão de determinados propósitos e filosofias que daí decorre.

Parte significativa dos expectadores-participantes do EPGSV e do Festival Sagarana vem de capitais como Brasília, Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Paulo. Vem também de cidades de médio porte relativamente próximas, a exemplo de Montes Claros e Januária¹⁴⁰. Em Chapada Gaúcha e em Sagarana, a aliança com residentes de grandes cidades é forjada, de modo emblemático, por meio da oferta de ‘apresentações artísticas’ e ‘culturais’. Entra em jogo, portanto, o atendimento de gostos exógenos e a espetacularização da ‘cultura de tradição’. Nesse sentido, em 2013, comentários a esse respeito não eram poupados, de modo que muitos dos participantes ‘de dentro’ manifestavam contrariedade aos ‘artistas’ escolhidos. Em sua visão, esses ‘artistas’ estariam mais alinhados aos valores do ‘pessoal de Brasília’ que aos da região. Não obstante as queixas, a contratação de artistas ‘de fora’ era justificada discursivamente, segundo a necessidade de dar visibilidade aos encontros e, assim, alimentar uma aliança estratégica. Ademais, deve ser considerado o fato de que o lidar com artistas consagrados, e incluí-los na história local, munem de poder os mediadores desses processos.

De modo distinto, a “aliança com as capitais” é tecida também pelo ‘ativismo’¹⁴¹ político contestatório que permeia tanto a região do *território Arinos-Chapada* quanto as grandes cidades. Questões locais relevantes, então, são colocadas estrategicamente na pauta de discussões, de modo a constituir um conteúdo de interesse comum, mas com benefícios mais tangíveis à região e ao ‘desenvolvimento regional’. É nesse sentido que temas como “resistência à implantação de Pequenas Centrais Hidroelétricas (PCHs) no Rio Carinhanha”, “demarcação de áreas tradicionais de uso da terra”, “resistência a extração de gás de xisto”, “produção extrativista sustentável”, entre outros, foram debatidos nas diversas mesas que ocorriam em 2013 e 2014. Por esse olhar, o EPGSV e o Festival Sagarana constituem eventos eminentemente políticos, onde afinidades são construídas pelo ‘ativismo’ contestatório e, em consequência, alianças e redes são tecidas. Mas, em se tratando de eventos artístico-culturais que ocorrem em locais relativamente isolados – particularmente do ponto de vista de quem vive nas grandes cidades –, cuja participação exige o despreendimento da imersão, os encontros são espaços privilegiados para a construção de

¹⁴⁰ Isso não significa que os encontros, particularmente o EPGSV, não abrigue pessoas do *território Arinos-Chapada* e da região. Nesse sentido, é importante sempre ter em consideração que os encontros de ‘cultura de tradição’ estão inscritos no *circuito de festas* (cf. Cap. 5; Figura 20).

¹⁴¹ Embora se pudessem identificar perfis variados segundo critérios de origem, idade e engajamento profissional, a característica ‘ativista’ dos residentes das grandes cidades era bastante marcante e demonstrava a predisposição para estabelecer redes variadas.

afetividades. Estas, por sua vez, são, simultaneamente, resultado e meio para o estabelecimento de alianças e redes mais amplas.

Considerando o *território Arinos-Chapada*, é difícil ignorar a existência, ainda que indireta, de uma espécie de pacto entre atores contestatórios e residentes das capitais para com a preservação ambiental. Um pressuposto para tanto é o de que esses residentes, pelo reconhecimento de não poderem acessar cotidianamente espaços pouco antropizados, reservam apreço pela manutenção de áreas preservadas, tais quais as que estão distribuídas no território. Algo análogo pode ser inferido em relação à ‘cultura de tradição’ como objeto desse pacto. Entretanto, nesse caso, figura menos a depreciação da escassez e mais um valor moderno e engajado, circulante nas grandes cidades, que atribui valor artístico-cultural e estético às manifestações. Dessa forma, a aliança com as capitais pode ser depreendida do EPGSV e, de forma ainda mais radical, do Festival Sagarana. É assim que esses encontros materializam resultados alcançados no âmbito da rede, assim como constituem meios para a ampliação de ações contestatórias e para o exercício do poder. Em outras palavras, ganham importância e centralidade em termos de desenvolvimento porque são meios e fins em si mesmos.

Das alianças construídas ou atualizadas com a realização do EPGSV e do Festival Sagarana, a “aliança com a tradição” – com os residentes das comunidades rurais e/ou tradicionais do *território Arinos Chapada* – pareceu ser a mais complexa de todas, talvez por evocar uma multiplicidade de dimensões e significados. Evidentemente que esta aliança faz referência aos residentes das diversas comunidades ali distribuídas, todavia, esta não pode ser estendida à totalidade de seus residentes. Remete, particularmente, às pessoas que ainda movimentam a ‘tradição’ no cotidiano: aos ‘mais velhos’¹⁴²; aos poucos ‘mais novos’ engajados na ‘tradição’; às lideranças comunitárias¹⁴³ que, em boa medida, têm no discurso a ‘tradição’ como valor identitário, e/ou que conduzem a dinâmica da ‘tradição’ no espaço comunitário.

No plano do processo participativo do EPGSV, essas lideranças agiam como validadoras da qualidade dos encontros e do próprio processo participativo. Todavia, seria algo ingênuo assumir que os formatos das edições eram produtos da co-participação direta

¹⁴² Nesse sentido, parecia haver mesmo uma oposição entre ‘velhos’ e ‘novos’, por sua vez sincrética com ainda outras oposições: trabalho na ‘roça’ e trabalho ‘fora’; ‘balada’ e ‘tradição’; *etc.* Os mais novos referenciavam os mais velhos como realizadores de atividades que já lhes pareciam monótonas e ultrapassadas, ao passo que os mais velhos referenciavam os mais novos com desgosto, por estes desvalorizarem as Folias, o São Gonçalo, *etc.*, em privilégios das ‘baladas’, do ‘funk’, do ‘arrocha’, do ‘sertanejo’ e do uso excessivo do álcool enquanto instrumento de socialização.

¹⁴³ Aqui não se faz referência às lideranças formais, como presidentes de associações, mas a líderes carismáticos/perfomáticos, ou religiosos, cuja comunidade é associada ao seu nome; remete-se assim aos porta-vozes das comunidades, que participam de reuniões externas, que distribuem poder (WOLF, 2003), que falam em público, que se articulam no plano da política local e que, não raro, conduzem a dinâmica da ‘tradição’.

dessas lideranças. Atuavam, então, mais como balizadoras, aprovadoras ou reprovadoras dos formatos, *a posteriori*; suas opiniões, traduzidas como verdadeiros pareceres, eram manejadas no jogo de poder movimentado na configuração do EPGSV. A recorrência aos dizeres de que “*as comunidades adoraram*” ou de que “*as comunidades não gostaram*” foi algo corriqueiro nos processos participativos de 2012 e 2013 e, não raro, produzia respaldo às posições assumidas por entes da *rede contestatória* ou outros ligados à prefeitura. Analogamente, falar com pessoas das comunidades a respeito da ‘festa da Chapada’, particularmente com lideranças ou pessoas próximas a elas, provocava a emissão imediata de aprovações ou reprovações sobre os formatos anteriores. De modo variado, reclamavam da falta de atenção do público, do descaso da organização com aqueles que vieram de longe para apresentar, do palco baixo que não deixava o público enxergar, dos ônibus lotados para poder chegar, do atraso desses ônibus, das filas enormes para as refeições, da não entrega dos registros de áudio e de vídeo das apresentações, do tumulto, da presença da juventude que só queria ‘balada’, do tempo reduzido para apresentar, de terem que representar a cultura local em ocasião de haver muita gente ‘de fora’, da sobrevalorização dos artistas ‘de fora’ em comparação aos ‘grupos culturais’, da própria presença dos ‘artistas’ que tiravam o foco, da não remuneração, dentre outros pontos. Era dessa forma que se constituía parte da margem de manobra das pessoas ligadas às comunidades. Da negociação entre atores diversos envolvidos nos processos do EPGSV e agentes dessas comunidades, deriva a capacidade dos primeiros em manejar favoravelmente esses pareceres em benefício de decisões estratégicas.

Mais especificamente, parte das críticas dos representantes de comunidades incidia na distinção radicalizada – muitas vezes naturalizada pelos mediadores – que havia para com o tratamento oferecido aos artistas ou às pessoas oriundas das comunidades. Na visão destas últimas, não deveria haver diferenciação entre as ‘apresentações artísticas’ e as ‘apresentações culturais’ e, a despeito disso, os artistas recebiam cachês que lhes pareciam elevados, dispunham de horário e tempo privilegiados para suas apresentações, recebiam hospedagem diferenciada e, sendo detentores de recursos financeiros, gozavam de maior liberdade para consumir ou se alimentar. Segundo o ponto de vista mais radical de alguns representantes de comunidades, parecia ser injustificável a presença desses artistas em um evento caracterizado por ser de cunho tradicional. “*Nóis é que somo os artistas da terra, aqui ó!*”, revelou Ribamar Augusto (líder comunitário), apontando para si. Os residentes das comunidades que se deslocavam ao EPGSV e ao Festival Sagarana, diferentemente, não recebiam cachês e, ao mesmo tempo, acabavam por acessar um mercado de consumo amplo: de bebidas, de comidas, de itens domésticos, de entretenimento, ou outros. (cf. Cap. 5). De formas variadas e

considerando a perspectiva dos mediadores, ficava implícita a ideia de que a participação das comunidades deveria ser justificada a partir do engajamento às causas artístico-culturais e socioambientais que se apresentavam, como que simulando a existência de um alinhamento discursivo entre a *rede contestatória* e as comunidades.

Se por um lado, se podia flagrar, nos encontros, a espetacularização da tradição – algo que invariavelmente nos remete ao intuito de “preservação da cultura”, de estagná-la no tempo e de se exercitar o purismo da fidedignidade aos seus caracteres originais – os formatos “tradicionais” eram alterados de modo muitas vezes incômodo aos grupos locais. A presença de diversos grupos e tempo relativamente reduzido exigia que as apresentações fossem condensadas. Entre 10 e 15 minutos por grupo era o tempo disponível. Não raro, os grupos organizavam formatos cujo número de pessoas no grupo encontrava-se reduzido, de modo a ajustá-los ao palco ou à disponibilidade de microfones. Assim, a contradição que emergia da espetacularização derivava da alteração do tempo, do espaço e do próprio propósito da manifestação cultural.

As folias é por tradição, cultura e promessa... é promessa que a gente faz aqui [...]. Chegou a festa Sertão Veredas e pediu apresentação dessas folias. A apresentação sempre quem pediu foi o prefeito ou esses órgão... [...] Não foi estranho apresentar em palco não, só que tem que resumir a folia para dar tempo. (Luis Chaves, líder comunitário)

As folias, entre outras manifestações do *território Arinos-Chapada*, adquiriram o *status* de apresentações de palco, quer seja pela ocorrência recente do EPGSV e do Festival Sagarana, quer seja pela realização de outras festas nos municípios de São Francisco (MG), Alto Paraíso (GO), Formosa (GO), Brasília (DF) (ver Figura 25, Cap. 5) e mesmo em Chapada Gaúcha, a exemplo da Festa de Santa Cruz realizada anualmente no distrito da Serra das Araras. Se “namoro e danças de roda”, “promessa e folias” estavam todos ao seu tempo e lugar na ‘época das fazendas’, no campo artístico-cultural que pôde ser observado, entretanto, as lógicas de produção da ‘tradição’ pareciam subvertidas pelo tempo, espaço, adensamento e motivação... Assim, a espetacularização estava para as manifestações culturais assim como a *racionalidade burocrático-mercadológica* estava para o artesanato (cf. Cap. 4).

A despeito do processo participativo subjacente às edições do EPGSV, cabe-nos entender que não eram os representantes das comunidades aqueles que detinham o poder decisório acerca do formato do encontro. “[...] às vezes, até que as decisão nossa não vai servir para os planos que elas têm.” (Ribamar Augusto, líder comunitário). Em última instância, cabia-lhes sempre avaliar se gostaram ou não de determinadas características, em direção tal que o atendimento de seus gostos – variados e aparentemente condicionados à proximidade da sede

municipal, ou seja, da vinculação com os mediadores – parecia depender mais da sensibilidade e do entrosamento da equipe organizadora que de uma margem de manobra efetiva. O EPGSV e o Festival, nesse sentido, podem ser vistos, com ressalvas, como sendo análogos à Festa dos Carreiros tratada por Froehlich (2002), quando este aponta que “[...] *o trabalho mais intelectual, de pensar o festival e conformar suas atrações não parece ser a atribuição da ‘comunidade’, esta é mais lembrada para se envolver como ‘mão-de-obra’ em trabalhos de limpeza, cozinha, infra-estrutura; e para servir como substrato ao mote da festa.*” (FROEHLICH, 2002, p. 12).

Considerando a reduzida margem de manobra das lideranças comunitárias no que tange à gestão dos encontros, a distinção desfavorável entre ‘apresentações artísticas’ e ‘apresentações culturais’, e a alteração do lugar¹⁴⁴ da manifestação, por quais razões, afinal, continuava expressiva a participação dos ‘grupos culturais’? Por que se sustentaria a espetacularização contraditória, sinônimo de fidedignidade e subversão? E por que se manteria a oposição entre prática e discurso, para além da emissão de pareceres para constituir mecanismo de manobra? Poder-se-ia argumentar que a circulação em festas é o ‘movimento’ que conforma a própria ‘tradição’ e que, dessa forma, justifica a adesão? Ou se trataria mesmo de um reposicionamento diante de novos processos que passam a ocorrer? De todo modo, não parece haver uma direção unicausal para a adesão aos encontros por parte dos grupos residentes em comunidades.

Para Ribamar Augusto (líder comunitário), apesar de no EPGSV se valorizar “[...] *mais o pessoal de fora que as tradições*” e de “*o povo tá achando assim.... pior apresentar na lapinha*¹⁴⁵ [...] *as folias viraram história, e tudo dessa família* [de manifestações virou.]”. A partir dessa perspectiva – representativa da posição de outros residentes das comunidades –, o sentido de ‘virar história’ deve ser contextualizado no âmbito da adesão aos encontros e da realização sistemática de apresentações nesses palcos. “*Era o que eles mais queria, apresentar no palco, eles tinham esse sonho* [...] *Nunca vi tanta dança do interior e dos velhos como no Sertão Veredas. Moço, foi coisa demais, eu nunca tinha visto aquilo não!*” (Seu Pedrinho, residente de Serra das Araras). Não se pode negar que o palco deixa os grupos em evidência e que suas luzes reforçam esse efeito. O contexto da *performance* diante dos conhecidos ‘de dentro’ e dos angariados ‘de fora’ parece emocionar e acionar brios. E também o contexto do *circuito regional de festas* parece proporcionar isso, particularmente seu “fragmento alternativo”, cuja valorização de

¹⁴⁴ Lugar tido em um sentido amplo; mais do que “local”, o lugar faz referência ao tempo, ao propósito e às relações sociais subjacentes.

¹⁴⁵ A montagem de uma lapinha para a apresentação de parte dos ‘grupos culturais’, na altura do solo, próxima ao palco, foi uma solução encontrada na XII edição do EPGSV para lidar com a questão da altura do palco e, ao mesmo tempo, legítimar o caráter mais religioso das folias de Reis.

manifestações e costumes de ‘tradição’ é patente; manifestações deslocadas ao palco, como que escapando da exaustão que as dinâmicas modernas lhe impõem. Daí que se confere às apresentações do EPGSV, e, em menor medida, do Festival Sagarana, o sentido de ‘fazer história’.

Tal como a rede de artesanato, deparamo-nos com a adesão multimotivada e conflituosa. Há um sentido de emoção em se ‘fazer história’ contrastante das reclamações tecidas. E a valorização por parte dos de ‘de fora’ – consagrada por seu deslocamento ao *território Arinos-Chapada* – é em alguma medida incorporada e propagandeada para incitar a valorização por parte dos ‘de dentro’, que em geral não o fazem. De outro modo, os organizadores dos encontros em 2013 vislumbravam a instituição do “gosto alternativo”, particularmente aqueles ligados à *rede contestatória*. Ou seja, almeja-se a construção de gostos artístico-culturais – opositores ou concorrentes da cultura de massas – associada à permanência e à intensificação da vinda dos ‘de fora’. É interessante notar, todavia, que se os ‘de fora’ são percebidos como admiradores da programação dos encontros, são simultaneamente associados a uma “classe burguesa”, das capitais. O suposto burguês seria motivo de distinção, aliança e espelhamento.

Três aspectos ainda podem ser destacados no que tange à aliança com as comunidades. O primeiro faz referência a outra meta-aliança em jogo: a aliança com Deus, que segue acompanhada da representação dos signos do catolicismo por parte de quaisquer atores em disputa de poder, sejam aqueles ligados à *rede contestatória* ou às prefeituras. Em geral a aliança com Deus é habilmente manejada por lideranças carismáticas/perfomáticas e constitui rito de passagem para a interlocução com as comunidades e o estabelecimento de vínculos de confiança para com as organizações mediadoras. Ela é frequentemente evocada em reuniões, processos avaliativos e, particularmente, quando se realizam as missas que encerram os encontros. A aliança com Deus é tão marcada que poderíamos nos perguntar se seria de fato realizável uma única edição do EPGSV ou do Festival sem a inclusão de uma missa de encerramento. O segundo aspecto faz referência às próprias lideranças carismáticas/perfomáticas. *Grosso modo*, conexões fortes com os grupos de comunidades são estabelecidas recorrendo-se ao carisma e à *performance*, incluindo aqueles exercidos por representantes da *rede contestatória*. Não seria demais dizer que tanto o EPGSV quanto o Festival são mesmo dependentes da habilidade no exercício desses papéis. Então, seria a partir daí que a *rede contestatória* adquiriria um caráter territorial (cultural em última instância) e poderia ser diferenciada de outros grupos de atores contestatórios distribuídos em uma região maior. Em outras palavras, o domínio hábil do elemento

carismático/performático – não menos do que isso – configuraria a base social da *rede contestatória*. Já o terceiro aspecto, faz referência à coincidência que há entre os referidos “grupos de comunidades” e “grupos reivindicatórios e/ou de minorias e/ou extrativistas”. A aliança com as comunidades fica então expressa pela afinidade, por um lado, com causas contestatórias (a exemplo da causa indígena e a inclusão de grupos de índios xakriabás no EPGSV) e, por outro, com causas socioambientais (como as comunidades extrativistas).

