

## Para além das fronteiras nacionais

### O milho como agência nas histórias sociais

*Filippe da Silva Guimarães*<sup>1</sup>  
*Celeste Ciccarone*<sup>2</sup>

**Resumo:** A delimitação de contribuições antropológicas e epistemológicas das obras intelectuais tidas como folclóricas/literárias/míticas na compreensão do desenvolvimento do pensamento social/racional/científico brasileiro nos ajudará relacionar melhor as dicotomizações estabelecidas pelas formas de colonialidade do poder para além das fronteiras dos Estados nacionais. As representações históricas que relacionam o milho a esforços intelectuais e de compreensão humana funcionarão com propósito expositor e operacional específico - arraigados em teorias. Os modos e discursos de fazer a comida atuam como a teoria da ideologia e suas contribuições para as ideias e princípios políticos estabelecidos culturalmente e por direito, onde um tornaria o outro possível, gerando representações na prática da política.

**Palavras-Chaves:** antropologia; pensamento social brasileiro; estudos culturais; pós-colonialismo.

**Abstract:** Delineate some contributions of the anthropological and epistemological intellectual works taken as folk/literary/mythic and understanding the development of the Brazilian social/rational/scientific thought will help us to link better the dichotomizations established by the forms of colonialities of power beyond the borders of nation states. The historic representations that relate the corn in intellectual efforts of human understanding would work with the exhibitor and specific operational purpose - rooted on theories. The manners and speeches to make the food act as the theory of ideology and their contributions to the ideas and established political principles and cultural rights, where one can become the other, generating representations in the practice of politics.

**Keywords:** anthropology; brazilian social thought; cultural studies; post-colonialism.

### Introdução

A partir da premissa de Wanderley Guilherme dos Santos (2002) e Walter Mignolo (2003), sobre a formação de um pensamento social brasileiro, antes mesmo da constituição de uma cientificidade brasileira, com o surgimento das universidades em 1940, e a dicotomização “científico” x “não-científico”, local/regional/folclórico x global/nacional/teórico na produção de textos, a histórias das ideias e representações da realidade, como condição de

<sup>1</sup> Aluno de graduação do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

<sup>2</sup> Professora Doutora do Curso de Graduação em Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

existência das sociedades, impulsionam a proposta de tratar a relação de um projeto de conexões entre as condições de coexistência de vários grupos/países/sociedades.

Este artigo se utilizará da antropologia para traçar uma trajetória epistemológica do conhecimento em um paralelo entre as obras que iniciam um desdobramento teórico conhecido como “redescobrimento do Brasil” (REIS, 2006) e as obras que constituem um “pensamento social científico brasileiro” (KEINERT et SILVA, 2010) - quer seja institucional e de classificação de um pensamento social brasileiro (culturalistas), quer seja sociológico e de reflexões sobre a sociedade moderna brasileira (estruturalistas).

Ou seja, a formação do pensamento social brasileiro será analisada através de alguns estudos tidos como demasiados “literários” – Holanda [1995 (1936); 1994 (1956)] ou “folclóricos” – Freyre [1933 (2006)] e Cascudo [2011 (1983)], nas suas aquisições de conceitos, métodos, tipos específicos de reflexões e de objetos do arcabouço teórico oriundo de uma “ciência social antropológica”, e o ambiente de desenvolvimento(s) destas produções intelectuais sobre o Brasil.

Historicamente e de acordo com a perspectiva culturalista presente em autores como Cascudo, Freyre e Holanda, o estudo da alimentação nos permite compreender padrões culturais alimentares ao longo do tempo, normas de uso e respeito de tradições, enquanto, seguindo as vertentes estruturalistas, nos propicia o entendimento das realidades psicológicas e subjetivas [Lévi-Strauss, 2002 (1964)]. Segundo Lévi-Strauss (1964):

A ordem alimentar constitui-se em um dos níveis onde se exprime simbolicamente a representação do mundo (...) cenário privilegiado de reprodução das classificações culturais de uma sociedade (...) de uma perspectiva universalista, focaliza-a como experiência humanizadora: assim como não existe sociedade humana sem língua falada, não existe sociedade que, de um modo ou outro não processa seu alimento. A culinária, então, seria esfera privilegiada de acesso à cultura, na medida em que revela o uso social dos alimentos. A forma como se apreende e se relaciona com a natureza, a qualidade das classificações que se utiliza e o modo como são manipuladas define-se como instâncias definidoras da singularidade cultural. É neste sentido que a cozinha de uma sociedade revela-se como eixo central da integração

entre Natureza e Cultura. O acesso aos alimentos, sua in-corporação, será sempre mediada pela forma cultural (*apud* DUTRA, 2007, p.10)<sup>3</sup>.

Dutra (*op.cit.*) sugere que:

As regras culinárias operam as associações plausíveis entre certos alimentos, ou os interditam, de forma semelhante às exigências gramaticais de determinada língua: as impropriedades alimentares são desprovidas de sentido, podendo provocar ruídos na comunicação, assim como uma frase mal construída. Só podemos entendê-las dentro da lógica intrínseca da cultura e da sociedade considerada (DUTRA, 2007, p.11).

Para nosso interesse, a alimentação popular e suas regras culinárias em seu cotidiano, dias festivos, ciclos religiosos, como comida antiga ou pratos modificados em alimentos tradicionais será relevante para dar sentido à compreensão de esquemas operacionais, categorias comuns, conjuntos de práticas e de tipos especificados pela maneira de fazer (DE CERTEAU, 1996, p.20-21), onde o antigo como costume e o tradicional como invenção podem ser interpretados como processos históricos e políticos envolvendo a manipulação seletiva e criativa de símbolos, histórias, espaços e tempos (HOBBSAWM, 1983 *et* ANDERSON, 1983 *apud* CLIFFORD, 2000). Esquemas culturais, costumes e tradições podem, assim, ser (são) acessados para dar sentido e/ou ênfase a valores comuns, por uma prática “transformativa” e de “simbolização seletiva da continuidade”, de “interação e hibridiz”, onde diferentes versões híbridas de continuidades e discontinuidades ou de unidade

---

<sup>3</sup> De acordo com Rocco Mangieri (1985; 2006): “el conocido *triángulo culinario* de Lévi-Strauss permite ubicar un *texto* culinario-gastronómico en relación a la tríada *cocido-podrido-crudo* y definir el grado *endocéntrico* o *exocéntrico* del alimento en relación a la actividad del grupo (Lévi-Strauss 1964, 1970). (...) En los usos culturales actuales, y a excepción del significado ritual y mágico religioso que aún manifiestan algunos hervidos y *asopados* de las etnias latinoamericanas, podemos referirnos a un *ritual del alimento* en un sentido que no pertenece estrictamente al orden de lo sagrado sino al orden más interno de la práctica simbólica de los intercambios de la sociedad contemporánea. Recordemos las reflexiones de Lévi-Strauss sobre la dimensión estructural y significativa de la alimentación: "Creo que, al igual que la *lengua*, la *cocina* de una sociedad es analizable en elementos constitutivos que podrían llamarse *gustemas* y que están organizados de acuerdo a ciertas estructuras de oposición y de correlación. Se podría distinguir la cocina inglesa de la francesa mediante tres oposiciones: *endógeno/exógeno* (materias nacionales o exóticas); *central/periférico* (base de la comida y contexto); *marcado/ no marcado* (es decir, sabroso o insípido) (...) Y si observamos que la cocina francesa es *diacrónica*( en distintos momentos de la comida se ponen en juego diversas oposiciones...) mientras que la comida china está concebida *sincrónicamente*, es decir que las mismas oposiciones pueden servir para construir todas las partes de la comida, la cual por esta razón puede ser servida a un mismo tiempo (...)” (Lévi-Strauss 1968. p.79).

constitutiva de um povo (*peoplehood*) devem ser distinguidas dos processos das histórias pós e neocoloniais, e contempladas em um projeto inserido no local, no nacional e nas diásporas culturais (CLIFFORD, 2000, p.100). Logo, as distinções e peculiaridades entre “antigo/tradicional”, “costume/tradição inventada” ressignificariam “a dominação passiva do consumo para a criação anônima de práticas de desvios nos usos destes produtos” (*ibidem*, 1996, p.16), conforme Michel De Certeau (*op.cit.*) trata “as astúcias dos consumidores compõem, no limite, a rede de uma anti-disciplina” (p.17), ou James Clifford (*op.cit.*) direciona a atenção para uma anti-estrutura pré e inconscientemente estabelecida da continuidade transformativa de velhos elementos em novas situações, mais por uma política de articulação do que por contenções e fronteiras funcionalistas de um simples *modus operandi* da vida social (p.102).

Para tanto, como objetivo deste trabalho não almejamos escrever e/ou desenhar uma versão da história do pensamento social brasileiro através dos pratos feitos com milho, tampouco fazer uma odisséia das receitas do milho enquanto alimento tradicional e de resistência nas Américas. Nosso enfoque está mais direcionado para a participação deste alimento nas cozinhas nacionais e suas representações simbólicas, criadas pelos modos de fazer comida, transmitir receitas e inclusive de se referenciar aos seus pratos e iguarias criando um (modo de) sentimento (e) de compartilhamento de uma identidade comum (HALL, 2005). Estas representações simbólicas utilizam-se das ligações e vínculos ideológicos e étnicos para fazer referências aos pertencimentos jurídicos-políticos dos Estados nacionais (ANDERSON, 1989), ou ainda, de acordo com Mignolo (*op. cit.*), quanto estas representações simbólicas relacionadas às histórias locais da América, estão ligadas à ascensão das histórias nacionais.