Por fim, pode-se observar a construção de alianças segundo a composição multivariada no plano da própria sede municipal. Particularmente no caso de Chapada Gaúcha, apesar das diversas críticas que são tecidas ao EPGSV no cotidiano, este encontro é constituído enquanto espaço único para múltiplas representações minoritárias. Um ex-aluno da escola estadual que lança um livro, um historiador da região que encontra público para expor conteúdos regionais, dançadores que buscam espaço para suas apresentações tradicionais (cf. Cap. 4), a atuação visibilizada de funcionários da biblioteca municipal, os grupos de crianças vinculadas ao Ponto de Cultura local que se apresentam encerrando suas atividades, uma banda de adolescentes ‘gaúchos’ que exhibe seu repertório, contrabalanceando a falta de espaços artístico-culturais que a comporte, a conformação de espaços requisitados pelas crianças, enfim... Nessa ótica, o EPGSV pode ser apreendido como “um processo de abertura de espaço”, de conformação de sociabilidades, de construções identitárias e de exercício do poder. De outro modo, tais representações evidenciam a complexidade das alianças que se constituem; assim que a dimensão de ‘fazer história’ não fica reduzida às comunidades distantes da sede municipal.

6.3 Quando o Festival encontra o Encontro

O Festival Sagarana guarda uma história muito distinta do EPGSV, não obstante ambos possam ser inscritos em um mesmo *circuito alternativo de festas*. Aproximam-se em termos de recorrência a alianças variadas, entretanto afastam-se quando se analisam as alianças estabelecidas “com a tradição” (ou “com as comunidades”). Distanciam-se em muito quanto aos processos de organização anual que os antecede, apesar de que os atores envolvidos encerram a *rede contestatória*. Em última instância, esses encontros complementam-se.

Uma compreensão sobre a origem do Festival Sagarana pode ser obtida remontando-se a trajetória política de José Riovaldo. Na década de 1990, ele elegera-se vereador em uma cidade de médio porte localizada no noroeste de Minas Gerais, vestindo-se

de palhaço e reivindicando aos políticos locais a devolução de sua platéia. Na sequência, elegera-se deputado estadual em Minas Gerais, valendo-se de uma perna-de-pau que lhe permitiria, em tempo escasso, “*dar o passo maior do que a perna*” (José Riovaldo). Logo após, em 1997, tornara-se prefeito de sua cidade, entretanto não se reelegera nas eleições municipais de 2000. Alegando terem ocorrido perseguições quando tentava atuar nas cercanias de sua cidade, identificou espaço de atuação política no Vale do Rio Urucuia, em aliança discursiva com João Idelino que, igualmente, não se reelegera em Arinos. No interstício entre 2001 e 2006, José Riovaldo atuou no Vale do Rio Urucuia principalmente pela FBB (cf. Cap. 4), e, em 2007, ocupou novamente o cargo de deputado estadual, no qual permaneceu até 2014 e partir do qual direcionou esforços expressivos ao *território Arinos-Chapada*.

O interstício entre o mandato de prefeito e o de deputado estadual foi o período de elaboração intelectual do Centro de Referências de Tecnologias Sociais do Sertão (Cresertão), uma organização com *status* de associação que em 2007 fora instituída no distrito de Sagarana, distante 60 km de Arinos (ver Figura 6). O Cresertão foi constituído enquanto espaço artístico-cultural e de guarda de tecnologias que eram apresentadas como sustentáveis: os sistemas agroflorestais, as caixas d’água de ferro-cimento para coleta de água de chuva, os banheiros secos, as fossas ecológicas, e assim por diante. E também como espaço que se propunha produtivo, onde se lançava mão de conhecimentos diversos para a confecção de utensílios de bambu, de instrumentos musicais, de feitura de vassouras de garrafas *pet* e para o plantio de hortaliças em hortas circulares. O Cresertão foi proposto como um espaço multidisciplinar onde se realizaram cursos, oficinas e encontros diversos e que contou com uma infra-estrutura física considerável (alojamento, cozinha, auditório, geodésica multidisciplinar, sala multimídia, galpão de bambuzeria, marcenaria), por sua vez instalada em uma área de três hectares, cedida pelo Instituto Estadual de Florestas (IEF). É significativo que o IEF abrigue a base física do Cresertão, ao passo que, na prática, se poderia dizer: é significativo que o Cresertão abrigue uma base física do IEF. Em outros termos, se frisa aqui a fragilidade institucional e operacional do IEF em Sagarana, refletindo a necessidade de se estabelecer parcerias. Observa-se, assim como em Chapada Gaúcha, a aliança entre o “artístico-cultural”, o “ambiental” e o “político”. O componente político expressa a própria marginalização societária do “ambiental” e do “artístico-cultural”.

Conciliando um espaço demonstrativo de “tecnologias sociais”¹⁴⁶, o Cresertão passaria a ser a base operacional do Festival Sagarana.

Em linhas gerais, o Cresertão corresponde a uma idealização de José Riovaldo, mas que contou com parcerias de diversas organizações locais, como a ADISVRU, a COPABASE e o Instituto Rosa e Sertão, e supralocais, como o Instituto Alfa¹⁴⁷ (Instituto de Desenvolvimento Integrado Sustentável), a FBB, o SEBRAE, entre outras. Em termos analíticos, é importante que o Cresertão e o Festival Sagarana sejam posicionados como resultados da ideia de ‘desenvolvimento regional’ operada pela *rede contestatória*. Nessa perspectiva, a reprodução dos encontros de ‘cultura de tradição’ é feita, conforme veremos mais adiante, recorrendo-se a uma *narrativa literária*. De outro modo, o Cresertão e o Festival podem ser vistos como produtos da habilidade de José Riovaldo em tecer alianças múltiplas, manejar prestígio político e transitar em diversas organizações estratégicas, em favor da causa contestatória.

Diferente do EPGSV em 2013, as edições do Festival Sagarana não foram antecedidas de um processo participativo onde figuravam interesses conflitantes. Ainda que houvessem organizações diversas envolvidas nos processos de organização, o formato do Festival esteve mais centrado nas idealizações de José Riovaldo, enquanto liderança que ordenava a ação de um coletivo. A participação “desta ou daquela” instituição como ente organizador, a qualidade dos *shows*, os temas das mesas redondas, os atores participantes, eram todos decididos, se não de modo centralizado, sem que houvessem disputas discursivas acirradas. Figurava, em alguma medida, o líder, propositor de idéias, angariador de recursos, construtor de alianças. Sua margem de manobra para dar cursos a causas contestatórias era, ainda, acrescida daquela que decorre do *status* do “político de destaque”. Esse aparato recursivo, cognitivo e intelectual permitiu-lhe formar pessoas para o exercício de ofícios particulares, instituir organizações relevantes (a exemplo do Instituto Federal Norte de Minas Gerais, IFNMG, em Arinos¹⁴⁸) ou atrair múltiplos projetos¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Essas tecnologias não pareciam ser de fato “sociais”, porque em geral não eram adotadas na região. Em assim sendo, “tecnologias sociais” parece corresponder mais a um conceito manejado por organizações, ao qual se torna estratégico aderir para “institucionalizar” ações, ou, em outras palavras, para que estas ações sejam aceitas perante organizações vistas como possíveis financiadoras. Nesse sentido, as tecnologias sociais adéquam-se à racionalidade dos projetos e não podem ser tomadas como “sociais” sem estranhamentos.

¹⁴⁷ Dito localmente como uma organização “incubadora de tecnologias”.

¹⁴⁸ Organização pública de ensino (médio e superior), pesquisa e extensão. Esse instituto, em geral, constitui objeto para enaltecimento da cidade de Arinos por seus residentes, ao passo que seu impacto local chega a ser referenciado pelo aumento do valor dos aluguéis na cidade após sua instalação.

¹⁴⁹ Daí que se pode observar o caráter também contingencial da atividade do campo artístico-cultural no *território Arinos-Chapada* e, de outro modo, a centralidade de pessoas-chave, a despeito da efetividade das políticas públicas, dentre elas as culturais.

Se, em 2013, a “regionalidade” do EPGSV residia no processo participativo conflituoso e no envolvimento de comunidades locais – algo mais frágil em Sagarana – a interlocução territorial construída a partir do Festival consubstancia-se na participação de atores para debater o ‘desenvolvimento regional’, em uma perspectiva que parecia querer refutar as vias do *mainstream*; propunha-se alternativa, contestatória. Essa interface com o ‘desenvolvimento regional’ pode ser exemplificada com o Encontro dos Parceiros do Vale do Rio Urucuia que, durante cinco anos, foi abrigado no Festival Sagarana. Este encontro acabou por corresponder a um espaço de tomada de decisões consideradas importantes, e dali surgiram encaminhamentos que culminaram nas instituições, por exemplo: do IFNMG; do Consórcio Intermunicipal de Desenvolvimento das Bacias dos Rios Urucuia e Carinhanha; do SMPC de Arinos; do Circuito Turístico Urucuia Grande Sertão; de SMCs. Enfim,

[...] todas as decisões importantes... cultural, social e econômico pra região eram sempre decididos no Festival, no Encontro dos Parceiros. [...] As decisões político-institucionais, as decisões, o que ia implantar, aonde e por que, era muito bem costurado, e com continuidade. [...] Era um complemento, era uma celebração [a parte cultural]. A proposta maior era dialogar, e me chamou muito a atenção porque o festival em si [era] o Encontro dos Parceiros do Vale do Rio Urucuia... Aí eu fiquei louca e falei ‘gente, olha que bacana, as pessoas de uma região se encontrando e decidindo ações para a continuidade durante o ano’. Era a proposta inicial. [...] Ele tava à frente desse movimento [o João Idelino], era um dos cabeças... O [José Riovaldo], com a COPABASE, as meninas do [Instituto] Rosa e Sertão... já tinha atores bem... comunidades aqui de base, tudo. E o que acontece, isso me chamou a atenção, foi o meu primeiro encantamento com o Festival. Por que eu achava assim: ‘caramba, num lugar pouco conhecido, IDH baixo, e eles tem essa capacidade de reunir pra dialogar e decidir as coisas do território’. (Lissandra, mediadora)

De um modo, a instituição do Festival Sagarana deu-se a partir da construção da ideia da necessidade de haver mais espaços de diálogo entre “atores convergentes”. Fora instituído aproveitando-se o reconhecimento do EPGSV como espaço propício à discussão do ‘desenvolvimento regional’ (e mesmo de formatação de sua ideia) e à consolidação da *rede contestatória*. Para Lissandra, o Festival Sagarana surgira no EPGSV, a partir da identificação da necessidade estratégica de aumentar a frequência de encontro de atores ligados à rede. Ao mesmo tempo, o Festival teria sido resultado do intuito de José Riovaldo e parceiros de “[...] utilizar a bandeira do mandato e trabalhar a cultura sertaneja baseada na obra do Guimarães Rosa.” (Getúlio, educador e mediador).

Cabe aqui um parênteses para dizer que esses “atores convergentes” não podem ser tomados, todos eles, como os atores da *rede contestatória*, tampouco podem ser tomados como co-propositores da ideia de ‘desenvolvimento regional’. Os encontros de ‘cultura de tradição’ são mais bem compreendidos quando tidos como espaços de aproximação para possíveis

convergências de interesses. Também, como espaços onde se articulam parcerias para o financiamento de ações futuras e para a adesão a determinadas políticas culturais, dentre outras. Nesse sentido, o SEBRAE é um exemplo emblemático, porque é sempre um parceiro com potencial financiador e, ao mesmo tempo, cooptador, no que tange a empenhar discursos com valores de organizações. É importante tomar o Festival Sagarana e o EPGSV como espaços de convencimento, configurado pela iniciativa de atores ligados à *rede contestatória*

Considerando particularmente o ano de 2013, a “regionalidade” do Festival Sagarana residia na qualidade da interação com jovens da região, para além do *território Arinos-Chapada*. Também, os organizadores da VI edição do Festival encerraram por mediar o intercâmbio cultural entre estes jovens e, ainda, entre estes e outros grupos de jovens vindos das capitais e cidades de maior porte. A aliança com os jovens da região valia-se, por um lado, da socialização de gostos ‘artísticos’ aparentemente exógenos e, por outro, na valorização dos dotes artístico-culturais manifestos por eles, a exemplo da realização de um encontro regional de fanfarras no âmbito do Festival, como mote atrativo¹⁵⁰. Enquanto durante o dia as apresentações destes grupos regionais encantavam e eram elogiadas, no decorrer das noites era possível presenciar jovens de diversos municípios próximos (João Pinheiro, Riachinho, Unaí, Natalândia, São, Francisco, Chapada Gaúcha, Arinos, Bonfinópolis de Minas e alguns outros) dançarem entusiasmadamente ao som de bandas e/ou ‘artistas’ como Cabrueira, Criolina, Siba, Pereira da Viola. Cena incomum pela mescla de públicos e pela socialização de gostos.

Em 2013, tanto o EPGSV como o Festival Sagarana constituíam eventos eminentemente políticos, particularmente durante o dia. A “cultura” e a “política” apareciam juntas, de forma mais radicalizada no Festival Sagarana. Se em Chapada a *arte e cultura* ficavam em grande medida associadas ao “ambiente”, em Sagarana estas foram mostradas em paralelo à reflexão e à proposição de institucionalização de políticas públicas, a exemplo das culturais. Ou, ainda, em Sagarana “arte e cultura” mostravam-se “políticas” pela mobilização de políticos e outros atores reconhecidos (prefeitos, deputados, secretários diversos, intelectuais, técnicos especializados, *etc.*), além de representantes de organizações locais contestatórias. De outro modo, chamava a atenção o fato de os atores em cena trazerem a vinculação entre arte e cultura e desenvolvimento (YÚDICE, 2004), como que constituindo um pano de fundo. Dessa forma, *arte e cultura* eram objetivadas em desenvolvimento pela mobilização de instâncias políticas e politizadoras. Na perspectiva de Larraín (2008, p. 61),

¹⁵⁰ Tal estratégia chamou a atenção porque sua concretização envolvia a mobilização de recursos de prefeituras diversas para o deslocamento desses jovens até Sagarana. Em alguns casos, envolveu a mobilização municipal para a reativação da fanfarra. Dessa entre outras formas que a ação contestatória adentrava as instituições já estabelecidas.

arte e cultura nos encontros de ‘cultura de tradição’ seriam significantes de política e de desenvolvimento.

A bandeira da *arte e cultura* era manejada habilmente e colocada na pauta das estratégias de ação da *rede contestatória* e atores ligados a ela. Na visão de alguns, isso estaria minimizando “[...] a dependência da bandeira do social, [que] está sobrecarregada.” (Mércia Delgado, funcionária da prefeitura). A despeito disso, o Festival Sagarana constituía de fato um espaço de discussão e de tomada de decisões em relação às políticas culturais, ainda que não exclusivamente. Mas a ligação entre *arte e cultura* e política parecia ser estabelecida também pela “[...] união entre espetáculos de arte e os debates político-intelectuais. Discutir assuntos sérios de dia e de noite relaxar, eu não tenho nada contra.”, dizia Bráulio Tavares¹⁵¹ em exposição pública no Festival. De algum modo, José Riovaldo, entre outros, teria iniciado essa ligação na década de 1990.

Quando a gente voltou com as ideias de Belo Horizonte [...] o palhaço era o [José Riovaldo], que tava voltando, que já tava no carnaval, e a história do palhaço era assim... resolveu candidatar porque a política, os políticos estavam tomando o público da palhaço, o povo tava deixando de ir ao circo porque tava rindo de graça das palhaçadas e trapalhadas dos políticos né, aí o palhaço descobriu isso e falou: ‘Pô, a política tá me prejudicando, tá tirando o meu público. Já que eles estão entrando na minha seara, eu vou entrar na seara deles e vou denunciar isso, e o jeito de denunciar vai ser entrar e falar uai, a palhaçada tá no lugar errado, palhaçada na política só faz mal, palhaçada boa é a do palhaço no circo’. Então essa era a história. (José Riovaldo)

Por uma série de razões, em 2014, não ocorreu a VII edição do Festival Sagarana. No lugar, foi realizado o Caminho do Sertão (ADISVRU, 2014), uma caminhada ecoliterária a partir da qual 70 caminhantes – selecionados segundo critérios literários, de ativismo político, de engajamento profissional de residência na região, entre outros – saíram do distrito de Sagarana e chegaram ao XIII EPGSV e ao PNGSV, após sete dias de caminhada (151 km). Tratava-se de um tributo ao EPGSV. As vertentes orientadoras da filosofia dessa experiência foram quatro, a saber: literária, espiritual, histórica e ambiental, construídas no âmbito da *rede contestatória*, com o protagonismo de José Riovaldo e José Idelino e envolvimento de organizações como ADISVRU, Funatura, Instituto Rosa e Sertão e Cresertão. A realização do caminho forjou uma mostra contundente da ação de atores contestatórios em rede, ao passo que sinalizou o intuito de ligação dos encontros de ‘cultura de tradição’ em um *circuito alternativo de festas*. Sobretudo, demonstrou a radicalização da operação de uma *narrativa literária* nesses encontros.

¹⁵¹ Nome real. Trata-se de um reconhecido escritor paraibano que fora convidado ao VI Festival Sagarana para debater a temática do “Brasil profundo”.

6.4 A literatura como entidade performática

Não seria demais dizer que alguns grupos sociais do *território Arinos-Chapada*, particularmente aqueles ligados à *rede contestatória*, elevam a literatura ao *status* de paisagem literária¹⁵². Isto porque ela vem sendo frequentemente proposta como uma espécie de marco analítico. Nesse sentido, é possível estabelecer uma analogia entre literatura e ciências econômicas. Se hoje os mercados são vistos funcionando segundo determinadas padrões ou características, isto em parte é devido à atuação de profissionais dessas ciências (acadêmicos em última instância) que passaram a compor a realidade a partir das teorias econômicas. Wilkinson (2008), entre outros autores, nomeia tal mecanismo de “*caráter performático da ciência*”. Então, a obra literária ascende à paisagem literária quando a primeira é posta como balizadora da realidade ou, até, proposta como mecanismo cognitivo.

É difícil inferir até que ponto algumas ações e políticas públicas locais foram desenhadas segundo uma paisagem literária, no sentido mesmo de suas efetividades no plano prático. Por outro lado, o caráter performático mostra-se principalmente quando um conjunto de atores escolhe a literatura como narrativa para poder atuar, em perspectivas de intervenção e de mudança social, ou seja, engajando-se em um projeto de desenvolvimento. A linguagem escolhida para dar cabo a este projeto, por um lado, abre espaço ao lúdico e, por outro, permite atenuar a “monotonia” que está na matriz dos discursos de desenvolvimento. Em outras palavras, assume-se aqui a existência de atores diversos que, por adotarem rotineiramente perspectivas hegemônicas de desenvolvimento, tornam seu discurso adjacente uma convenção diante de alguns grupos. Nesse sentido, a *narrativa literária* escolhida por representantes da *rede contestatória* pode ser vista como um ente desestabilizador e criativo.

Nos encontros de ‘cultura de tradição’, opera-se irrestritamente a categoria ‘sertanejo’, que é acionada dando a entender uma suposta categoria nativa. Contraditoriamente, os ditos ‘sertanejos’ parecem não reconhecê-la, ao se identificarem predominantemente como ‘mineiros’, do norte ou noroeste de Minas Gerais. O uso da

¹⁵² Recorremos aqui à noção de paisagem literária, segundo a qual a paisagem é entendida como um território ficcional que se mostra como representação do local. Este mostrar-se, no caso, apenas se torna realizável dada a grande habilidade descritiva demonstrada por João Guimarães Rosa (1908-1967). No sentido político, a paisagem literária, ativada por atores locais, teria o poder de projetar imagens a partir das quais uma série de ações e políticas regionais seria embrionada. A paisagem literária fundada a partir da obra desse escritor, então, assumiria o papel de *bildungsroman* (termo emprestado de Alto, 2013), ou seja, uma obra literária onde são expostos os processos de desenvolvimento físico, moral, psicológico, estético, social e/ou político do ‘sertão’.

categoria, no entanto aparece com frequência ligada à obra de Guimarães Rosa e demonstra o caráter basilar do termo ‘sertão’ ali popularizado, ativamente, a partir desse escritor.

Sagarana é uma espécie de laboratório do futuro [...] O processo de cidadania [daqui] funciona, a população de Sagarana, os políticos se reúnem e discute as questões que são próprias daqui e da comunidade [...] E tem essa tradição também, essa, essa relação com Guimarães Rosa, que pegou a alma desse sertão e deixou um legado extraordinário [...] Nós tamos chamando ‘Estado Virtual do Cerrado’, onde nós queremos passar para integrar os diversos Estados que têm predominantemente o Bioma Cerrado, e aí, integrando políticas públicas e também as experiências pro desenvolvimento sustentável, na economia, socialmente, na cultura, na questão ambiental... (CENTRO DE REFERÊNCIA EM TECNOLOGIAS SOCIAIS DO SERTÃO – CRESERTÃO, 2013; falas integradas referenciando o VI Festival Sagarana)

Nas falas acima, Guimarães Rosa é o elo fundador do “*Estado Virtual do Cerrado*”. Nesse Estado, o sertanejo seria a unidade cidadã, em uma relação de mútuo amparo entre “paisagem literária”, “Estado” e “sertão”. Ressalta-se que aqui cerrado aparece como significante de ‘sertão’, e não o contrário. A mensagem que é emanada por estas falas, no entanto, apenas integra um quadro pintado com as cores da narrativa escolhida.

De modo geral, a operação dessa narrativa pode ser elucidada da seguinte forma: se o nome de Riobaldo¹⁵³ origina-se da palavra rio, e se sua vida é marcada por rios, dentre eles o Urucuia, cujas águas são tão verdes quanto os olhos de seu amado Diadorim, então acabar com o Urucuia seria o mesmo que cegar Diadorim, que rasgar o coração de Riobaldo, que velar Guimarães e o ‘sertão’, ou o cerrado que o inspirou. Se a passagem de Riobaldo pelo ‘sertão’ é um caminho, infinito e carregado de simbolismo, o desenvolvimento (seja ele sustentável, regional, territorial, espiritual, econômico, enfim) seria esse caminho.

A paisagem literária passa a ser um marco analítico da realidade, orientador de ações de turismo, de conservação ambiental, de propagação de tecnologias sociais. É apresentada também como substrato de uma narrativa de desenvolvimento. Ora, o problema então não é que a empresa *Shell* esteja chegando ao município de Arinos e projetando impactos ambientais severos relacionados à extração de gás, ou que as PCHs estejam ameaçando o regime hídrico do Rio Carinhanha, tampouco que o cerrado esteja dando lugar às grandes lavouras. Importa mais, discursivamente falando, “[...] *como pensar o sertão sem o Liso do Sussuarão*.¹⁵⁴” (José Riovaldo).

¹⁵³ Riobaldo e Diadorim, protagonistas de “Grande Sertão: Veredas” (ROSA, 2001).

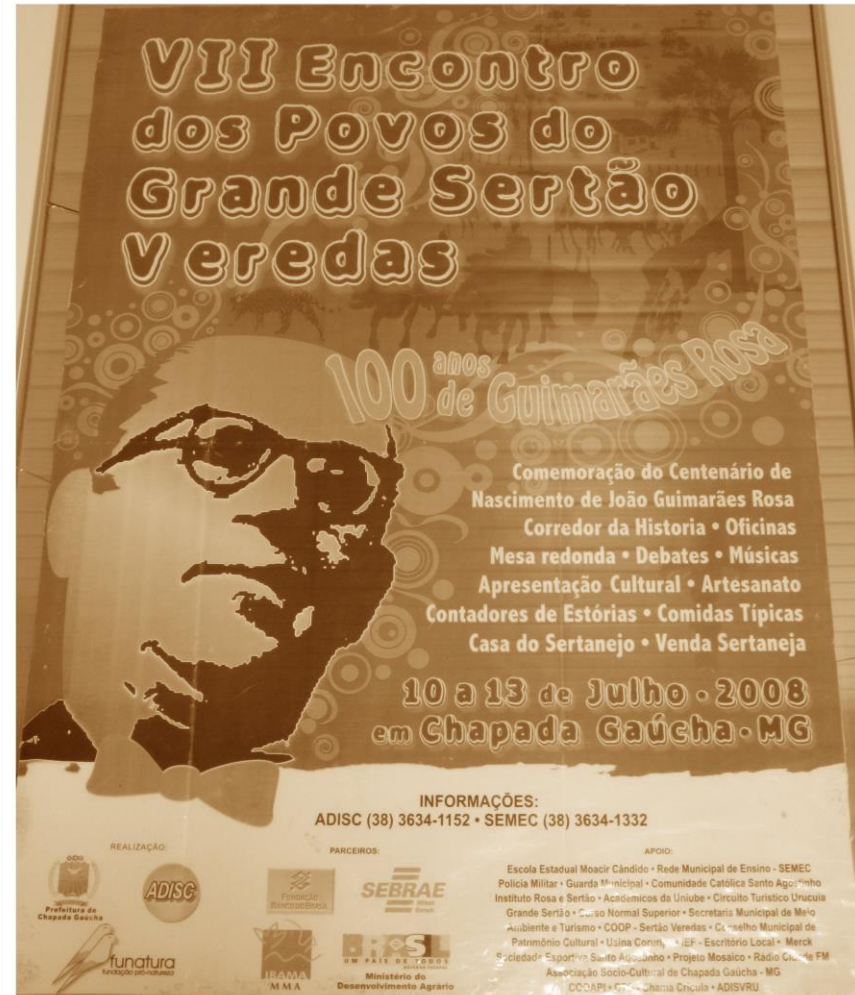
¹⁵⁴ O Liso do Sussuarão corresponde a um local descrito em “Grande Sertão: Veredas”. Ele é apresentado como sendo praticamente intransponível, de modo a marcar a obra. Há controvérsias sobre onde ele estaria geograficamente localizado, mesmo porque se trata de um local fictício. Contudo, a versão mais amplamente aceita posiciona o Liso do Sussuarão no município de Chapada Gaúcha (informação extraída de palestra

Considerando o campo das ações turísticas, pode-se dizer que o EPGSV e o Festival Sagarana correspondem a eventos importantes para a atração de pessoas sem referências de residência na região. Assim, turistas ‘de fora’ são, em grande medida, atraídos por esses dois eventos, por sua vez, bastante divulgados nas redes sociais da *internet*. Mas a atração cristaliza-se, em especial, por meio da *narrativa literária* que se configurava como um componente criativo e desestabilizador. Criativo porque, por um lado, toma de empréstimo o *status* da obra de Guimarães Rosa, gerando um dos motes para ocorrência desses eventos e angariando pessoas ‘de fora’ e, por outro, porque acessa o lúdico e a gratuidade (de *shows*, oficinas, alimentações e apresentações artístico-culturais). A visibilização das apresentações dos ‘grupos culturais’ e o intuito de reforço da identidade local, então, ficam engajados nesse processo.

Na Figura 27 estão apresentados os folhetos de divulgação VI Festival Sagarana e do VII EPGSV. Observa-se, na imagem da esquerda, o *slogan* “*das veredas ao mangue: rumo à terceira margem*”. Mas o que viria a ser isso e como tal mensagem estaria interseccionada com as estratégias de turismo? Esse entendimento pode ser extraído de falas públicas que introduzem uma das noções de sertão em operação. Entenda-se, nesse sentido, “ser-tão” como sendo a união do verbo “ser” ao advérbio “tamanhamente”. Ser-tão, conseqüentemente, emana a ideia de envolvimento de algo maior (Figura 28), que serviria como uma metáfora multi significante. Em termos práticos, de ações turísticas, esse ser-tão compreendia, em 2013, fazer acontecer o Caminho do Sertão, que ligaria as duas principais obras roseanas: “Sagarana” (cujo nome coincide com o distrito de Sagarana) e “Grande Sertão: Veredas” (cujo nome é representado pelo PNGSV). Assim, sincronizam-se os eventos para viabilizar às pessoas o seguinte itinerário: a) participar do Festival Sagarana; b) caminhar o Caminho do Sertão, como momento de reflexão e; c) participar do EPGSV.

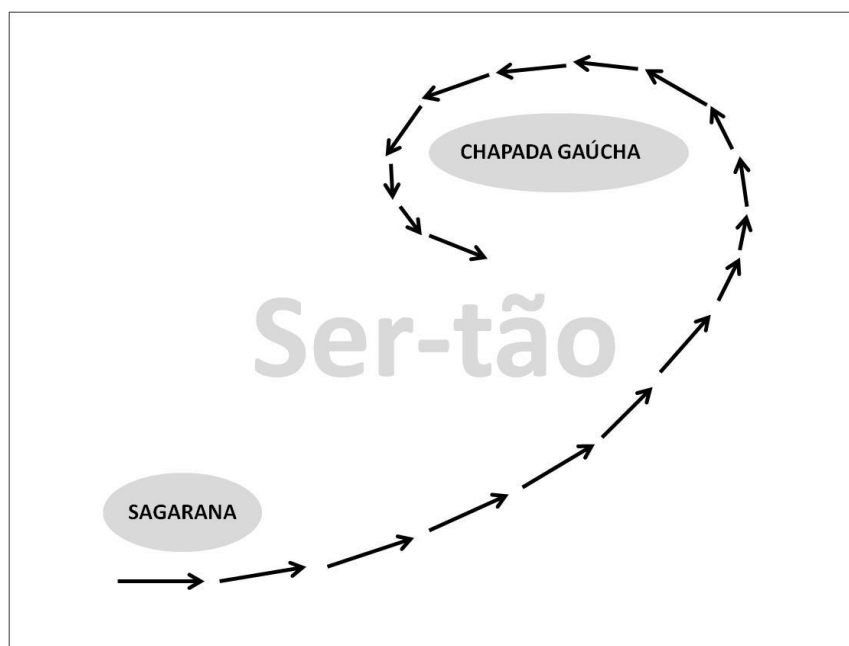
“Território, literatura e música: intercâmbios culturais”, proferida por Makeli Ka – nome real – no XII EPGSV).

Figura 27 – Cartazes de divulgação do VI Festival Sagarana (2013) e do VII Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas (2008)



Fonte: Instituto Rosa e Sertão e Prefeitura Municipal de Chapada Gaúcha.

Figura 28 – Caminho do Sertão como representação de ser-tão



Fonte: Elaborada pelo autor, a partir de informações de José Rivaldo.

Aqui neste lugar está nascendo um movimento nativista, um movimento de raiz, de conquista sertaneja, são vertentes, é o Caminho do Sertão, de Sagarana ao Grande Sertão Veredas, é literário, é ambiental. A proposta pode parecer uma viagem para alguns, mas a proposta é criar um caminho espiritual do sertão. É isto é uma proposta séria, mesmo que feita com dança, com brincadeira. Este caminho deverá beber nessa matriz cultural, também se baseia na maior obra literária brasileira, que é uma obra universal [...] Vou largar minha deputança pra voltar pro Sertão, quero viver a utopia de Guimarães Rosa, do Riobaldo. Estou motivado a criar no Sertão uma cidade verdadeiramente humana e espiritual. Não se espantem quando ouvirem essa notícia por aí. (José Rivaldo, fala pública no VI Festival Sagarana)

“Das veredas ao mangue” seria mais uma representação desse ser-tão, abrindo margem para discussão política dos mais variados temas, a partir de uma ótica litero-ambiental, entre outras. Considerando a perspectiva de bacias hidrografias, não há nada mais abrangente do que sair das veredas e ir ao mangue... Já “Rumo à terceira margem¹⁵⁵” emana, justamente, a ideia de reflexão dessa abrangência, do desconhecido e do incerto. Coincide aqui que tanto o Festival como o EPGSV constituem eventos eminentemente políticos onde são realizadas discussões diversas, incluindo as políticas públicas em curso, culturais, ambientais, territoriais, entre outras. Opera-se, assim, um tipo particular de turismo, o turismo político, que pode ser contraposto ao turismo “convencional” regional, por sua vez

¹⁵⁵ Referência ao conto “A Terceira Margem do Rio” (ROSA, 2008).

de grande relevância, mas que acessa intensamente elementos artístico-culturais massificados.

Não obstante a estratégia de ascensão à paisagem literária esteja bem marcada nos encontros de ‘cultura de tradição’, o uso performático da literatura de Guimarães Rosa não está restrito a estes eventos. Este pode ser reconhecido, por exemplo, integrando justificativas para a adoção de determinadas tecnologias sociais e, inclusive, compondo mecanismos de pesquisa, cujo método considera refazer trechos narrados por Guimarães (ver, por exemplo, Barbosa, 2013), visando o estudo do desenvolvimento regional. Ações que aparecem em suposto isolamento encerram, então, por constituir os matizes usados para pintar o quadro da narrativa roseana e aumentar a rede com porta-vozes dessa narrativa, de modo a distribuir espacial e temporalmente a estratégia no *território Arinos-Chapada*. Mais do que ampliar a rede, acionar um mecanismo de poder.

6.5 A construção de afinidades: poder e reposicionamento?

Os encontros de ‘cultura de tradição’ podem ser tomados de empréstimo para a análise da emergência de poder no âmbito da *rede contestatória*. Rede por meio da qual se tecem alianças e se constroem afinidades valendo-se, no mínimo, de processos anuais de atualização e imersão. Por meio desses eventos artístico-culturais, entre outros episódios, consubstancia-se um corpo contestatório cujo núcleo pode ser visto, *grosso modo*, em oposição a um modelo de desenvolvimento hegemônico. De um desenvolvimento que é objetivado em termos de produtivismo tecnológico e de criação de urbanidades e amenidades¹⁵⁶. Enfim, objetivado como “desenvolvimento em um sentido evolucionista”, com significantes de saúde e bem-estar amarrados e padronizados. Evidentemente que, no plano local, as “*consequências da modernidade*” (GIDDENS, 1991) vêm ampliadas e materializam-se na convivência com determinadas externalidades que estiveram disfarçadas na “promessa de desenvolvimento” (ESCOBAR, 1998).

A identificação, ainda que genérica ou imprecisa, de um discurso geral opositor nos auxilia a situar a construção de afinidades no âmbito da dinâmica “artístico-cultural” observada no *território Arinos-Chapada*. A oposição articulada ao modelo hegemônico, a qual é colocada aqui em termos de ‘ativismo’, parece instituir a ligação entre agentes distintos.

¹⁵⁶ Detrás dessa objetivação, pode-se supor o incremento da produção de alimentos (saúde), de bens de consumo (bem-estar), de liberdades (no sentido de uma economia liberal), da eficiência do trabalho (divisão social do trabalho), da obtenção de rendas e do acesso aos serviços (bem-estar), entre outros. Isso, de certo modo, posiciona as construções sociais em análise no *território Arinos-Chapada* em um plano mais amplo, para não dizer global.

Ressalta-se, nesse sentido, que a organização discursiva dos múltiplos agentes ativistas dá a entender uma verdadeira “colcha de retalhos”, não obstante essa variação tenha aparecido amenizada no âmbito dos integrantes da rede. Estes, em grande medida, não apenas guardam histórias de envolvimento com movimentos culturais (seja pelo exercício da música, teatro, literatura, *etc.*), ambientais e eclesiais, como dão a entender uma coerência interna, discursiva.

Assim como o ‘ativismo’, a valorização da ‘tradição’, implícita aos encontros, também parece constituir um componente ligante para a construção de afinidades. Em sendo o ‘ativismo’ e a ‘tradição’ aspectos aglutinadores nesse processo, a ação carismático-performática parece potencializar as ligações, particularmente com relação aos representantes de comunidades, além de tender a harmonizar interesses conflitantes. De um modo geral, diferentes grupos destacam-se nesse processo aglutinador: jovens diversos; residentes de comunidades; representantes de organizações locais e supralocais, incluindo aquelas com potencial financiador; agentes governamentais vinculados à implantação de políticas públicas ou a universidades; pessoas ‘de fora’, engajadas de formas variadas; entre outros. A construção de afinidades nesses encontros parece ocorrer, em geral, pela socialização e compartilhamento de valores entre pessoas “predispostas”, seja à valorização da ‘tradição’, ou, ao ‘ativismo’ questionador de um modelo.