Buscamos, desta maneira, compreender:

(...) as representações orientadoras das práticas e estilos alimentares exige-nos o reconhecimento de que padrões de comestibilidade, assim como regras de comensalidade [o quê, com quem, como e quando se come] são, de fato construídos, inclusive ao longo do tempo, pois que o gosto contemporâneo também tem sua história. Tema da historia mundial, inseparável de outras interações dos seres humanos, uns com os outros e com o resto da natureza, a

alimentação pode nos dizer muito sobre nosso tempo e suas transformações (DUTRA, *op. cit.* p.16).

Para uma análise antropológica e epistemológica dos textos de formação do pensamento social brasileiro, relacionaremos as representações históricas feitas a partir do milho em literaturas, folclores e teorias, pelo interesse específico da delimitação do objeto de pesquisa. Isto quer dizer que faremos o recorte e a sistematização de algumas produções intelectuais institucionais (culturalistas-particularistas) e sociológicas (estruturalistas-universalistas) dentre alguns dos principais estudos sobre o milho no Brasil. Independente das distinções das histórias “científicas” ou “não-científicas”, para além das teorias e das delimitações das fronteiras nacionais, relacionaremos a literatura e o folclore presentes entre os grupos, nações e Estados nacionais. Discutiremos ainda como as receitas de pratos populares a base de milho e seus correlatos discursos literários estão imbricados na construção do pensamento social brasileiro como prática político-simbólica regional/nacional, enquanto reivindicação dos seus papéis como identidades políticas (CLIFFORD, *op.cit.*, p.111).

Enfim, responderemos a algumas questões. Por exemplo, como estes dados construídos pelos autores culturalistas e estruturalistas em nosso país, e que a partir do referencial histórico abordado nos permitirá comparar como as teorias de uma antropologia histórica e simbólica construída no Brasil e na América Latina, contrastam com os esforços antropológicos traçados por uma teoria crítica das identidades políticas? (CLIFFORD, 1996; ORTNER, 1984).<sup>4</sup> Como irmos mais além de posicionamentos que colocam o milho como unidade de consumo doméstico de papel central e exclusivo nas histórias do capitalismo e da gênese dos Estados nacionais? Como as conceituações culturalistas colocaram este

---

<sup>4</sup> Quando digo na América latina e me refiro neste exemplo apenas a um caso brasileiro, é por entender que exemplos como Miguel Ángel Astúrias entre outros do “novo mundo” que desenvolveremos adiante, estariam sintetizados na citação abaixo por se assemelharem a uma mesma corrente de construção de pensamento social nacional nos países da América Latina: “A alimentação (ou mais exatamente a comida, a refeição, o gosto ou o paladar) figura, aos olhos desses fundadores de uma antropologia na região e da região, como uma dessas constantes informadoras da identidade regional e nacional. Reflexões inovadoras, os escritos de Freyre e Cascudo sobre a alimentação, inauguram um novo campo de investigação no Brasil, apenas recentemente redescoberto pela academia (...). Antecipando o alcance de construções metodológicas empregadas na atualidade no estudo da alimentação, como as idéias de modelo ou sistema alimentar/culinário, Cascudo aponta para a centralidade da categoria paladar na construção de uma história, sociologia ou antropologia da alimentação” (CAVIGNAC et OLIVEIRA, 2010, p.2-3).

mesmo milho e a comida antiga/tradicional como índices de mudança social, assimilados de formas passivas pelas comunidades locais, de formas subalternas, apenas transformando ou reformando, sem fazer uso de muita criatividade e produção de ressignificações enquanto minorias étnicas ou culturais (HALL, [2003] 2011; MINTZ, 2001; WAGNER, 1981)?

Desta forma, não trataremos mais estas questões como mapas de diferenças? Mas sim, como estas diferenças estão contidas umas dentro das outras (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)? Ou ainda podemos nos questionar de como as dualizações “antigo/tradicional”, “costume/tradição inventada” estão no terreno onde as transformações são operadas, para além da “moralização, desmoralização e reeducação do povo”? E por fim, de como se desdobra o “duplo interesse das [tradições] culturas populares, o duplo movimento de conter e resistir, que inevitavelmente se situa no interior (das tradições e culturas populares)”? [HALL, 2011 (2003). p.232-233].