Das alianças tecidas à construção de afinidades, destas às afetividades estabelecidas: este parece ser um dos “caminhos de poder” no âmbito da *rede contestatória* e seus “apêndices”¹⁵⁷. Apesar de a divisão entre o que sejam “afinidades” e o que signifiquem “afetividades” possa ser realizável no máximo até o esboço de uma linha tênue e borrada entre estas, de modo geral o componente afetivo apareceu associado ao convívio prolongado. Ou seja, a vivência efetiva nos encontros exige, para além do desprendimento, uma espécie de imersão por parte dos participantes. Em tendo os encontros três ou quatro dias de duração, a imersão pode ser configurada pela permanência em barracas no Festival Sagarana, pelos longos deslocamentos que muitos têm que empenhar – das grandes cidades ao *território Arinos-Chapada*, das comunidades a Chapada Gaúcha e Sagarana, *etc.* –, pelas implicações das hospedagens solidárias em termos de interação, pela necessidade de ajuda mútua para solucionar problemas cotidianos ou preencher as várias etapas de socialização.

¹⁵⁷ A despeito das alianças tecidas com as comunidades e com os ‘de fora’, é importante estabelecer a diferença entre a *rede contestatória* e seus parceiros aliados. A rede faz referência principalmente ao conjunto de representantes de organizações e de pessoas-chave cuja atuação foi estabelecida na região em um sentido contestatório, recorrendo-se ao campo artístico-cultural no *território Arinos-Chapada*. No que tange ao “pertencer” ou ao “não pertencer” à rede, o acúmulo de trabalho continuado na região pode ser tomado como critério decisório. Os “apêndices”, a exemplo dos representantes de muitas das comunidades ou pessoas ‘de fora’ atraídas pelos encontros, podem ser tomados como “rede em potencial” (aliados). De qualquer modo, destacam-se as construções afetivas entre membros da rede e aliados.

Em 2013 estavam em questão as convivências intensas¹⁵⁸, separadas tantas vezes por poucas horas de sono, que encerravam por extravasar em elogios mútuos, em superação de diferenças e até mesmo em assunção de supostos erros. Não raro, esses períodos eram sucedidos de declarações cordiais entre os participantes, muitas das quais apareciam mediadas por emoções provocadas no decorrer dos encontros, constituindo, para além das afinidades, signos da construção positiva de afetividades no âmbito da *rede contestatória* e seus apêndices. Em suma, a natureza imersiva dos encontros e de seus períodos preparatórios e avaliativos apareceu associada à construção de afetividades; estas, por sua vez, contribuíam para o estabelecimento de alianças e à construção de afinidades contestatórias, e vice-versa.

Essa coisa da gratuidade, momentos de gratuidade, a vida é gratuita, Deus é gratuito. Nós temos que viver gratuitamente. A festa aqui [no Festival Sagarana], por que essa coisa da comida gratuita, é um pouco disso também, não é? Também porque o sertanejo é assim, quando você chega na casa dele ele te oferece tudo. É sempre assim... Então é pra aplicar essa coisa do sertanejo, mas pra mostrar o valor disso também, porque isso é uma outra dinâmica, fora do mundo, do mundo contemporâneo, não é? Onde tudo é mercadoria, tudo é comercializável, tudo tem preço. (José Riovaldo)

O domínio de códigos culturais – a exemplo da ação carismático-performática e do manejo da “gratuidade” mencionado por José Riovaldo –, a posse discursiva de conteúdos contestatórios, a destreza para tecer alianças múltiplas por meio da construção afim-afetiva, a habilidade para articular signos culturais, artístico-culturais e ambientais, e, enfim, as obtenções de recursos estratégicos parecem constituir elementos fundamentais, para promover certa institucionalização dos encontros. Não apenas em relação à continuidade temporal, mas à sustentação do caráter político e artístico-cultural que lhe foi imputado. Essa amarração parece conferir margem de manobra ao conjunto de atores contestatórios; de poder em última instância, que, evidentemente, é também manejado de modo a produzir sujeições, particularmente aos agentes desestabilizadores de suas metas e projetos. Se em alguma perspectiva a *rede contestatória* pode ser vista como “produto da repressão maior do sistema” (lembramos das perspectivas hegemônicas de desenvolvimento), as resistências decorrentes do exercício de seu poder podem ser tomadas em analogia. Assim, o intenso “falar mal” do EPGSV nos bastidores e nas ruas, a execução de festa paralela no XI EPGSV e a supressão do processo participativo no XIII EPGSV podem ser tomados como exemplos emblemáticos.

¹⁵⁸ Essas convivências não estavam restritas aos dias de ocorrência dos encontros propriamente ditos. Elas podem ser pensadas também, por exemplo, em relação às reuniões preparatórias do EPGSV, envolvendo a presença de líderes comunitários, ou, ao período de organização do Festival Sagarana, entre outras possibilidades.

Em 2012, na noite de sábado da XI edição do EPGSV, “em resposta” à programação ‘artística’ que parecia entediante, um grupo de pessoas da cidade, muitas das quais jovens, organizou um ‘carro de som’ nas proximidades da praça onde se realizava o encontro. Fizeram uma festa paralela, concorrente em volume de som, a despeito dos ‘artistas’ que se apresentavam. O que chama a atenção nesse caso é que tal reação aparece sendo menos decorrente da programação supostamente entediante e mais uma consequência da publicização do embate entre a prefeitura e a *rede contestatória*. Identifica-se em paralelo, a construção local da imagem do EPGSV como se este estivesse sendo operado para os ‘de fora’, em um cenário em que a prefeitura aparecia tentando apenas defender os interesses do ‘povo’. Embora isso, o gosto do ‘povo’ não aparecia sendo homogêneo, particularmente quando se contabilizava os representantes das comunidades, em geral pessoas acima de 35 anos, muitos dos quais teciam fortes críticas ao ‘forró’ atual, aos ‘rodeios’, às grandes festas, ao uso banalizado do álcool. Alguns interlocutores da ‘roça’ ficavam mesmo enraivecidos ao falar sobre as tendências contemporâneas. Daí pode-se perceber a dimensão do embate entre a prefeitura e a *rede contestatória*, ou melhor, os signos que estavam em disputa e suas implicações políticas

A despeito do poder que parece emergir da oposição da *rede contestatória* a um modelo de desenvolvimento hegemônico, Foucault (1984) nos sugere que a resposta à repressão e à ideologia não deva ser considerada via exclusiva de realização de poder. Pelo contrário, o poder “[...] *permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, forma discurso. Ele é uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.*” (1984, p. 8). Para Foucault, a ideologia enquanto termo é problemática, porque seu uso implica numa oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ademais, para o autor, os efeitos do poder não podem ser definidos somente pela repressão; se assim o fosse, a repressão se tornaria uma força ordenadora de poder; reprime-se, logo, gera-se poder, ou seja, agrega-se valor positivo a ela (FOUCAULT, 1984).

Na perspectiva foucaultiana os mecanismos de poder funcionariam também fora do aparelho estatal – alheia, por exemplo, à “*máquina antipolítica*” de Ferguson (1994) –, ao passo que a via principal de mudança não seria a partir dele, mas ao nível do cotidiano; enfim, Foucault advogaria pela preponderância do poder sendo exercido nas práticas sociais corriqueiras, fluindo preferencialmente de pólos ou extremidades do que de um centro gerador. Seu sucesso seria definido também em termos de capacidade para ocultar seus próprios mecanismos, residindo aí a importância de se analisar forças de poder considerando instituições regionais e locais articuladas em rede (OLIVEIRA, 2015). Entretanto, talvez a

característica mais marcante do poder foucaultiano, ao qual se recorre para analisar as ações da *rede contestatória*, seja seu entrelaçamento com o saber. Ou seja, poder é sempre realizado recorrendo-se à movimentação de um corpo de saber. Os saberes se engendram para atender a vontade de um poder; eles funcionariam como correias – algo análogo aos fios das marionetes de Deleuze e Guattari (1997a; cf. Cap. 4) – utilizadas para a transmissão do poder (OLIVEIRA, 2015).

As práticas constituem a realidade social de formas complexas e emaranhadas: elas constituem tanto objetos de saber – como a homossexualidade – como sujeitos que são reconhecidos como homossexuais e que se comportam e atuam de acordo com esse saber. (OKSALA, 2008, p. 14, tradução nossa)

Assim, percebe-se o entrelaçamento entre poder, saber, práticas e sujeito. A partir do exemplo da homossexualidade, trata-se de assumir que as práticas médicas constituem saberes manejados para se dizer o que é a homossexualidade. Dessa forma, os sujeitos homossexuais passam a ser constituídos e a se comportar a partir desses saberes. Daí que as relações de poder e as formas de saber cristalizadas nas práticas sociais criam sujeitos. No campo artístico-cultural do *território Arinos-Chapada* os encontros de ‘cultura de tradição’ seriam as práticas sociais por excelência para a condução de processo de subjetivação; práticas das quais se extrai um caráter produtivo, pois movimentam recursos, ‘artistas’, ‘grupos culturais’, fluxos, vendas, feiras, *etc.*

Mas, enfim, em que termos seria conformado ali um corpo de saber contestatório? Como este engendraria uma *narrativa literária* para além dela própria? Em que medida esse corpo de saber pode expressar as alianças que são constantemente renovadas ali? E de que forma são projetadas imagens de desenvolvimento para além da contestação *per se*? Como se articulam “arte e cultura” e “meio ambiente” e política? E de que forma seria exercida essa espécie de postura ecumênica cujas alianças subjacentes abrigam diversas tribos (representantes de comunidades, ativistas de grandes cidades, atores contestatórios locais, ‘artistas’, ‘grupos culturais’, representantes de órgãos governamentais e suas políticas públicas, *etc.*)? No intuito de tentarmos apreender essas entre outras questões, e considerando elementos discursivos empregados no âmbito da *rede contestatória*, foi elaborada por mim (auxílio de Paulo Vieira) a seguinte poesia.

Amálgama

Ser tão Parque. O parque faz mal às pessoas?
 O parque ajuda, concilia, auxilia, natureza e pessoas,
 “a natureza está acabando...”, diz a velha e sabia voz
 “dessa” gente, essa beleza
 O parque, que é da gente, preserva a natureza e a cultura,
 o parque configura, juntas,
 cultura e *natura*
 eis uma beleza que dói e constrói:
 sem natureza a cultura vai mal
 mas a *cultura viva* é legal
 A tradição é legal – emociona
 E a *cultura viva* salva, tradicional, assim como o parque salva
 Viva o parque
 Viva, ave !

Tradição é falar guimaranês...
 E os olhos de Diadorim têm a cor do rio Urucuia
 O parque salva o rio Urucuia, salve!
 Não se pode perder os olhos de Diadorim
 Cuidado é cuidar do rio Urucuia
 Caminho das águas, da gente, do sangue
 Águas que ligam: veredas ao mangue
 O mangue é subalterno, mas interno, veia mais pura
 do sertanejo, e o sertanejo
 está na cidade
 e a cidade é dura.

Amálgama é uma síntese que representa, sobretudo, um idioma de desenvolvimento (HAAN; LONG, 1997; ARCE; LONG, 2000; RIBEIRO, 2008) proposto, que, por um lado, mescla elementos discursivos e linguísticos do campo artístico-cultural, do campo ambiental, da cultura da ‘roça’, da literatura roseana, entre outros, e que, por outro, é empostado em um campo de disputas discursivas por excelência no *território Arinos-Chapada*¹⁵⁹: o próprio campo artístico-cultural. *Amálgama*¹⁶⁰ representa, também, um corpo de saber ecumênico e compartilhado, ou que se busca compartilhar, propagar, capaz de amalgamar afinidades,

¹⁵⁹ Nesse sentido, ver Chaves (2003), que tratou dessa questão para o município de Buritis.

¹⁶⁰ Depreende-se de *Amálgama*: a legitimação do PNGSV; a aliança mediada por valores de preservação circulantes nas grandes cidades; a incorporação do ‘sertanejo’ como grupo que também reconhece a exaustão dos recursos naturais; a validação da estratégia de “conservação com gente”; a apropriação de ações conservacionistas como sendo importante para as próprias pessoas do *território Arinos-Chapada*; a valorização da ‘cultura de tradição’, que é percebida como ameaçada e dos encontros; a “aliança com as comunidades”; o apaziguamento dos efeitos da remoção de pessoas do PNGSV; o estabelecimento da ligação entre natureza e políticas culturais (o Programa Cultura Viva); a ligação entre *narrativa literária*, ‘tradição’ e natureza; a incorporação de personagens roseanos como atores (nesse sentido, ver Silva, 2014b); o reconhecimento de subalternidades em jogo e das alianças tecidas a partir delas; o reconhecimento da história profunda, marginal, a qual muitos guardam silenciosamente.

consensos temporários, convergências e afetividades. É a partir dele que a *rede contestatória* adquire um “potencial-rede” que a alarga – não exatamente no sentido espacial, mas no sentido de envolvimento de atores afins – na medida em que as alianças tecidas conseguem ser atualizadas por seus representantes. Em grande medida, recorre-se a esse idioma e ao corpo de saber subjacente para dar curso ao projeto de ‘desenvolvimento regional’. Projeto, em última instância, negociado, que se propõe alternativo (contestatório) e que guarda consigo contradições que lhe permitem perdurar.

Para Foucault (1984), os saberes podem produzir verdades¹⁶¹ que se revelam nas práticas discursivas. O desafio, para o autor, não seria exatamente mudar a “consciência” das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção de verdade. Um corpo, em última instância, “verdadeiro”: “*Não se percebe como ele [o poder] foi construído a partir de verdades particulares, que iam sendo criadas com fins muito bem definidos.*” (OLIVEIRA, 2015, p. 1).

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é – não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 1984, p. 10)

É bastante evidente que os saberes que vêm sendo formulados no âmbito da *rede contestatória* não configuram um regime de verdade societário e que não produzem fortes sansões capazes de, por exemplo, colocar a cultura de massas em um patamar minoritário, ou, ainda, de impedir o avanço da monocultura na região. Por outro lado, Muchail (2015) vê a verdade em Foucault quando um discurso é qualificado como verdadeiro a partir da desqualificação de outros. A enxerga também a partir da “[...] vinculação entre a esfera discursiva e a esfera extradiscursiva ou das práticas sociais com a conseqüente conexão entre a ordem da verdade e os regimes de poder.” (2015, p. 6). Se a noção de verdade, entretanto, for pensada

¹⁶¹ Segundo Foucault (1984, p. 11), verdade é “[...] o ‘conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder’; entendendo-se também que não se trata de um combate ‘em favor’ da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha.” Ou, ainda, “Ora, creio que o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso revela da cientificidade e da verdade e o que revelaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos.” (FOUCAULT, 1984, p. 4). Para o autor, a verdade estaria ligada aos sistemas de poder, que a produziria e a apoiaria.

no plano micro¹⁶² do *território Arinos-Chapada*, as práticas sociais que vêm se institucionalizando – os encontros de ‘cultura de tradição’ operados por saberes pactuados e mediados por um idioma de desenvolvimento particular – passam a ser significativas. Então, podemos nos perguntar: em que medida o corpo de saber operado pela *rede contestatória* ascende ao estatuto de verdade?

É certo que essa questão ainda não pode ser respondida ou, ao menos, não será aqui solucionada. É interessante notar, contudo, que a dinâmica observada no campo artístico-cultural, em especial nos encontros de ‘cultura de tradição’, remontam o que Foucault chama de “*economia política da verdade*”.

Em nossas sociedades, a ‘economia política’ da verdade tem cinco características historicamente importantes: a ‘verdade’ é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é objeto de debate político e de confronto social (as lutas ‘ideológicas’). (FOUCAULT, 1984, p. 11)

Ora, há que se reconhecer, com limitações: a existência de um discurso e de organizações que o produzem de modo articulado; que os saberes em jogo, consubstanciados ou não em verdades, são capazes de produzir recursos, ou melhor, projetos são alcançados recorrendo-se a um idioma de desenvolvimento; há intensa circulação nos aparelhos de informação¹⁶³ e, potencialmente, nos de educação¹⁶⁴; existem aparelhos políticos e econômicos por detrás da transmissão (o Estado, também abarcador de “políticas contestatórias”, amparando, ao custo de negociação discursiva) e; principalmente, os saberes são “[...] *objeto de debate político e de confronto social.*” (FOUCAULT, 1984, p. 11).

Considerando a vigência da política personalista no *território Arinos-Chapada*, a questão da produção de verdades, sobretudo, vem a ressaltar o “risco” que o corpo de saber

¹⁶² Considerando o *território Arinos-Chapada* e a *rede contestatória*, é importante notar aqui que pode haver dois pontos de observação. Um mais distanciado, logo mais amplo, onde não se observa exatamente a produção de verdades, mas algo análogo a um combate pela verdade; nessa perspectiva, os valores contestados pela rede são hegemônicos. No entanto, a partir de um ponto mais aproximado, parece estar em pauta um micro-regime de verdade com poder desestabilizador.

¹⁶³ É interessante lembrar aqui que, no âmbito dos encontros de ‘cultura de tradição’, são produzidas camisetas, que, por sua vez, são distribuídas a grande parte dos participantes. O resultado, na prática, é que as imagens de ocorrência desses encontros, seus respectivos temas, realizadores, apoiadores e financiadores, assim como da arte gráfica adotada, encerram por circular cotidianamente nas sedes municipais, nos distritos e na ‘roça’. Assim, identifica-se grande extensão de mensagens no corpo social quando as camisetas são tomadas como objeto de difusão e consumo.

¹⁶⁴ Nesse sentido, ver Silva (2014b).

operado pela *rede contestatória* pode oferecer aos prefeitos, ainda que o controle das prefeituras em 2013 não parecesse ser objeto de desejo por parte da rede. Nessa lógica, a oposição sistemática dos prefeitos aos atores vinculados a ela parecia dotada de sentido, ao passo que o centro do perigo residia na aliança entre “representantes das comunidades e/ou os portadores da ‘tradição’” e os atores da rede. Dessa forma, é sempre pertinente considerarmos a expressividade simbólica e numérica (IBGE, 2010) das zonas rurais nesses municípios. Aparecia em jogo, então, um “poder nativo”, desencadeado pelo corpo de saber contestatório, ou melhor, pelo idioma de desenvolvimento pautado nas arenas políticas dos encontros de ‘cultura de tradição’.

Para além da ressonância entre a *rede contestatória* e as comunidades rurais – estabelecida em termos de reconhecimento de uma subalternidade, de identificação de uma ‘cultura’ ameaçada e pelo manejo dos signos da ‘tradição’ – o saber contestatório pode ser visto ativando um estatuto de “conhecimento perito”, científico. Não pela cientificidade metodológica em si, mas pela coerência empírica que demonstra para muitos, e pelos efeitos de verdade que parece suscitar: a ‘tradição’ pode ser vista como estando ameaçada de fato, seja pela cultura de massas, seja pelo êxodo dos da ‘roça’; o agronegócio e as cidades parecem mesmo produzir ansiedades; *etc.* (vide *Amálgama*). Também, esse saber pode ser visto como algo manejável no sentido de atrair recursos estratégicos e de tecer alianças múltiplas. Importante, nesse sentido, sempre termos computada a articulação entre a “detenção de recursos” e a “capacidade para influenciar a programação dos encontros”. A *rede contestatória*, então, deve também ser apreendida como uma rede angariadora de recursos; não houvesse essa preponderância, sua operação seria de outra natureza. Em última consequência, o corpo de saber-verdade aparece associado à possibilidade de atores contestatórios disputarem nas arenas locais de poder, ou melhor, de efetivamente criarem essas arenas.

A operação de um idioma de desenvolvimento pela *rede contestatória* abre espaço para a projeção de um lugar incomum. É nesse sentido que Foucault lança mão da noção de heterotopias, ou seja, “[...] lugares que, mesmo sendo localizáveis, se configuram como um lugar à parte, constituindo uma espécie de contestação ao mesmo tempo mítica e real do espaço em que vivemos.” (MORAES, 2015, p. 9). Elas abrigariam o desvio e os ideais de uma sociedade. Pelbart (2015), de modo semelhante, trata essa questão em termos de estabelecimento de uma relação de exterioridade – um núcleo anômalo, análogo àquele da “*máquina de guerra*” e do “*espaço liso*” deleuze-guattarianos –, de posição fora do mundo monótono, que se propõe outra que não o *mainstream*. O idioma de desenvolvimento, sintetizado em *Amálgama*, projeta ideais e, ao mesmo tempo, denuncia “[...] a experiência trágica do homem moderno.” (MORAES,

2015, p. 12). E a literatura roseana, ao ser manejada por atores sociais organizados na rede, estaria no núcleo desta abertura de “[...] *espaço flutuante* [...] *lançado ao infinito do mar* [...]”, a “*nau dos insensatos*” de Foucault (MORAES, 2015, p. 12; FOUCAULT 1978). Talvez não seja sem razão que João Idelino, sempre preocupado em construir diálogos com diversas organizações e grupos sociais, tenha dito em relação à realização do Caminho do Sertão “[...] *temos que mostrar pra eles que estamos fazendo alguma coisa*”. Nesse caso, a preocupação era com a imagem a ser projetada, considerando que ele se interara de críticas que circulavam a mensagem de que “*Esse povo [do Caminho do Sertão] não tem nada pra fazer não*” (*sic*).

Apesar de tudo, a ação contestatória, como vimos, é também capturada “pelo sistema”, em particular quando lança mão de estratégias para angariar recursos; trata-se de disputas que não rompem os grilhões de um capitalismo basilar e da governamentalidade. Em última instância, o idioma de desenvolvimento contestatório no *território Arinos-Chapada* está assentado em uma força motriz contraditória, ou, sob outro ângulo, na construção de desestabilizações a partir da adesão persuasiva e esse “sistema”, duramente representado pela *racionalidade burocrático-mercadológica*, pela economia criativa, por uma racionalidade ambiental preservacionista e pela lógica populista. “*Sempre se está no interior*”, diria Pelbart (2015, p. 30); a eloqüência do idioma de desenvolvimento contestatório, se não é alcançada como uma experiência vivida, então é projetada como “[...] *o invisível para o qual é preciso fabricar-se*” (2015, p. 30).

Ocorre que esta “autofabricação”, inevitavelmente, nos remete à questão das subjetivações, as quais, no *território Arinos-Chapada*, têm que ser problematizadas à luz das distinções sociais ali instituídas. A esse respeito, ressaltam-se: a distinção decorrente da saída da ‘roça’ e chegada nas pequenas sedes municipais ou capitais (cf. Cap. 3) e; aquela construída com a chegada dos ‘gaúchos’ (cf. Cap. 2). Esta última faz referência principalmente a Chapada Gaúcha – apesar de que foi identificada ressonância no território como um todo – e está representada na Figura 29. Pode-se extrair dessa imagem uma força opressora direcionada aos ‘sertanejos’, que seria gerada, *grosso modo*, pela suposta destreza dos ‘gaúchos’ em gerar bens tangíveis a partir do trabalho, ou, por estes mais bem se adequarem ao modelo de desenvolvimento capitalista hegemônico. É sempre bom ter em conta que Arinos também possui áreas de chapada, e, assim, “gaúchos”.

Figura 29 – Representação da distinção entre ‘gaúchos’ e ‘sertanejos’ no município de Chapada Gaúcha, segundo interlocutores reconhecidos como ‘mineiros’



Fonte: Elaborada pelo autor.

A imagem local que se pode apreender acerca dessa distinção, contudo, é diversificada, algo que reflete a diversidade de relacionamentos vividos entre ‘gaúchos’ e ‘mineiros’¹⁶⁵, e também de perspectivas de desenvolvimento, vejamos:

O gaúcho é um povo muito delicado, trabalhador demais... O gaúcho hoje tá apoiando o mineiro, mas quando chegou não queria saber... neem... de mineiro. [...] Ninguém sabe quem tem os óio maior; e o gaúcho tem os óio muito grande. O que é deles eles não quer dar não. (Seu Olavo, líder comunitário)

As coisas tão boa pros aposentados e ruim demais para os jovens... Primeiro tinha chuva e não tinha capa; hoje tem a capa, mas não tem a chuva. Velho queria comer a carne, comia a língua. Hoje tá melhor, para o velho, mas eles tão velho. Boi tá deitando em cama de peixe. [...] Tudo melhorou depois da chegada dos gaúchos. Deu muito serviço para o povo. Essa Serra [das Araras] era devagarzinha demais... Eu achei importante a vinda deles praí, emprega o povo. Os mineiros não fazia nada. Criou nome. [...] Se não fosse os gaúchos o Encontro não seria a mesma coisa. O gaúcho quem trouxe a felicidade presse local aqui moço... Ali em cima [na área de Chapada] era

¹⁶⁵ Provoca-se certa confusão quando se usa alternadamente ‘sertanejos’ e ‘mineiros’. ‘Mineiro’, lembra-se, remete a uma categoria nativa de auto-identificação, ao passo que ‘sertanejo’ remonta a operação da *narrativa literária* por parte, principalmente, de atores contestatórios no campo artístico-cultural.

lugar de caçada, só tinha onça. Hoje você não vê nem o rastro da onça. Lá não tinha água e eles trouxeram tudo. Se vivia só de fruta, caça, criava muito gado de soltura, tinha muito buriti, tatu. **Hoje não tem. Mas**, os gaúchos fizeram muita coisa. A felicidade é importante pra melhorar as coisas. Os gaúchos trouxeram felicidade. Trouxeram coisas muitas de se ensinar nas escolas. Interior não tinha nada disso. Vocês que traz lá a felicidade... (Seu Pedrinho, residente de Serra das Araras, grifo nosso)

Por um lado, a visão local que se tem dos ‘gaúchos’ aparece, em grande medida, como sendo positiva, ao passo que parece haver uma tendência de se exacerbar tal imagem na medida em que os interlocutores estão afastados da sede municipal de Chapada Gaúcha¹⁶⁶. Na visão de vários líderes comunitários e mestres foliões, os ‘gaúchos’ são pessoas ótimas, inteligentes, unidas, trabalhadoras – enquanto os ‘gaúchos’ trabalhariam, os mineiros fariam política¹⁶⁷. Para além da fundação da sede municipal, os ‘gaúchos’ são, para muitos, os criadores do próprio EPGSV (a despeito de sua “verdadeira” origem), que, por sua vez, estaria contribuindo para aproximar ‘gaúchos’ e ‘mineiros’ e para manter e dar visibilidade à ‘tradição’ destes últimos: “Os mineiros ganharam espaço...” (Luis Chaves, líder comunitário). Tudo teria melhorado; a ‘cidade’ de Chapada Gaúcha é então associada a um local próspero e desenvolvido, particularmente no ponto de vista de pessoas da ‘roça’ e de municípios próximos. Nesse contexto, ‘gaúcho’ é significante de ‘felicidade’.

Se a chegada dos ‘gaúchos’ reposicionou o ‘carrasco’¹⁶⁸ enquanto ‘cidade’ e ‘lavoura’, e conseqüentemente, realocou os ‘mineiros’ dali enquanto residentes de um local próspero, que esbanja empregos, renda e desenvolvimento, por meio da ação contestatória buscava-se, em contraposição, ressaltar a distinção social na qual os ‘sertanejos’ ficam em posição inferiorizada (Figura 29). A despeito da visão conciliadora acerca da presença dos ‘gaúchos’, os encontros de ‘cultura de tradição’ são colocados, discursivamente, como espaços de reposicionamento, em especial o EPGSV. “*Este espaço como transformação para o nosso povo!*” (Cecília Lopes, mediadora). Em outros termos, não se trata de dizer que a realização do EPGSV está contribuindo para o reposicionamento dos ‘sertanejos’ perante os ‘gaúchos’. Trata-se mais de reconhecer que esta é uma imagem projetada por mediadores contestatórios

¹⁶⁶ Essa variação espacial pode ser extrapolada também às visões sobre a altura do palco e sobre a origem do EPGSV. Para representantes de comunidades mais próximas à sede municipal de Chapada Gaúcha, como o Ribeirão de Areia e os Buraquinhos, o EPGSV é tido mais como uma construção da Funatura e do Instituto Rosa e Sertão, se não dessas próprias comunidades. Além disso, “[...] *palco alto é pra artista, não para a folia, que é oração e é melhor no chão.*” (Marlon, líder comunitário). De outro modo, isso revela a construção social das visões sobre o EPGSV, seja por afinidade discursiva entre residentes das comunidades e representantes de organizações ligadas à *rede contestatória*, seja pela habilidade destes últimos em angariar afiliados.

¹⁶⁷ Na obra “Festas da política”, Chaves (2003) enfatiza a afirmação nativa de que “*Política se faz é com festa.*” (2003, p. 107).

¹⁶⁸ Para muitos ‘mineiros’, o ‘carrasco’ – a área da chapada quando tinha a cobertura vegetal original – é tido como uma barreira que havia, em um sentido depreciativo. Para outros, este abrigava uma história de criação de gado ‘na solta’ (cf. Cap. 2), de ocupação e de função ecológica.

que, com algum disfarce conciliador, introjetam-na no idioma de desenvolvimento em operação. Uma construção ativa da imagem do reposicionamento em disputa de uma visão de mundo, levando em consideração uma distinção que em 2013 podia ser apreendida em termos objetivos.

É evidente que fica possível extrair dessa dinâmica certo grau de sujeição dos ‘sertanejos’ residentes de comunidades, considerando a figura dos mediadores como portavozes de uma visão de mundo, a despeito da visão positiva e de progresso “socialmente elaborada”. Por outro lado, observa-se o manejo da imagem do subalterno em um sentido construtor de realidades, para além de seu efeito de denúncia. O que deve ser levado em consideração é que não é exatamente o ‘sertanejo’, por si próprio (ou apenas ele) que opera uma proposta de mudança da ordem das coisas e contesta identidades oprimidas e degradadas, mas uma *rede contestatória*. Nesse sentido, os encontros de ‘cultura de tradição’ podem ser tomados como espaços de experimentação, de “convívio convidado”, com um vetor diferente, por exemplo, daquele exercido pelos ‘dançadores’ de Arinos (cf. Cap. 3).

Para Foucault, mais importante que examinar as condições e possibilidades de verdade para um sujeito em geral é se conhecer quais são “[...] *os efeitos de subjetivação a partir da própria existência de discursos que pretendem dizer uma verdade para o sujeito.*” (CANDIOTTO, 2008, p. 88-89). Em paralelo, Oksala (2008, p. 15) observa que coisas feitas podem ser desfeitas, na medida em que se revele como elas foram feitas. Estes seriam os termos para a contestação e a transformação de identidades rebaixadas, subalternas, a partir de Foucault (1997, 2006; RAJCHMAN, 1987). Para Candiotto (2008), os discursos são “[...] *qualificados de verdadeiros se atuam como princípios e matrizes de ação, de modo a formar no indivíduo a atitude e a disposição necessárias para enfrentar os acontecimentos.*” (2008, p. 90).

Assim, estão em jogo tanto as formas pelas quais a filosofia do ‘sertanejo’ é abalada com o avanço da modernidade – e aqui se reconhece a imagem pejorativa compondo a genealogia do ‘sertanejo’ –, como com as práticas sociais viabilizadas pela *ação contestatória* e/ou pela coligação a ela. O corpo particular de saber identificado, que suscita um idioma literário-cultural-ambiental, é produzido a partir de afinidades contestatórias e de afetividades identificadas em eventos artístico-culturais, entre outros. Ele aparece configurando um campo de práticas, de poder e, a depender do ângulo, de verdade e de subjetivação.

7 FECHAMENTO: AFETOS, UNICIDADE E ALGUNS DIZERES

“Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha.”

Michel Foucault (1984, p. 5).

O desafio de tentar elucidar o encontro entre *arte e cultura* e desenvolvimento rural, tomando-se como referência o *território Arinos-Chapada*, revelou um curso particular das coisas, impresso pelo arranjo estabelecido entre atores sociais diversos face à interferência de *imperativos fluidos e culturais*. Em outras palavras, mostrou os sentidos particulares conferidos por eles quando relacionam *arte e cultura* e desenvolvimento. Isso demonstra que as inter-relações apresentadas na Figura 4 (cf. Cap. 1) correspondem apenas a abstrações simplificadoras – apesar de que instrumentais – de um quadro de possibilidades infinitamente diverso. Os sentidos particulares que se evidenciam fazem referências, em grande medida, à articulação em rede e à busca por subjetivações em contexto em que figuram o êxodo rural, a modernização e a circulação recente de uma imagem pejorativa acerca de alguns.

Se a percepção local acerca da imagem do subalterno parece ter sido mais bem apreendida (sentida) a partir da transição de residência da ‘roça’ para a pequena sede municipal ou para as capitais (cf. Cap. 3), a desconstrução dessa imagem parece querer ser realizada, em algum grau, e por parte de alguns, no plano do desenvolvimento desdobrado com a chegada dos ‘gaúchos’. Em termos genealógicos, entretanto, não se pode perder de vista que tal imagem aparece tendo sido construída em relação a “quando se saía”, ao invés de “quando alguém chega”. Apesar disso, esse reposicionamento ativo, de ‘mineiros’ face aos ‘gaúchos’, parece surtir efeito de verdade, na medida em que a história também passa a ser contada de outra forma (ou uma parte passa a ser visibilizada mais intensamente), ou seja: o ‘carrasco’ – a área da chapada – abrigava o gado criado ‘na solta’ e modos de vida, assim como exercia funções ecológicas, a exemplo da disponibilidade hídrica; as manifestações de ‘cultura de tradição’ são modos de vida e o ‘pessoal da área da cultura’ deve valorizá-las; entre diversos aspectos. Versão que, apesar de marginal, produz ressonâncias locais.

Se essa dinâmica, incluindo a operação de um idioma de desenvolvimento por parte da *rede contestatória*, não é capaz de produzir verdades – para além de acusar verdades vigentes, “opressoras” – capazes de, finalmente, transformar modos de ser, de subjetivação¹⁶⁹ profunda, no sentido da (re)construção da filosofia de sujeitos ‘sertanejos’, há que se

¹⁶⁹ Subjetivação que, em último caso, remete ao cuidado de si e à apropriação diferente e transformadora de si do conhecimento (CANDIOTTO, 2008, p. 91-95).

reconhecer, contudo, que no *território Arinos-Chapada* há sujeitos que andam a ‘fazer história’ (cf. Cap. 6); há outros que vêm sendo reconhecidos como gestores culturais locais (cf. Cap. 3); há, ainda, outros reconhecendo os encontros de ‘cultura de tradição’ como produto de sua capacidade de construção articulada. Neste último caso, estariam inclusos os próprios representantes da *rede contestatória* e pessoas de organizações a ela ligadas. Mas as intersecções entre as ações do campo artístico-cultural e a construção subjetiva não se esgotariam aí, uma vez que se verifica a diversidade de motivações em jogo, algo que pode ser apreendido nos Caps. 4 e 6.

Os processos descritos – esses ativados com protagonismo de integrantes da *rede contestatória* – inscrevem-se, de modo marcante, numa ideia de ‘desenvolvimento regional’, cujos elementos ligantes são, entre outros: a *narrativa literária*; o mecanismo afim-afetivo; o ‘ativismo’; a ‘cultura de tradição’. Tal ideia de desenvolvimento, cuja interligação entre atores subjacentes parece delimitar uma espécie de projeto, traz a vinculação entre *arte e cultura* e desenvolvimento, como que constituindo um pano de fundo e, simultaneamente, uma estratégia. Também, *arte e cultura* são objetivadas em desenvolvimento pela mobilização de instâncias políticas e politizadoras, conforme pôde ser percebido nos encontros de ‘cultura de tradição’. No caso do artesanato, *arte e cultura* mobilizou o domínio de construção de sujeitos proativos que se posicionam em um mundo cambiante e de incertezas (WAITT; GIBSON, 2013). E, de outro modo, em relação aos dançadores de Arinos, por exemplo, ficaram mais evidentes instâncias de afirmação e de negação de uma subalternidade. Apesar de que, toda essa separação nos é unicamente instrumental, porque as motivações são misturadas, nutrem-se entre si, explodem... Particularmente em relação à ‘cultura de tradição’, esta é reflexivamente manejada, a princípio por mediadores, mas também por agentes diversos, porque tal recurso não aparece como prerrogativa de uns ou de outros (lembramos dos pareceres produzidos e manejados por representantes de comunidades da ‘roça’ acerca do Encontro dos Povos do grande Sertão Veredas, EPGSV). Em assim sendo, a ‘cultura de tradição’ inscreve-se nos marcos de uma “cultura com aspas” proposta por Cunha (2009), segundo a qual, havendo um jogo político de magnitude interétnica, a cultura é posicionada diferentemente conforme convenha ou seja possível. “[...] *existe um projeto político que considera a possibilidade de colocar o conhecimento tradicional em domínio público (payant): isso diz respeito à “cultura”. O que pode parecer um jogo de palavras é na verdade uma consequência da reflexividade que mencionei.*” (2009, p. 358).