Uma releitura das obras textuais e mitos, “científicos” e “não-científicos”, que mencionem o milho, além de nos permitirem o acesso à compreensão das formas de organização social e suas estruturas nos grupos estudados, como queriam os estruturalistas, ou/e universalizar padrões culturais e suas conseqüentes formas de exploração e consumo tomadas pelos culturalistas, podem nas palavras de James Clifford (*op.cit.*):

(...) afirmar outra vertente da antropologia que aponte para mais tentativas, dialógicas, mas ainda realistas, de histórias etnográficas: em um trabalho de tradução que não se concentra tanto no cultural como em conjunturas, mas na mediação complexa entre antigo e novo, entre local e global (CLIFFORD, 2000, p.98, tradução livre).

Em que medida, portanto, as histórias nacionais e sobre a alimentação na América Latina surgiram junto à consolidação dos Estados nacionais no segundo pós-guerra com autores como Cascudo, Freyre, Astúrias, Lévi-Strauss, Holanda, entre outros (CAVIGNAC et OLIVEIRA, 2010).

Para efeito etnográfico e textual, dimensionaremos alguns dos fatos históricos, refletindo sobre como o papel metafórico dado às histórias oficiais e os significados simbólicos e

míticos atribuídos e apresentados às e pelas realidades locais às estas histórias oficiais, podem dar sentido a uma compreensão da América Latina, através de seus pratos populares e tradicionais à base de milho e presentes nas cozinhas nacionais, para além das dicotomizações das culturas populares pelos dualismos dos tipos “modernidades X tradicionalidades”, “antigo X novo”, típicos das formas arcaicas de colonialidade do poder no nosso continente, como nos foi alertado por Bruno Latour ao longo de suas obras<sup>5</sup>.

Para tanto, iniciamos com a delimitação do campo de dados. Em Cascudo (*op.cit.*) o milho, “verde e doce”, é apresentado historicamente como um “documento do trabalho humano” (p.107) devido à necessidade intrínseca do manejo no desenvolvimento da planta, tido inicialmente como comida indígena, e presente nos processos de colonização e exploração das Américas. O autor sucinta os ideais de Freyre (*op.cit.*), para quem (onde) o mesmo milho, como a cana, enquanto insumo agrícola de consumo básico das Casas Grandes e Senzalas, ementa portuguesa dos processos de colonização, cardápio indígena de sobrevivência e ritualidades e dieta africana das inter-relações e mercantilizações do capitalismo incipiente a partir do século XVI, toma um lugar de destaque na formação do sistema de produção agrícola moderno. Sendo assim, o milho passa a ser tratado como um dos responsáveis pela formação, divisão e manutenção das formas de exploração do trabalho, bem como de ocupação dos territórios.<sup>6</sup>

Lévi-Strauss [2004 (1964)] explorou nas *Mitológicas I - O Cru e o Cozido* - o papel do milho enquanto elemento totêmico para classificação das estruturas psicológicas e inconscientes a partir das cosmologias indígenas. Holanda (*op.cit.*) demonstra em *Uma Civilização do Milho*, como as técnicas de consumo do fruto associadas ao velho mundo são preteridas em

---

<sup>5</sup> Em particular, no livro *Jamais Fomos Modernos* (2005), o autor conceitua a respeito de uma assimetria sempre relacional entre as modernidades X colonialidades. O livro nos mostra um caminho da antropologia que carrega de sentidos, intencionalidades e perspectivismos, os símbolos e atores (inclusive os antropólogos), mostrando de forma relacional como se dão oposições, antagonismos e assimetrias entre partes de um mesmo contexto que relacionam suas concepções de natureza X cultura.

<sup>6</sup> O eixo de análise percorrerá obras que como as de “Gilberto Freyre e Luís da Câmara Cascudo ao destacarem-se pela elaboração de reflexões acerca da cultura e da identidade regional, legando importantes contribuições para a compreensão histórica das manifestações culturais locais. Precursores do que hoje poderíamos chamar antropologia histórica no Brasil, seus estudos ilustram aspectos pouco valorizados pelas ciências sociais da época. Assim, estudando o universo cultural dos engenhos, marcante herança da experiência colonial brasileira, por exemplo, descrevem formas de comportamento e demais expressões culturais, dos ritos à tradição oral, encontradas em todo litoral nordestino. Semelhante à concepção braudeliiana de *longue durée* (transversalidade histórica de longa duração), os comportamentos populares, na obra histórico-etnográfica de Freyre e Cascudo, unem passado e presente (história oficial e folclore; local e global), pondo em evidência a estrutura ou lógica cultural nativa de uma região” (CAVIGNAC et OLIVEIRA, 2010, p.01).

benefício das técnicas indígenas de processamento e manejo do alimento e ressignificadas de acordo com as cosmovisões locais inseridas em cenários globais. Miguel Ángel Astúrias [1997 (1949)] revela através de seu realismo fantástico, como a constituição de uma comunidade política, como as nações do Estado nacional guatemalteco, estão intimamente relacionadas ao conhecimento da planta tida como sagrada que, segundo os Mayas, deu origem ao mundo e que o autor usa para explicar a realidade destes grupos ao longo dos tempos através de metáforas ligadas aos *Hombres de Maíz*. E por fim Arturo Warman [1993 (1988)] nos oferece uma recompilação histórica do milho e do capitalismo como algo comum, ordinário e inerente à formação e exploração das formas de poder e ocupação territorial das colônias agrícolas e das metrópoles industriais.