Em *Amálgama* – sintetizando um idioma de ‘desenvolvimento regional’(cf. Cap. 6) –, ‘cultura de tradição’, meio ambiente, política cultural, ficção e história são postos como

valores basilares em um quadro pintado com cores ontológicas. A partir desse múltiplo, cujos elementos se associam e se interpenetram, expressa-se um uno singular, em que a literatura – em particular sua apropriação e manejo criativo – é posta como um tipo de “tecnologia do ‘sertão’”. E os processos nutridos por seu manuseio projetam pertencimentos afim-afetivos que vão além do *território Arinos-Chapada*, alargando a *rede contestatória* no espaço e, ao mesmo tempo, materializando práticas artístico-culturais ali, dentre outras. *Amálgama*, quando acionado, projeta desejos e, ao mesmo tempo, faz contraste com outro desejo já bastante conhecido, qual seja, o desejo pelo desenvolvimento moderno, expresso, por exemplo, pela visão em que os ‘gaúchos’ são portadores de ‘felicidade’. Fica apenas difícil perceber se a *rede contestatória* é mais um produto do alargamento de outra rede, mais ampla, ou se, por alargar-se, promove o encontro com essa rede maior¹⁷⁰. De qualquer modo, estas se sincronizam por afinidades e afetividades. O idioma, neste caso, é mais do que um conjunto de palavras com significados, é o encadeamento articulado de significados negociados, intersubjetivos, algo que resvala em pertencimentos.

Em sendo a *rede contestatória* (ou ela em projeção alargada) o ente acionador de importantes processos artístico-culturais, algo que se pode perceber de característico é a vinculação entre espaço e ação, ainda que se lancem mão de alianças com pessoas e organizações de outros locais, a exemplo das capitais. Ou seja, se a rede pode ser percebida, a depender do olhar, como desterritorializada, as práticas por ela acionadas, entretanto, não o podem. Desta feita, surge uma importante questão: em que medida a *narrativa literária*, a associação “cultura-conservação ambiental” e a apropriação da história constituem elementos que são manejados para territorializar afinidades? Ou, para aludir Deleuze e Guattari, para sincronizar velocidades e produzir afetos a partir daí? Isto parece estar no cerne da ideia de ‘desenvolvimento regional’. Ideia esta que já é mais do que uma proposta... Dela anda-se a configurar práticas, conformar arenas e expressar disputas emblemáticas por visões de mundo. Ainda que o futuro seja algo incerto, tais práticas, se não desestabilizam o curso da realidade local, geram referências importantes e abrem “campo de possibilidades”, “linhas de fuga”.

¹⁷⁰ Algo significativo e ao mesmo tempo curioso neste processo corresponde ao último dia de pesquisa de campo realizado por mim, dois dias após o término do VI Festival Sagarana. Após entrevista com José Riovaldo, nos dirigimos à Cachoeira da Ilha, em Sagarana, para um churrasco de confraternização. Lá pude verificar a presença de quase todos os membros da *rede contestatória*, em uma ocasião festiva íntima de várias horas de duração. Cheguei a supor, naquele momento, que a pesquisa toda poderia ter sido realizada naquela ocasião. Supus também, enganadamente, que a pesquisa de campo havia mesmo sido concluída. Para além disso, é interessante notar como as diversas entradas ao universo empírico da pesquisa – a partir dos SMPCs, da ADISVRU, do Cresertão, dos dançadores de Arinos, da rede de artesanato, enfim... – puderam se encontrar ali. A ideia da *rede contestatória* vinha sempre tomando espaço e se afirmando, entretanto eu não poderia supor quão coesa esta poderia ser.

Sob outro ângulo, se assumirmos que o ‘artesanato de tradição’ foi desterritorializado e posto em suspensão como uma das consequências da modernidade, os saberes subjacentes a ele parecem ser reterritorializados recorrendo-se justamente a elementos desse “extrato moderno”, tal qual a *racionalidade burocrático-mercadológica*. Algo análogo pode ser percebido em relação às ‘danças de roda’ e outras manifestações artístico-culturais da ‘roça’, que se valem da ressignificação recente da ‘tradição’ em termos de “bom valor”. Dessa perspectiva, não parece estar em cena um “jogo com a modernidade”?

Os tempos modernos impuseram descontinuidades que parecem ser compensadas com construções ativas de (re)continuidades por parte de atores coligados. Espécies de “relições” pensadas e arquitetadas que demonstram um ímpeto reflexivo de sua parte. De fato, as rupturas, a exemplo daquelas tratadas no Cap. 2, devem ser tomadas com relatividade, para não se incorrer no pecado inverso da história (enquanto disciplina): o de não reconhecer as continuidades. Daí que o aparato moderno é mais bem interpretado à luz da recorrência de mecanismos empregados já há bastante tempo, a exemplo do personalismo e do ‘movimento’, conforme discutido no Cap. 5. Também daí é relevante apreender que os modos de ação de atores locais são variados entre eles, porque se nutrem de valores distintos e, em algum grau, antagônicos, que encerram por revelar, por exemplo, “políticas culturais”. Talvez interesse menos desvelar a diversidade político-cultural no campo artístico-cultural e mais demonstrar as possibilidades que o ator local tem em manejar as políticas, de se apropriar do novo e do contingencial, de modo a conferir-lhe características particulares. Desse quadro, então, emerge uma questão crucial: em “novos” contextos, produzidos sob influência de tendências modernas, a valorização da cultura (aquela expressa por meio da ‘tradição’ e de suas manifestações artístico-culturais) parece exigir, contraditoriamente, a mudança cultural. Há que se contrapor os próprios mecanismos (retoma-se aqui as festas personalistas) para deixar a ‘cultura de tradição’ em destaque, porque se tratam de batalhas internas ao campo artístico-cultural; é como se não houvesse espaço vazio e ele tivesse sempre que ser disputado. Isso nos auxilia a refletir que a contradição está mesmo em toda parte, operando como motor da contestação e do ‘desenvolvimento regional’. Todavia, ela está imbuída de sentido e mostra-se, inclusive, como categoria de desenvolvimento. Ela parece querer imprimir “*transmodernidade*”¹⁷¹.

Defendo, aqui, que há uma interligação “mecanismo afim-afetivo”-práticas-agência, podendo esta última ser expressa em termos de “campo de possibilidades”. A agência figura

¹⁷¹ A partir de Dussel (2002), Lorenzetto e Giamberardino (2007, p. 79) apontam transmodernidade como noção “[...] em que se aproveitam as críticas da pós-modernidade e o potencial emancipatório da modernidade para se pensar um outro paradigma.”

ali como elemento “borrado” que evidencia a natureza complexa de processos em que se misturam, por um lado, interesses corporados e negociados e, por outro, interesses de caráter pessoal/familiar, pelos quais se busca lidar com as mudanças em curso. Assim como a construção de subjetividades – aquela derivada de uma perspectiva foucaultiana –, a margem de manobra de agentes que portam interesses relativamente isolados pode ser também destacada de corpos de saber e de poder coletivamente elaborados/exercidos. Se agência deriva do poder e é realizada nas relações sociais, pode-se supor a transposição de relações, numa espécie de trans-agência, uma vez que determinados poderes e possibilidades são gerados em arenas específicas e “transpostas” para relações sociais de outras esferas, até a doméstica. Ainda, o princípio da despolarização-agência, elucidado na Figura 23, pode ser também transposto, no sentido em que, nos processos pelos quais se gera margem de manobra, tende a figurar algo que se apresenta como “desfilosofização”. Embora esse termo possa parecer estranho, ele é posto no sentido da lembrança, de que há sempre concessões sendo feitas – profundas, quase sempre podendo ser expressas como “contradições”. Assim que agência deve ser pensada em termos de “agência fluida e concedida”. Seria esse um reposicionamento para visualizar determinados processos de mudança social e de desenvolvimento?

Percebe-se, com o acima exposto, que as “dificuldades” figuram também como motor, e imprimem marcas nos processos: dificuldades para de se gerar renda, para lidar com os machismos, para encarar imagens negativas sobre de si próprio, entre outras tantas. Nesse plano, parece ser interessante, do ponto de vista político, ter em vista as dificuldades “da” ‘roça’, ao invés de dificuldades “na” ‘roça’. Por que se em determinadas circunstâncias alguns grupos e processos estão na ‘roça’, noutras, por *trânsito*, estão nas ‘cidades’, contudo, imersos na ‘roça’ e agindo no sentido de reposicionar valores localizados. Estes dizem a respeito à vida na ‘roça’ e à mobilização de instâncias identitárias e de pertencimento. Não seria prudente, entretanto, condicionar o “reaparecimento” ou a ressignificação dessas manifestações às referidas dificuldades, porque, como vimos, parece haver multimotivações em cena, ademais evidenciaríamos uma postura funcionalista.

É em sentido análogo que a *cidade rural* pode ser proposta como categoria política. Se estas apareceram normativamente no Cap. 1, como referência física às sedes de municípios de pequeno porte, distantes de grandes centros e que comportam o trânsito cotidiano de residentes de áreas tipicamente rurais, elas podem ser apreendidas também por constituírem, significativamente, *loci* de ocorrência de manifestações de ‘cultura de tradição’ (cf. Cap. 3 e Cap. 6). E mais do que isso: *loci* da maior parte das práticas artístico-culturais que hoje são

observáveis no *território Arinos-Chapada*. Se o ‘sertanejo’, enquanto categoria política empregada por atores contestatórios, visibiliza o ‘mineiro’, porque faz apelo à cultura, a *cidade rural* passa a revelar *locus* estratégico de ação, ao menos do ponto de vista político-administrativo. Cecília Lopes (mediadora) já está a empregar o termo *cidade rural* porque reconhece seu potencial político e observa as mudanças dinâmicas que ocorrem no seio da política cultural, dentre as quais aquela que institui “Pontos de Cultura Rurais”¹⁷². Reforça esse argumento o fato de que as políticas culturais vêm influenciando as configurações do campo artístico-cultural em Arinos e Chapada Gaúcha (voltando às Tabelas 2 e 6), quiçá a própria continuidade do campo artístico-cultural (enquanto campo de disputas por significados que outrora fora estabelecido; cf. Cap. 6). Nessa dinâmica, o que se evidencia é a centralidade das sedes municipais no que tange ao manejo de elementos tidos como “rurais”, da ‘roça’. Aqui o rural pode ser tomado, então, tanto em um sentido pragmático – predomínio da natureza, baixa densidade populacional e prevalência das relações de proximidade (WANDERLEY, 2009b) – como no sentido relativo, em que este é construído por representações sociais (CARNEIRO, 2012). Assim que, tendo o campo artístico-cultural como fundo, não é apenas o “rural” objeto de disputa, mas o “*locus* físico de rural”.

Desse ângulo, inscreve-se uma perspectiva de desenvolvimento objetivada em termos de investimentos públicos a um espaço rural tomado como “espaço de falta”¹⁷³. Evidentemente que aqui não se advoga em favor do rural como espaço de falta de fato. Entretanto, vamos a favor do reconhecimento que esse pensamento é reproduzido por lógicas públicas incorporadas de diversas formas e níveis na sociedade como um todo. Não se pode perder de vista, também, que o mero emprego da palavra “desenvolvimento” evoca um significado particular, “amarrado”, porque a palavra traz história; o emprego da palavra “desenvolvimento” no plano prático carrega, assim, uma visão de “falta” – uma falta, em última instância, genealógica – que, ainda que disfarçada, faz ecoar algum resquício teleológico. Isso seria, então, parte do que estaria em jogo nessa perspectiva de desenvolvimento objetivada em investimentos. Outro tipo de objetivação de rural foi feito de forma hábil por Wanderley (2009a), quando esta rememorou dinâmicas de relações sociais (“rurais”), as incorporou em termos comparativos, e as projetou enquanto possibilidades de espaços de vida cujas relações sociais são dinâmicas. Ou seja, Wanderley, objetivando desenvolvimento em termos de espaço de vida, abriu um “campo de possibilidades”, teórico,

¹⁷² Nesse sentido, ver Coletivo Brasil de Comunicação Social – INTERVOZES (2015) e Portal Brasil Cultura – BRASILCULTURA (2015).

¹⁷³ Aqui se pode dizer que o espaço rural é ao mesmo tempo: objetivado como “espaço de falta”, algo que reflete em investimentos públicos especificamente direcionados a ele, e; subjetivado, algo que projeta sujeitos subalternos.

mas com potencial de implicações profundas no plano prático. Dessa forma, jogo análogo se traduz do emprego da *cidade rural*. Se o ‘sertanejo’, enquanto categoria política, revela um ‘mineiro’ imerso em ‘cultura de tradição’, e isso é processado em termos de ‘desenvolvimento regional’, a *cidade rural* mostra um mundo rural objetivo imerso em *arte e cultura*, ou seja, encerra por demonstrar a ocorrência de um campo artístico-cultural dinâmico, ou melhor, dinamizador: um desenvolvimento em potencial, uma linha de fuga.

Apenas, aqui, não podemos cair na armadilha de confundir “possibilidade” – o motor do plano prático – com “realidade”: novamente, desenvolvimento não deve ser tomado *a priori*, tampouco a relação entre *arte e cultura* e desenvolvimento. Em realidade, as *cidades rurais* correspondem a uma categoria que emerge de um esforço de objetivação. Isto surge também do ímpeto em reconhecer que há um plano prático em operação (as políticas, as ações das prefeituras, *etc.*), ou seja, o “desenvolvimento” artístico-cultural está em realização, em curso, e dele emanam-se mensagens da ‘roça’. Então, a partir de outro ponto de vista, o apelo à *cidade rural* enquanto categoria política é menos uma propensão a algo que “queremos que seja” e mais um esforço pelo reconhecimento de dinâmicas já estabelecidas: as sedes municipais e as áreas tipicamente rurais servem de esteio entre si, em algum plano são indissociáveis e; a interlocução da *arte e cultura* no rural é significativamente realizada nessas sedes. O reconhecimento disso parece querer lançar implicações políticas e sociais.

A tentativa de descrever o campo artístico-cultural a partir de pontos investigativos aparentemente distintos (cf. Cap. 1) desvelou, de modo inesperado, a imbricação profunda entre esses pontos, demonstrando a relevância de se partir do campo artístico-cultural para apreender dinâmicas de desenvolvimento. Quem ‘de fora’ poderia imaginar que no *território Arinos-Chapada* não apenas se estabelece a relação entre *arte e cultura* e desenvolvimento, como também que os atores escolheram o campo artístico-cultural para debater o desenvolvimento. Em grande medida, é neste campo que se dão os enfrentamentos e disputas por seus significados. Ali, o desenvolvimento artístico-cultural não foi dado *a priori*; como se pôde observar, as próprias características do que é *arte e cultura* emergiram do encontro entre atores sociais diversos vestidos com interesses distintos. Ao que tudo indica, é menos preciso inferir que o desenvolvimento é disputado “também” no campo artístico-cultural (deixando este último como uma possibilidade entre algumas outras), que sustentar o campo artístico-cultural como sendo “aquele” que abarca as arenas de disputa sobre os cursos do desenvolvimento local e regional. Ou seja, parece que estamos a falar das “principais” arenas de desenvolvimento dali. Com isso, trazemos tal campo à centralidade. Para José Riovaldo,

“Não há como fazer desenvolvimento para o sertanejo sem passar pela área da cultura [corrigindo a mim quando eu falava da importância do campo artístico-cultural].”.

Se, de início, quando estavam em jogo interesses ambientalistas, e o “espírito artístico-cultural” parecia ser tomado por atores diversos como algo instrumental, mais adiante, de modo imprevisto, demarcaram-se e conformaram-se arenas posicionadas no campo artístico-cultural e, ao mesmo tempo, inseriram-se e/ou emergiram atores “artístico-culturais”, muitos dos quais ligados ao que se nomeia “movimento cultural”. Tendo em consideração o ponto de vista local, o efeito contingencial que se flagra é o aparecimento da política cultural, sua invenção mesmo. Apesar dos primeiros esforços para conformar uma política cultural de abrangência nacional datarem da década de 1930 (BARBOSA et al., 2012), é importante reconhecer que, no âmbito do *território Arinos-Chapada*, parece não ter se desdobrado política alguma até 2000, fato que poderia ser extrapolado para a maioria dos municípios de pequeno porte do país (cf. Cap. 1). É dessa forma que a “mudança paradigmática” nas políticas culturais do país e o contexto de oportunidades que lhe decorre podem ser apreendidos no plano local. Seria algo imprevisível, ou inimaginável, em 2000, supor a ocorrência de determinados embates com a natureza dos que foram observados em 2013 (lembremos dos conflitos para a definição da programação ‘artística’ do XII EPGSV). O Ponto de Cultura de Chapada Gaúcha pode ser tomado como exemplo para elucidar a tônica artístico-cultural que busca dar. Os atores ligados a ele, entre outros, parecem nutrir forças nesse sentido. Não é sem simbolismo o fato de a programação ‘artística’ do EPGSV em 2013 ter sido debatida na própria sede física do Ponto.

O campo artístico-cultural é ele mesmo uma espécie de rizoma. Assim como *arte e cultura*, esse campo não é configurado a partir de um elemento puro, verdadeiramente belo ou, até, por uma essência artístico-cultural. Não; nessa perspectiva, ele fora observado no *território Arino-Chapada*, no mínimo, como uma colagem, tal qual a introdução dos bordados na Serra das Araras ou das tecnologias sociais no Cresertão (cf. Cap. 6). Uma mescla, entretanto, que conforma algo único: o campo contém o balanço exato, ou melhor, particular, de elementos artísticos, culturais, ambientais, socioambientais e personalistas, entre outros. Em um sentido metafórico, é ele mesmo uma multiplicidade deleuzeguattariana, tensa, contraditória, tal qual o ‘desenvolvimento regional’. A contestação que se realiza por meio deste campo é tensão, intempestiva e/ou desestabilizadora, tal qual a *narrativa literária*. A mudança social que se desdobra é toda tensa, incômoda e entremeada de ambiguidades e contradições. Também dessa perspectiva pode ser vista a formulação de um idioma contestatório de desenvolvimento, ainda que provisoriamente. O idioma retrata um projeto

único construído a partir de linguagem tão específica quanto um dialeto, justamente em razão das colagens que lhe formam e, quiçá, da forma como seus diversos fragmentos se entremeiam e passam a constituir um ao outro. A fluidez – o virtuosismo de devires – parece querer marcar o idioma e a ideia de ‘desenvolvimento regional’. Até o falecido Guimarães Rosa deixou neles suas unhas cravadas, em uma espécie de agenciamento extraterreno, latouriano (SILVA, 2014).

A despeito da magia que parece emanar de um idioma de desenvolvimento dotado de unicidade, Foucault nos perguntaria: seria mesmo possível contestar sem lançar mão da formulação de um idioma único que se pretenda verdade? A colocação do idioma em disputa com outros, torná-lo “práticas”, é que parece fazer dele único. O desafio do desenvolvimento que fuja ao *mainstream* deve ser posto em trânsito pelo caminho propositivo. Não seria fácil, quase elementar, apenas propor? Se sim, então a proposição deve ser deslocada ao sentido da ação.

Construir sujeitos, na perspectiva de Foucault, é possível? Eu construir a você, ou ela construir a mim? De que forma? Não, não parece ser possível: seria apenas possível influenciar-me. Mas a construção coletiva, calcada em afinidades, ainda que conflituosa, ‘faz história’, e a percepção da história – também de ter a sensação de ter participado de sua construção – é a construção do sujeito. Às vezes poder-se-ia pensar que seria interessante se as pessoas dedicassem-se menos a refletir sobre desenvolvimento e movessem-se mais no rumo de ‘fazer história’. Sim, provoca-se aqui um devir ‘sertanejo’ e intui-se o desenvolvimento a partir dele. Rede é desenvolvimento? Contestação é desenvolvimento? Idioma? Evidentemente que não! Pôr-se em rede, costurar idiomas, fazer história, em ‘movimento’...

REFERÊNCIAS¹⁷⁴

ABRAMOVAY, Ricardo; CAMARANO, Ana Amélia. **Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no Brasil: panorama nos últimos 50 anos**. Rio de Janeiro: IPEA, 1999.

ABREU, João Capistrano de. **Capítulos da história colonial (1500 – 1800)**. [S.l.]: Fundação Biblioteca Nacional, 1907. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action&co_obra=2074>. Acesso em: 12 mai. 2014.

ACSELRAD, Henri. A new philosophy of society: assemblage theory and social complexity (resenha). **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, Recife, v. 13, n. 2, p. 174-177, 2011.

AGÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO INTEGRADO E SUSTENTÁVEL DO VALE DO RIO URUCUIA – ADISVRU. **O caminho do sertão**. 2014. Disponível em: <<https://ocaminhodosertao.wordpress.com/>>. Acesso em: 20 dez. 2014.

ALTO, Rômulo Monte. **O sertão brasileiro e os Andes peruanos: territórios vazios, paisagens nacionais**. [20--?]. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/CMS/index.asp? pasta=profs/romulo/>>. Acesso em: 05 out. 2013.

ALVES, Carlos Henrique Silva; PEREIRA, Anete Marília; SOUZA, Edvânia Gisele de; SILVEIRA, Gerlaine Soares. A relação entre o rural e o urbano nas pequenas cidades do Norte de Minas Gerais/Brasil. **Revista Geográfica de América Central**, Heredia (Costa Rica), p. 1-12, 2. sem. 2011. Número especial EGAL.

ANDRIOLLI, Carmen Silvia. **Sob as vestes de Sertão Veredas, o Gerais: “Mexer com criação” no Sertão do IBAMA**. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

ARCE, Alberto. Re-approaching social development: a field of action between social life and policy processes. **Journal of International Development**, Sheffield (Reino Unido), v. 15, p. 845-861, 2003.

ARCE, Alberto; LONG, Norman (Ed.). **Anthropology, development and modernities: exploring discourses, counter-tendencies and violence**. London: Routledge, 2000.

ARINOS. Prefeitura Municipal – PMA. **Contas públicas**. 2013. Disponível em: <<http://www.arinos.mg.gov.br/contas-publicas.html>>. Acesso em: 28 abr. 2014.

ARTESANATO SOLIDÁRIO – ARTESOL. **Quem somos?** [20--?]. Disponível em: <<http://www.artesol.org.br/site/institucional/>>. Acesso em: 30 out. 2014.

¹⁷⁴ Elaboradas segundo a Associação Brasileira de Normas e Técnicas (NBR 6023, 2002).

BARBOSA, Frederico; ELLERY, Herton; MIDDLEJ, Suylan. A constituição e a democracia cultural. In: INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA-IPEA. **Políticas sociais: acompanhamento e análise**. Brasília, [201?]. v. 2, p. 227-281. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=5796&Itemid=9>. Acesso em: 12 jun. 2012.

BARBOSA, Gabriel Túlio de Oliveira. **Ser-tão Cerrado de Guimarães Rosa: espaço movimentante**. 2013. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Departamento de Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

BASH, Sharon Rodning. **Thriving arts : thriving small communities**. [2006?]. Disponível em: <https://www.bushfoundation.org/sites/default/files/public/Foundation/Files/mrac_report_0.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2015.

BASTOS, Rafael José de Menezes. **Musicalidade e ambientalismo: ensaio sobre o encontro Raoni-Sting**. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1996. (Série Antropologia em Primeira Mão, n. 14).

BAUMANN, Luana. Afinal de contas, o que é “cultura”? Uma reflexão sobre o conceito de cultura na contemporaneidade. **Pitágoras**, Nova Andradina, v. 2, n. 2, 2011.

BECK, Ulrich. **O que é globalização: equívocos do globalismo: respostas à globalização**. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BERTRAN, Paulo. **Breve história do noroeste mineiro e do Parque Nacional Grande Sertão Veredas**. [s.l.]: Fundação Pró-Natureza: IBAMA: Fundação Boticário: The Nature Conservancy, 1999. Mimeografado.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 9. ed. Tradução: Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. O camponês e seu corpo. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 26, p. 83-92, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Tradução de Daniela Kern e Guilherme F. Teixeira. Porto Alegre: Zouk, 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes da viola**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Pesquisa participante**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O afeto da terra**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

BRASIL. Lei n. 4.214, de 2 de março de 1963. Dispõe sobre o Estatuto do Trabalhador Rural. **Diário Oficial da União**, Brasília, 22 mar. 1963. Disponível em: <<http://www010.dataprev.gov.br/sislex/paginas/42/1963/4214.htm>>. Acesso em: 22 abr. 2014.

BRASIL. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), estabelece critérios e normas para a criação, implantação

e gestão das unidades de conservação. **Diário Oficial da União**, Brasília, 19 de julho de 2000. Seção 1, p. 1. 244.

BRASIL. Ministério da Cultura – MINC. **Editais Ministério da Cultura**. [2009?]. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/editais>>. Acesso: 10 de junho de 2011.

BRASIL. Ministério da Cultura – MINC. **Boletim Cultura Viva: pontos, pontões e redes**. [2011?]. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/culturaviva/wp-content/uploads/2012/03/Apresentacao-boletim-SCDC-em-n%C3%BAmoros.v1.pptx>>. Acesso em: 30 dez. 2012.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

CANDIOTTO, Cesar. Subjetividade e verdade no último Foucault. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 31, n. 1, p. 87-103, 2008.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. **Dependência e desenvolvimento na América Latina: análise de interpretação sociológica**. 7. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1970.

CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 11, p. 53-75, 1998.

CARNEIRO, Maria José. Do “rural” como categoria de pensamento e como categoria analítica. In: CARNEIRO, Maria José (Coord.). **Ruralidades contemporâneas**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2012a. p. 23-50.

CARNEIRO, Maria José (Coord.). **Ruralidades contemporâneas**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2012b.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

CENTRAL DO CERRADO. **Central de Artesanato do Vale do Rio Urucuia**. [2012?]. Disponível em: <http://www.centraldocerrado.org.br/comunidades/artesanato_urucuia/>. Acesso em: 02 fev. 2015.

CENTRO DE ASSESSORIA E APOIO AOS TRABALHADORES E INSTITUIÇÕES NÃO-GOVERNAMENTAIS ALTERNATIVAS – CAATINGA. **Projeto Juventude, Arte & Cultura II muda realidade da juventude rural**. 2011. Disponível em: <<http://www.caatinga.org.br/projeto-juventude-arte-cultura-ii-muda-a-realidade-da-juventude-rural/>>. Acesso em: 20 dez. 2011.

CENTRO DE REFERÊNCIA EM TECNOLOGIAS SOCIAIS DO SERTÃO – CRESERTÃO. **Cresertão cultural: tração**. 2013. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=4K3JLNQayfA>>. Acesso em: 05 out. 2014.

CENTRO DE REFERÊNCIA EM TECNOLOGIAS SOCIAIS DO SERTÃO – CRESERTÃO. **Festival Sagarana 2013: rumo à terceira margem.** 2013. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=3q4HNvc0Y-M>>. Acesso em: 13 out. 2013.

CERQUEIRA, Ana Carneiro. **O “povo” parente dos Buracos:** mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CHAPADA GAÚCHA. Prefeitura Municipal – PMCG. **A saga dos gaúchos no sertão norte mineiro.** Chapada Gaúcha: Prefeitura Municipal de Chapada Gaúcha, 2012.

CHAPADA GAÚCHA. Prefeitura Municipal – PMCG. **Despesas por unidade e dotação:** município de Chapada Gaúcha: 2013. Chapada Gaúcha: [s.n.], 2013a.

CHAPADA GAÚCHA. Prefeitura Municipal – PMCG. **Orçamento por programa:** município de Chapada Gaúcha: 2013. Chapada Gaúcha: [s.n.], 2013b.

CHAPADA GAÚCHA. Prefeitura Municipal – PMCG. **Quadro IV:** investimentos financeiros com recursos do Fundo Municipal do Patrimônio Cultural em Bens Protegidos (2013). Chapada Gaúcha: [s.n.], 2013c.

CHAVES, Christiane de Alencar. **Festas da política:** uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis – MG). Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.

COLETIVO BRASIL DE COMUNICAÇÃO SOCIAL – INTERVOZES. **MinC e MDA farão edital para pontos de cultura.** 2007. Disponível em: <<http://www.intervozes.org.br/direitoacomunicacao/?p=18138>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

CONJUNTO INTEGRADO DE AÇÃO INTERGERACIONAL – CIAI. **Arte e cultura na zona rural de São Luis.** 2011. Disponível em: <<http://ciaintergeracional.wordpress.com/2011/12/14/arte-e-cultura-na-zona-rural-de-sao-luis/>>. Acesso em: 20 dez. 2011.

CORDEIRO, Priscilla de Paula; KLIEMANN, Edmar Adolpho; OLIVEIRA, Valdeci Batista de Melo. Saberes e valores culturais da juventude rural do MPA e MST no território do Cantuquiriguaçu. In: SEMINÁRIO DE EXTENSÃO DA UNIOESTE, 9, 2009, Toledo (PR). **Anais eletrônicos...** 2009. Disponível em: <http://projetos.unioeste.br/projetos/saberes/ppcordeiro_arquivos/SEU.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2015.

CORREIA, Cloude de Souza. **Mineiros, gaúchos e conservacionistas:** uma abordagem antropológica dos conflitos sócio-ambientais no noroeste de Minas Gerais resultantes das distintas formas de apropriação espacial do Cerrado. 1999. Dissertação (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Nacional de Brasília, 1999.

CORREIA, Cloude de Souza. **Do carrancismo ao Parque Nacional Grande Sertão Veredas:** (des)organização fundiária e territorialidades. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Nacional de Brasília, Brasília, 2002.

COSTA, João Batista de Almeida. A cultura sertaneja: conjugação de lógicas diferenciadas. In: SANTOS, Gilmar Ribeiro (Org.). **Trabalho, cultura e sociedade no norte/nordeste de**

Minas: considerações a partir das Ciências Sociais. Montes Claros: Best Comunicações e Marketing, 1997. p. 77-97.

COSTA, João Batista de Almeida. **Mineiros e baianos:** englobamento, exclusão e resistência. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Nacional de Brasília, Brasília, 2003.

CRUZ, Thaís Wence Mendonça. **Miragens da Existência:** o tecelão, a tecelagem e sua simbologia. São Paulo: Annablume: Fapesp, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DANTAS, Marcos. **Mais uma vez, queimamos os teares.** 2011. Disponível em: <<http://www.correiocidadania.com.br/antigo/ed124/economia.htm>>. Acesso em: 30 out. 2014.

DANTO, Arthur. **A transfiguração do lugar-comum.** São Paulo: Cosac Naify, 2005.

DAYRELL, Carlos Alberto. **Geraizeiros e biodiversidade no norte de Minas:** a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos do agrossistemas tradicionais. 1998. Dissertação (Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável) – Sede Ibero Americana, La Rábida, Universidade Internacional de Andalucia, Huelva (Espanha), 1998.

DE LANDA, Manuel. **A new philosophy of society:** assemblage theory and social complexity. Londres: Continuum, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1997a. v. 1.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: 34, 1997b. v. 4.

DUARTE, Rosália. Pesquisa Qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. **Cadernos de Pesquisa,** São Luís, n. 115, p. 139-154, 2002.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação:** na idade da globalização e da exclusão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

DUXBURY, Nancy. Revitalizando pequenas comunidades rurais através da arte e da cultura: tendências e correntes internacionais. In: FIGUEIREDO, Elisabete (Coord.). **O rural plural:** olhar o presente, imaginar o futuro. Castro Verde, Portugal: 100LUZ, 2011. p. 163-174.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders:** sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELLIS, Frank. **Rural livelihoods and diversity in developing countries.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

ESCOBAR, Arturo. **Encountering development**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo**: construcción y deconstrucción del desarrollo. Tradução de Diana Ochoa. Santafé de Bogotá: Norma, 1998.

FAIRHEAD, James. Development discourse and its subversion: decivilisation, depoliticisation and dispossession in West Africa. In: ARCE, Alberto; LONG, Norman (Ed.). **Anthropology, development and modernities**. London: Routledge, 2000. p. 100-111.

FAUSTO, Boris. **A história concisa do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

FERGUSON, James. The Anti-Politics Machine – “development” and bureaucratic power in Lesotho. **The Ecologist, Cidade**, v. 24, n. 5, p. 176-181, 1994.

FLORIDA, Richard. **The rise of the creative class**: and how it's transforming work, leisure, community and everyday life. New York: Basic Books, 2002.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 4. ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1984. (Biblioteca de Filosofia e História das Ciências, 7).

FOUCAULT, Michel. Subjetividade e verdade. In: FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 107-115.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FROEHLICH, José Marcos. A (re)construção de identidades e tradições: o rural como tema e cenário. In: CONGRESSO DE LA ASSOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA RURAL, 6., 2002, Porto Alegre. **Anais eletrônicos...** 2002. p. 1-18. Disponível em: <<http://www.ufsm.br/desenvolvimentorural/textos/froe.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2012.

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO – FJP. **Lei Robin Hood**. 2014. Disponível em: <<http://www.fjp.mg.gov.br/robin-hood/index.php/transferencias/pesquisamunicipio>>. Acesso em: 26 abr. 2014.

GEERTZ, Clifford. Anti anti-relativismo. In: **Nova luz sobre a antropologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 47-67.

GERHARDT, Cleyton. **“Eu seria péssima pra estar na sua banca”**: pesquisadores, áreas protegidas e populações locais. Curitiba: Appris, 2015.

GIBSON-GRAHAM, Julie Katherine. **The end of capitalism (as we knew it)**: a feminist critique of political economy. Oxford: Blackwell, 1996.

GIBSON-GRAHAM, Julie Katherine. **A postcapitalist politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GOLGHER, André Braz. As cidades e a classe criativa no Brasil: diferenças espaciais na distribuição de indivíduos qualificados nos municípios brasileiros. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 109-129, 2008.

GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. A noção de campo nas obras de Bourdieu e do Círculo de Bakhtin: suas implicações para a teorização dos gêneros do discurso. **Revista da ANPOLL**, Florianópolis, v. 19, p. 151-184, 2005.

GUBERNIKOFF, Carole. Arte e cultura. In: SEKEFF, Maria de Lourdes (Org.). **Arte e culturas: estudos interdisciplinares**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2001. p. 9-20.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. (Ed.) **Culture, power, place: explorations in critical anthropology**. London: Duke University Press, 1997.

HAAN, Henk de; LONG, Norman (Ed.). **Images and realities of rural life**. Assen (Holanda): Van Gorcum, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice: Revista do Tribunais, 1990.

HÉBETTE, Jean (Org.). **Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia**. Belém: Editora da UFPA, 2004.

HORTA, Cid Rebelo. Famílias governamentais de Minas Gerais. **Análise & Conjuntura**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 111-142, 1986.

ILMONEN, Kari. **The role of culture in regional development work: changes and tensions**. Kokkola (Finlândia): University of Jyväskylä; Kokkola University Consortium Chydenius, 2009. Disponível em: <<https://jyx.jyu.fi/dspace/bitstream/handle/123456789/22662/978-951-39-3744-7.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 14 dez. 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo 2000**. [2001?]. Disponível em: <http://ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/default_censo_2000.shtm>. Acesso em: 03 de mar. 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Perfil dos municípios brasileiros: cultura – 2006**. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo 2010**. [2011?]. Disponível em: <<http://ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>>. Acesso em: 03 de mar. 2015.

INSTITUTO ESTADUAL DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS-IEPHA; MINAS GERAIS. Ministério Público do Estado-MPMG. **Fundo Municipal de Proteção ao Patrimônio Cultural**: Importância, criação e gestão. Belo Horizonte: Ministério Público do Estado de Minas Gerais, 2011.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA – IPEA. **Cultura Viva**: as práticas de pontos e pontões. Brasília, 2011a.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA – IPEA. **Políticas sociais**: acompanhamento e análise. Brasília, 2011b.