### **De algumas histórias sociais do milho na América Latina e na constituição do pensamento social brasileiro**

El maíz es una pieza central da la historia de los pueblos americanos antes y después del contacto, una historia en que buena parte todavía está por escribirse, por sistematizarse, por comprenderse Arturo Warman [1993 (1988)].

O milho ganha importância na reprodução social moderna principalmente a partir do início do século XIX com o aumento das populações, o desenvolvimento da sociedade industrial e de incrementos e técnicas agrícolas, ocupando o tempo de rotação nos cultivos da Europa e intensificando o uso do solo para conquista do tempo improdutivo (CASCUDO, *op.cit.* p.139).

Inicialmente e de acordo com a história ocidental, nos séculos XVI e XVII, o milho já estava presente nas transações coloniais entre Europa e África, facilitando a ocupação mercantil agrícola dos territórios do atlântico africano e a fim de viabilizar e sustentar o tráfico de escravos e o fomento do modelo político e econômico agrícola internacional baseado na exploração das *plantations* nas Américas (CASCUDO, *op.cit.*; ROUDART et MAZOYER, 2010). Mais tarde, nos séculos XVIII e XIX lá estava o milho, que segundo Warman (*op.cit.*) obtinha papel central e exclusivo na formação de uma dieta operária para o aumento da população, possibilitando, com a revolução agrícola, o aumento da produtividade do campo e o

incremento do consumo industrial. Atualmente, o milho, também objeto antropológico, retoma sua importância com a revolução molecular e genética da agricultura e com a padronização da produção e do consumo a partir da hibridização/mundialização de gostos, técnicas, indivíduos e mercadorias (ROUDART ET *et* MAZOYER, *op.cit.*), e a partir de uma transversalidade histórica de longa duração observada nos híbridos, quer sejam os milhos, os indivíduos ou grupos, onde a ação social é o significado maior da transformação, para uma melhor compreensão humana (LÉVI-STRAUSS *et* BRAUDEL *apud* RODRIGUES, 2009).

Estigmatizado inicialmente como alimento pobre nutricionalmente ou de classes subalternas, o milho foi fruto de espaços tidos como improdutivos e/ou de baixa produtividade, mas também como propulsor no aumento dos mercados a partir do século XVI.

A presença inicial do milho na alimentação indígena, como gramínea que só se reproduz semeada pelo homem, tem seus primeiros registros arqueológicos e ocidentais, determinando sua origem e o tipo mais antigo encontrado nas *cueva Bat* em San Augustin, Novo México e em México D.F. sob escavações da construção da Torre Latino-Americana, evidenciando sua domesticação e cultivo há 70 séculos na América (CASCUDO, *op.cit.*; WARMAN, *op.cit.*). Pode ser encontrado nos mitos de origem do mundo de todos os povos indígenas das Américas remetendo a tempos imemoriais/inconscientes, que superam os 70 séculos das histórias oficiais (WARMAN, *op.cit.*; CASCUDO, *op.cit.*; ASTURIAS, *op.cit.*; LEVI-STRAUSS, *op.cit.*).

### **O milho enquanto fruto da *praxis* biológica-humana no Brasil e nas Américas**

*Para o continente e o mundo insular ameríndo o milho é uma égide.*  
Câmara Cascudo [2011 (1983)]

Inicialmente, nas Américas, seu domínio era a orla do Pacífico na América Central e do Norte, e chegando hoje a ser cultivado das planícies do rio São Lourenço no Canadá até a bacia do rio da Prata na Argentina, das terras baixas ao lago Titicaca nos Andes a 3.900 metros de altura. O reconhecimento universal dado ao milho é referenciado nas perspectivas culturalistas sobre as fontes históricas, a partir do século XVI, e sobre as fontes [Revista Simbiótica - Universidade Federal do Espírito Santo - Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias. Departamento de Ciências Sociais - ES - Brasil - revistasimbiotica@gmail.com](#)

arqueológicas que tratam das capacidades de adaptações ecológicas e flexibilidades diversas e extremas da planta. A planta do milho necessita de 120 dias sem geadas com forte insolação para entregar seus frutos, sendo que, longe da linha do Equador, é cultivo exclusivo do verão, possuindo secas e geadas como fronteiras naturais da sua geografia (WARMAN, *op.cit.*).

De acordo com os modos de subsistência ocidentais e com o desenvolvimento de cultivos e de uma agricultura fixa, se iniciaram os cultivos do milho em zonas costeiras, de barrancos e depressões tidas como regiões produtoras e hoje marginalmente reconhecidas, mas sem deixar de ocupar lugar na economia das sociedades nômades ao logo de distintas paisagens (WARMAN, *op.cit.*; LEVI-STRAUSS, *op.cit.*). Ao passo que zonas como o norte dos EUA e os pampas argentinos, são hoje, e após a colonização da América e do estabelecimento econômico-político das *plantations*, umas das maiores produtoras do insumo (WARMAN, *op.cit.*, p.25).

Antes dos processos de colonização, o milho já se configurava como alimento básico e fonte de energia, eleito por várias nações e civilizações ameríndias. Inerente a distintos grupos sociais e de domínio familiar, foi usado inicialmente assado na espiga e como bebida sagrada, como as atualmente conhecidas *chica* peruana, o *kaguy jy* guarani, o *pulque de mayz* peruano, boliviano, mexicano, guatemalteco, o *abati/aluá* de milho mexicano/brasileiro/guarani, a canjica mineira, entre outros (WARMAN, *op. cit.*; CASCUDO, *op.cit.*; HOLANDA, *op.cit.*).

Há trinta séculos, os Aztecas cultuavam a deusa Tonacajohua, divindade do milho e da fertilidade. Em *Popol-Vuh*, a profecia Maya, o grão de milho é anterior aos deuses, é a origem de tudo. As bebidas do milho figuraram primeiramente como alimento festivo e ritualístico exigindo convivência e colaboração para fabricação e consumo, não sendo um alimento cotidiano (CASCUDO, *op.cit.*, p.108).

Para os Guarani Mbya:

Quando [deus] Nhanderu colocou o índio na terra, já colocou plantas para sobreviver (...). Um dia, um índio encontrou um lugar bem grande, um aberto na mata (...) o índio foi lá no lugar que ele tocou fogo e encontrou os milhos nascendo.

Nasceu também melancia, nasceu abóbora, nasceu um monte de coisa. Foi Nhanderu Tupã que tinha derramado para ele. Eram as plantas sagradas. Aí o índio começou a guardar e gerou outras plantas, e essas nunca podem se perder (KUARAY MIRIM, aldeia Ribeirão Silveira-PR *apud* FELIPIM, 2001).

O uso do milho está ligado à renovação/ruptura das alianças e proibições em torno dos valores cosmológicos dos Guarani Mbya, assim como se evidencia em Lévi-Strauss (*op.cit.*, p.198-202) e nos relatos míticos acerca das plantas cultivadas entre os Apinayé, Timbira, Krahô, Kaiapó e Xerente em que o milho representa a oposição da natureza ao estado de cultura/sociedade. É a partir do momento em que o milho nasce de uma árvore de origem mágica, como fruto de auto-desenvolvimento, que se marca a distinção entre o alimento originário dos deuses e o manejado, domesticado e utilizado pelos homens, entre o estado de sobrenatureza e cultura.

Logo, o milho ameríndio se aclimatou em diversos ecossistemas na América, pelas mãos do homem, junto ao surgimento da cerâmica, intensificando simultaneamente a produção de panelas, por 80% de sua utilização depender de estarem cozidas as espigas (WARMAN, *op. cit.*). Lévi-Strauss [1986 (1985)] em seu compêndio mitológico *A Oleira Ciumenta* sucinta que o cultivo do milho e a produção das cerâmicas surgiram nas sociedades humanas simultaneamente. Assim, as narrativas que relacionam o cultivo do milho e a olearia estariam nas estruturas dos mitos, bem como o surgimento do fogo de cozinha diferente do fogo das oleiras, ou o surgimento do alimento cultivado diferente de alimento coletado. Ressaltando que isso não significa que uma prática elimina a outra, mas que serviria em primeira mão para a distinção nas relações natureza x cultura, para o estabelecimento das alianças e trocas segundo a teoria de Lévi-Strauss (IBIDEM, p.66-89).

Com o nome científico de *Zea Maiz*, o milho que conhecemos hoje e como mencionado acima, surgiu como um pasto anual gigante da família das gramíneas, *Maydae*, com cinco gêneros, sendo três de origem americana. A única espécie do gênero *Zea*, teria sido batizada por Linneo, sendo o termo *Zea* oriundo do grego antigo em alusão ao deus supremo Zeus, e como nome genérico utilizado para as sementes, enquanto o vocábulo

*Mayz* de proveniência linguística dos aborígenes das Antilhas significa o que provem vida (CASCUDO, *op.cit.*; WARMAN, *op.cit.*).