INSTITUTO NACIONAL DE METEOROLOGIA – INMET. **Dados meteorológicos**. [19–]. Disponível em: <<http://www.inmet.gov.br/portal/index.php?r=bdmep/bdmep>>. Acesso em: 05 set. 2014.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL DE VIÇOSA – ISAVIÇOSA. **Centro de Educação, Arte e Cultura (CEAC)**. 2010. Disponível em: <<http://www.isavicososa.org/ceac.htm>>. Acesso em 20 dez. 2011.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LARRAÍN, América. **O negócio da arte e cultura**: para uma antropologia do Festival de Dança de Joinville. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

LEAL, Alessandra Fonseca. **Semear cultura, cultivar culturas populares, colher patrimônios**: a gestão social da cultura popular às margens do Rio São Francisco no Norte de Minas Gerais. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2011.

LONG, Norman. **Development sociology**: actor perspectives. London: Routledge, 2001.

LONG, Norman. **Sociología del desarrollo**: una perspectiva centrada en el actor. Tradução de Horacia Fajardo, Magdalena Villareal e Pastora Rodriguez. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores em Antropología Social, 2007. (Colección Investigaciones).

LONG, Norman; LIU, Jinlong. The centrality of actors and interfaces in the understanding of new ruralities: a chinese case study. **Journal of Current Chinese Affairs**, Hamburg (Alemanha), v. 38, n. 4, p. 63-84, 2009.

LORENZETTO, Bruno Meneses; GIAMBERARDINO, Pedro Ribeiro. Crise e transmodernidade: fundamentos iniciais para uma ética da libertação. **Revista Eletrônica do CEJUR**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 66-88, 2007.

MANZINI, Eduardo José. A entrevista na pesquisa social. **Didática**, São Paulo, v. 26, p. 149-148, 1991.

MARGLIN, Stephen. Origem e funções do parcelamento das tarefas: para que servem os padrões? In: GORZ, André (Org.). **Crítica da divisão do trabalho**. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 39-70.

MARTINS, José de Souza. **O poder do atraso**: ensaios de sociologia da história lenta. São Paulo: Hucitec, 1994.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**: cotidiano e história na modernidade anômala. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

MATA-MACHADO, Bernardo Novais da. **História do sertão noroeste de Minas**: (1690-1930). Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991.

MATTOS, Carmen Lúcia Guimarães. **A abordagem etnográfica na investigação científica**. [2010?]. Disponível em: <http://moodleinstitucional.ufrgs.br/file.php/13908/20_a_abordagem_etnografica_na_invigacao.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2011.

MEDEIROS, Camila Pinheiro. **No rastro de quem anda**: comparações entre o 'tempo do Parque' e o 'hoje' em um assentamento no noroeste mineiro. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

MEDINA, Gabriel; SHANLEY, Patricia. Big trees, small favours: logger and communities in Amazonia. **Bois et Forêts des Tropiques**, Paris, v. 282, n. 4, p. 19-25, 2004.

MELO, Adriana Ferreira de. **Sertões do mundo, uma epistemologia**. 2011. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

MENEGUEL, Stela Nazareth. Histórias de vida : notas e reflexões de pesquisa. **Althenea Digital**, Bellaterra (Espanha), n. 12, p. 115-129, 2007.

MENEGUEL, Stela Nazareth et al. Histórias de dor e de vida: oficinas de contadores de histórias. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 220-228, 2008.

MEYER, Gustavo; MARQUES, Flávia Charão. The non-place of 'art and culture' in the Brazilian rural development. In: WORLD CONGRESS OF RURAL SOCIOLOGY, 13., 2012, Lisboa. **Anais...** Lisboa: Universidade de Lisboa, 2012. p. 1-20.

MIGUEL, Lovois de Andrade (Org.). **Dinâmica e diferenciação de sistemas agrários**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. (Série Educação a Distância).

MINAS GERAIS. Lei No 13.803, de 27 de dezembro de 2000. **Diário Oficial do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte, 27 dez. 2000. Disponível em: <<http://www.fjp.mg.gov.br/robin-hood/index.php/leirobinhood/legislacao/lei1380300>>. Acesso em: 13 mai. 2014.

MORAES, Eliane Robert. A palavra insensata. **Cult**, São Paulo, ano 18, n. 5, p. 6-12, jan. 2015. Edição Especial Michel Foucault.

MOREIRA, Daniel Augusto. **O método fenomenológico na pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.

MOREIRA, Hugo Fonseca. **“Se for pra morrer de fome, eu prefiro morrer de tiro”**: o norte de Minas e a formação de lideranças rurais. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010.

MORETTI-PIRES, Rodrigo Otávio et al. Enfermeiro de Saúde da Família na Amazônia: conceitos e manejo na temática do uso de álcool. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, v. 45, n. 4, p. 926-932, 2011.

MOURA, Antônio de Paiva. **Os coronéis do noroeste mineiro**. 2004. Disponível em: <<http://www.asminasgerais.com.br/?item=CONTEUDO&codConteudoRaiz=92&codConteudoAtual=167>>. Acesso em: 9 dez. 2013.

MOURA, Margarida Maria. **Os deserdados da terra**: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. (Coleção Corpo e Alma do Brasil).

MUCHAIL, Salma Tannus. Um filósofo que pratica histórias. **Cult**, São Paulo, ano 18, n. 5, p. 6-8, jan. 2015. Edição Especial Michel Foucault.

MURARI, Luciana. As artes da ficção – Oliveira Vianna e a imaginação literária regionalista de Godofredo Rangel e Afonso Arinos. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 27, n. 45, p. 289-315, 2011.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. Homem com homem, mulher com mulher: paródias sertanejas no interior de Goiás. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 39, p. 367-402, 2012.

NOGUEIRA, Mônica Celeida Rabelo. **Gerais a dentro e a fora**: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Nacional de Brasília, Brasília, 2009.

NÚCLEO DE ESTUDOS AGRÁRIOS E DESENVOLVIMENTO RURAL – NEAD. **Projeto pretende fomentar arte e cultura no meio rural**. 2004. Disponível em: <http://www.nead.gov.br/portal/nead/noticias/item?item_id=4986315>. Acesso em: 20 dez. 2011.

OKSALA, Johanna. **How to read Foucault**. New York: Paperback, 2008.

OLIVEIRA, Frankcimarks. **Os micro poderes na concepção de Michel Foucault**. 2013. Disponível em: <<http://discursohistoriografico.blogspot.com.br/2013/06/os-micro-poderes-na-concepcao-de-michel.html>>. Acesso em: 05 jan. 2015.

ORGANIZATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT – OECD. **Culture and local development**. Paris, 2005.

OSTROM, Elinor. Institutional rational choice: an assessment of the institutional analysis and development framework. In: SABATIER, Paul A. (Org.). **Theories of the policy process**. Cambridge, MA: Westview Press, 2007. p. 21-64.

OUDEN, Jan H.B. den. Some reflections on anthropology in development studies. In: HAAN, Henk de; LONG, Norman (Ed.). **Images and realities of rural life**. Assen (Holanda): Van Gorcum, 1997. p. 21-38.

PALMEIRA, Moacir. Eleição municipal, política e cidadania. In: PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, Cesar (Org.). **Política no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2006. p. 137-150.

PAOLIELLO, Renata Medeiros. Estratégias possessórias e constituição de espaços sociais no mundo rural brasileiro. In: NIEMEYER, Ana Maria; GODOI, Emília Pietrafesa de (Org.). **Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos**. Campinas: Mercado das Letras, 1998. p. 201-228.

PAULA, Silvana Gonçalves de. Quando o campo se torna uma experiência urbana: o caso do estilo de vida *country* no Brasil. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 17, p. 33-53, 2001.

PELBART, Peter Pál. Fala dos confins: o lugar da literatura na obra de Foucault. **Cult**, São Paulo, ano 18, n. 5, p. 26-30, jan. 2015. Edição Especial Michel Foucault.

PEREIRA, Anete Marília et al. As pequenas cidades do norte de Minas Gerais: uma análise das suas relações com o rural. In: FERREIRA, Darlene Aparecida de Oliveira; FERREIRA, Enéas Rente; MAIA, Adriano Corrêa (Org.). **Estudos agrários: a complexidade do rural contemporâneo**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p. 135-155.

PEREIRA, Luzimar Paulo. **Os Giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuaia – MG**. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

PIERSON, Donald. **O homem no Vale do Rio São Francisco**. Rio de Janeiro: Ministério da Integração/SUVALE, 1972.

PLOEG, Jan Douwe van der et al. Rural development: from practices and policies towards theory. **Sociologia Ruralis**, Oxford, v. 40, n. 4, p. 391-408, 2000.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens da nossa época**. Tradução de Fanny Wrobel. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

PORTAL BRASIL CULTURA-BRASILCULTURA. **Pontos de cultura rurais**. 2009. Disponível em: <<http://www.brasilcultura.com.br/noticias/pontos-de-cultura-rurais/>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

RAFFESTEIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Editora Ática, 1993. Reedição da edição de 1980.

RAJCHMAN, John. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

RAMME, Noeli. É possível definir “arte”? **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 197-212, 2009.

REDE CERRADO. **I Encontro Regional aponta principais problemas socioambientais do Cerrado**. 2013. Disponível em: <<http://www.redecerrado.org.br/index.php/sala-de-imprensa/noticias/175-i-encontro-regional-aponta-principais-problemas-socioambientais-do-cerrado>>. Acesso em: 15 dez. 2013.

RESENDE, Maria José de. O capitalismo brasileiro e as modernizações desvinculadas da modernidade. **Ensaios FEE**, Porto Alegre, v. 27, n. 1, p. 207-232, 2006.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. Agregação e poder rural nas fazendas do baixo Jequitinhonha mineiro. **Unimontes Científica**, Montes Claros, v. 5, n. 2, p. 1-17, 2003.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. **Histórias dos gerais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010. p. 23-39.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. **Novos Estudos (CEBRAP)**, São Paulo, v. 80, p. 109-125, 2008.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornélia. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Celi R. J.; GUAZZELLI, Cesar A.B. (Org.). **Ciências humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 1-23.

ROESE, Adriana et al. Diário de campo: construção e utilização em pesquisas científicas. **OnLine Brazilian Journal of Nursing**, Niterói, v. 5, n. 3, p. 1-12, 2006.

ROGNON, Frédéric. **Os primitivos, nossos contemporâneos**. Tradução de Cláudio Cesar Santoro. Campinas: Papirus, 1991. (Coleção Filosofar no Presente).

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSA, João Guimarães. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: MEDIAfashion, 2008.

ROSAS, Eduardo Nunes Leite. **“Rapazes da roça” na “cidade grande”**: trabalho, sociabilidade e projetos. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

ROSTOW, Walt Whitman. As cinco etapas do desenvolvimento – um sumário. In: ROSTOW, Walt Whitman. **Etapas do desenvolvimento econômico (um manifesto não-comunista)**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. p. 14-28.

RUMSTAIN, Ariana. **Peões no trecho**: trajetórias e estratégias de mobilidade no Mato Grosso. Rio de Janeiro: E-papers, 2012. (Coleção Sociedade e Economia do Agronegócio, 5).

SABOURIN, Eric. **Camponeses do Brasil, entre a troca mercantil e a reciprocidade**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2009.

SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento: incluyente, sustentável e sustentado**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SAIT-HILAIRE, August de. **Viagem às nascentes do Rio São Francisco**. Tradução de Regina Regis Junqueira. São Paulo: EDUSP, 1975. Reedição da edição de 1819.

SALES, Celecina de Maria Veras. As práticas cotidianas dos jovens rurais: passividade ou formas inventivas de viver? In: ENCONTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DO NORTE E NORDESTE, 10., 2001, Salvador. **Anais...** Salvador: [s.n.], 2001a. p. 1-15.

SALES, Celecina de Maria Veras. Os jovens como criadores de multiplicidades culturais. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 10., 2001, Fortaleza. **Anais...** Fortaleza: [s.n.], 2001b. p. 1-14.

SANTOS, Helenice Cristina; LEITE, Romana de Fátima Cordeiro. Norte de Minas: múltiplos olhares sobre a ocupação do cerrado. In: ENCONTRO NACIONAL DOS GEÓGRAFOS, 16., 2010, Porto Alegre. **Anais eletrônicos...** Porto Alegre: Associação dos Geógrafos Brasileiros, 2010. p. 1-10. Disponível em: <<http://www.agb.org.br/xvieng/anais/edp.php>>. Acesso em: 21 jan. 2014.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SICSÚ, João; CASTELAR, Armando (Org.). **Sociedade e economia: estratégias de crescimento e desenvolvimento**. Brasília: IPEA, 2009.

SILVA, Cristiane Rodrigues da et. al. **Método etnográfico**. 2009. Disponível em: <<http://www.slideshare.net/anitarink/mtodo-etnografico-2100383>>. Acesso em: 10 out. 2010.

SILVA, Rodrigo Manoel Dias da. As políticas culturais brasileiras na contemporaneidade: mudanças institucionais e modelos de agenciamento. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 29, n. 1, p. 199-224, 2014a.

SILVA, Rosa Amélia Pereira da. **Nesta água que não para: leitura de João Guimarães Rosa no Vale do Rio Urucuia**. 2014. Tese (Doutorado em Literatura) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2014b.

SILVA, Valtuir Moreira da; OLIVEIRA, Abadia Maria de. Os saberes das tecedeiras e fiandeiras: narrativas e experiências em Itapuranga-GO. 1970-2010. In: SIMPÓSIO NACIONAL DO CIEAA, 4., 2012, Uruaçu. **Anais eletrônicos...** 2012. p. 340-350. Disponível em: <<http://www.anais.ueg.br/index.php/simposiocieaa/article/view/340-350/pdf>>. Acesso em: 24 mar. 2014.

SOUZA, Gisela Barcellos. Paisagens rurbanas: a tensão entre práticas rurais e valores urbanos na morfogênese dos espaços públicos de sedes de municípios rurais. Um estudo de caso. **Sociedade & Natureza**, Uberlândia, v. 21, n. 2, p. 181-192, 2009.

SOUZA, Marcos Spagnuolo. **Vidas vividas em Arinos**. Arinos: [s.n.], 2000.

SPINELLI, Céline. Cavalhadas em Pirenópolis: tradições e sociabilidade no interior de Goiás. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 59-73, 2010.

STERN, Mark J.; SEIFERT, Susan. **Culture builds community evaluation**: summary report. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 2002. Disponível em: <http://www.issuelab.org/resource/culture_builds_communities_evaluation_summary_report>. Acesso em: 13 set. 2012.

TEIXEIRA, Raquel Dias (Org.). **No “vão” do Urucuia**: fios que entrelaçam saberes. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2010. (Sala do Artista Popular, n. 162).

THE SCHOOLS AND STUDENTS HEALTH EDUCATION UNIT – SHEU. **Crianças de cidades pequenas usam mais droga**. 2007. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/02/070213_criancascampodrogasebc.shtml>. Acesso em: 05 dez. 2011.

THOMPSON, Eduard P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução de Rosaura Echemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

UMANS, Laurent; ARCE, Alberto. Fixing rural development cooperation?: not in situations involving blurring and fluidity. **Journal of Rural Studies**, Amsterdam, v. 34, p. 337-344, 2014.

VASCONCELOS, Ana Teresa Araujo; SANTOS, Juliana Amaral dos. Os espaços Mais Cultura e a Funarte: política pública como ferramenta de criação e difusão cultural. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v.6, n. 1, p. 89-100, 2010.

VECCHIA, Talita; BARROS, Denise Dias; SATO, Miki. Jovens do bairro da Pedra do Papagaio: notas sobre uma oficina de fotografia: Projeto Casa Rosa. **Imaginário**, São Paulo, v. 11, n. 11, p. 337-362, 2005.

WAITT, Gordon. Creative small cities: cityscapes, power and the arts. In: BELL, David; JAYNE, Mark (Ed.). **Small cities**: urban experiences beyond the metropolis. New York: Routledge, 2006. p. 169-184.

WAITT, Gordon; GIBSON, Chris. The Spiral Gallery: non-market creativity and belonging in an australian country town. **Journal of Rural Studies**, Amsterdam, v. 30, p. 75-85, 2013.

WALI, Alaka; SEVERSON, Rebecca; LONGONI, Mario. **The informal arts**: finding cohesion, capacity, and other cultural benefits in unexpected places. Chicago: Columbia College, 2002. Disponível em: <http://archive.fieldmuseum.org/ccuc/ccuc_sites/Arts_Study/pdf/Informal_Arts_Full_Report.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2015.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Olhares sobre o rural brasileiro. **Raízes**, Campina Grande, v. 23, n. 1-2, p. 82-98, 2004.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **O mundo rural como um espaço de vida**: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009a.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. O mundo rural brasileiro: acesso a bens e serviços e integração campo-cidade. **Estudo Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 60-85, 2009b.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. A sociologia rural na América Latina: produção de conhecimento e compromisso com a sociedade. **Nueva Época**, Guadalajara (México), n. 5, p. 17-44, out. 2010.

WEISHEIMER, Nilson. Jovens agricultores: gênero, trabalho e projetos profissionais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 29., 2005, Caxambú. **Anais eletrônicos...** 2005. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=463&Itemid=412>. Acesso em: 24 ago. 2014.

WEITZ, Morris. O papel da teoria na estética. In: D'OREY, Carmo (Org.). **O que é arte?** a perspectiva analítica. Tradução de Vítor Silva e Desidério Murcho. Lisboa: Dinalivro, 2007. p. 61-77.

WILKINSON, John. Sociologia econômica e funcionamento dos mercados: inputs para analisar os micro e pequenos agroindustriais no Brasil. In: WILKINSON, John. **Mercados, redes e valores**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 85-104. (Série Estudos Rurais).

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores: Wittgenstein).

WOLF, Eric R. Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Org.). **Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf**. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 93-114.

WOORTMANN, Eleen Fensterseifer. **Herdeiros, parentes e compadres: colonos do sul e sitiantes do nordeste**. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora UnB, 1995.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global**. Tradução de Maria Anne Kremmer. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

APÊNDICE

Mapas dos Estados de Goiás, Minas Gerais e Rio Grande do Sul contendo localizações de municípios com menos de 20.000 habitantes que abrigam Pontos de Cultura, 2012