Para Lévi-Strauss (*op.cit.*) os conteúdos linguísticos são históricos e, para tanto, vale relacionarmos a tradução à representação dos nomes do alimento pelos vários idiomas das Américas. O milho tem um nome que não compartilham outras plantas com raízes nos troncos linguísticos, sugerindo larga experiência histórica com a planta, seus cultivos e usos. *Corn* em inglês significa grão, usado para designar o que conhecemos como milho em português. Em português, o nome milho vem em alusão ao grão já conhecido no antigo mundo, *mijo*/milho-miúdo/sorgo (*Panicum milliaceum/italicum*) e de origem africana, nome que esteve relacionado às dinâmicas de colonização da América e da África. E para as demais línguas modernas *Mays*, *Maíz*, *Maiz* são termos relacionados à origem ameríndia do grão. Estes nomes - no velho mundo foi igual- fizeram referência direta à origem exterior do grão, como exótico, como ao qualitativo geográfico do milho. (WARMAN, *op.cit.*, p.42). Para os povos e nações ameríndias como os Guarani Mbya, o “milho verdadeiro” e cultivado em distintas espécies é o *Avaxí eteí* ou grão tradicional, ao passo que o produto híbrido e cultivado no exterior dos grupos é denominado *Avaxí juruá* ou grão dos brancos. Mais uma vez, em menções aos qualitativos territoriais e geográficos das plantas e à exterioridade dos grãos em relação aos grupos de origem se podem observar os mecanismos de distinção entre natureza e cultura para os ocidentais e não-ocidentais, e indo mais além, no cultivo do milho, evidenciar as relações de colonialidade estabelecidas pelos ocidentais modernos desde os primeiros contatos América X África X Europa e como, conseqüentemente, participaram da construção de um pensamento social brasileiro e latino (LÉVI-STRAUSS, *op.cit.*; FELIPIM, *op.cit.*; MIGNOLO, *op.cit.*).

O manejo antropo-ambiental da planta silvestre, o *teosinte*, de nome científico *Zea Mexicana*, deu origem ao milho - *Zea Maiz* - para o cultivo, com fronteiras naturais e culturais definindo o desenho da sua geografia agrícola. Presente atualmente no mundo todo, o milho é um patrimônio universal, em várias gamas e variações com propósitos adaptativos às condições ambientais e necessidades humanas, não podendo haver uma contagem das subespécies atuais de milhos, frutos de uma acumulação histórica, elevado

rendimento e curto ciclo de ocupação das terras, além de constituir a maior *commodity* agrícola do mundo atual (WARMAN, *op.cit.*, p. 27).

Trata-se, também, do primeiro cereal com sementes híbridas, em que o homem manipulou a natureza em favor dos seus esquemas culturais, pois, devido à separação entre o órgão reprodutor masculino com os grãos fixados à espiga, e o órgão feminino com os pistilos exteriores à espiga pela palha, necessita da ação antrópica para sua fecundação e reprodução (WARMAN, *op.cit.*; LÉVI-STRAUSS, *op.cit.*). Isso, por sua vez, possibilitou a polinização artificial, desde a revolução neolítica, a conquista do fogo de cozinha e da cerâmica para a conquista de novos territórios até os modernos bancos genéticos, e a privatização do bem cultural milho (WARMAN, *op.cit.*, p.32). O milho de variedades estáveis, de transversalidades históricas de longa duração, de hibridez, o milho, na sua relação intrínseca com o conceito de estrutura próprio aos historiadores, está posto para explicar a ação social, ou nas palavras de Braudel (*apud* RODRIGUES, *op.cit.*), de “explicar a temporalidade da própria estrutura” social, sendo uma “atitude de longa duração (...) isto é, de velhos hábitos de pensar e de agir, quadros resistentes, duros de morrer por vezes, contra toda a lógica” (BRAUDEL, 2005, p.51 *apud* RODRIGUES, *op.cit.*, p. 173).

### **Outros usos culturais, econômicos e políticos do milho enquanto símbolo para a compreensão da trajetória de um pensamento social brasileiro e das Américas**

*There is now a world culture, but we had better make sure we understand what this means. It is marked by an organization of diversity rather than a replication of uniformity* (HANNERZ *apud* SAHLINS, 1999).

Tipificações do que sejam tradicional, costume e nativo, logo de valores culturais, econômicos e políticos dos distintos grupos sociais e de suas adaptações como “*non-westerns*”, estão ligadas, segundo Sahlins (1999), às concepções ideológicas das teorias Iluministas. Estas bases teóricas iluministas e idealistas além de não servirem pra emancipar estes grupos em relação aos ocidentais servem para externalizá-los colocando nas dicotomias suas visões. Dicotomias de categorias, como ocidental x não-ocidental; primitivo

x civilizado; tradicional x moderno; científico x não-científico; universal x particular; teórico x folclórico-literário.

(...) argumentos de dependência e de hegemonia capitalista poderiam vir para equalizar visões distorcidas das capacidades históricas dos povos indígenas [leia-se também dos grupos com lógicas distintas às do Estado e às do *homo economicus*, e opostos pelos esquemas conceituais de dualizações explicitados acima] e das vitalidades de suas culturas. Bem como muitas narrativas de dominação ocidental, as vítimas indígenas [e vários grupos étnicos e sociais] aparecem como povos neo-sem-histórias, suas próprias agências desaparecem, mais ou menos com as suas culturas, no momento em que os europeus invadiram a cena (SAHLINS, 1999, p. 17, tradução livre).

Desta forma, a autoconsciência de civilizados dos ocidentais e a visão antropológica a respeito do “outro” coloca os “*non-westerns*” como culturas não-ocidentais sem-história quando se “modificam”, ao passo que nossos mitos, tradições e costumes ocidentais são tratados como progresso ao se “transformarem”. Assim, a visão de isolamento, de pensar o “outro” como intocado e selvagem, é o fato de nós ocidentais não termos chegados até eles, bem como serem vistos e continuar a nos ver no referencial intelectual - teórico-folclórico-literário - abordado como objeto de pesquisa.

A história entendida como oficial, “científica”, “verdadeiramente” teórica, ou seja, a nossa, a história ocidental, para Sahlins (*op.cit.*, p.2) está intimamente relacionada às ideias inerentes aos conceitos de nativo, tradicional e costume, sendo exótica como tentativa de compreensão universal de uma condição humana. Para o autor, o “esclarecimento kantiano” nada mais é do que a autoconsciência europeia de expansão e de “*mission civilisatrice*”. Logo, os conceitos de civilizado, moderno e científico, enquanto totem ocidental seriam apenas palavras que os filósofos inventaram para se referirem à sua própria sociedade.

De acordo com Cascudo (*op.cit.*), os hábitos alimentares se tornaram de interesse humano porque estiveram presentes nos concernimentos iluministas de Montesquieu sobre os costumes das suficiências alimentares (*ibidem*, p.34): “alimentar-se passou de ato natural à expressão cerimonial de sociabilidades, rituais políticos e de aparato de normas e costumes

tradicionais com função simbólica” (*ibidem*, p.36), como ato instituinte e universal das relações sociais e civis.

Como vimos acima:

(...) não é simplesmente que as culturas [não-ocidentais] (...) persistiram apesar do capitalismo, ou porque as pessoas têm resistido à ele. Isto não é tanto a cultura de resistência como é a resistência da cultura. Envolvendo a assimilação do estrangeiro nas lógicas da família – uma mudança nos contextos das formas ou forças estrangeiras, que também altera os seus valores. Subversão cultural está na natureza das relações interculturais. Inerente à ação impregnada de significados, tal resistência da cultura é a forma mais inclusiva de diferenciação histórica, nem exigindo uma política intencional de oposição cultural, nem limitado às reações dos colonialmente oprimidos (SAHLINS, 1999, p.16, tradução livre).

No que relaciona os estudos da antropologia da alimentação e nosso objeto de pesquisa, o milho enquanto alimento e símbolo da constituição de um pensamento social brasileiro e na/da América Latina, percebemos que desde o início dos estudos dos processos de colonização e exploração, o interesse foi direcionado para as formas de se alimentar e de organização social ao redor da comida, com o comensalismo visto como grande catalizador de solidariedades {SMITH [(1864 )1971] *apud* DUTRA, 2007}.

Concentrados inicialmente sobre certos “traços gerais” do comportamento humano, intimamente relacionados às questões que dizem respeito ao milho nos seus usos culturais, econômicos e políticos, deparamos com a fundamentação culturalista boasiana presente em autores como Cascudo, Freyre, Holanda, Astúrias, Warman e Lévi-Strauss, de particularismos, generalidades e difusionismo, onde as culturas são geralmente tomadas como estrangeiras de origem e nativas de paternidade (SAHLINS, *op.cit.*, p.10).

Portanto, *de factum* e *de legis* podemos relacionar as diversas abordagens com a própria busca desta ciência antropológica culturalista e depois estruturalista, logo dos primeiros autores teóricos-folclóricos-literários em compreender o paradoxo entre a universalidade biológica e a particularidade simbólica das obras que analisamos na construção e contribuição para um pensamento social brasileiro e latino.

(...) tudo isso foi trabalhado na linha teórica que conduz os requintes de difusão boasiana por padrões, segundo Benedith, de cultura. (...) mesmo os assuntos de dominação ocidental e de dependência, relações que agem no mundo como seres sócio-históricos, de modo que sua experiência do capitalismo é mediada pelo *habitus* de uma forma de vida indígena [*non-western*]. No resultado, as forças capitalistas são jogadas fora nos esquemas de um universo cultural diferente (SAHLINS, 1999, p.16, tradução livre).

Continuando em nossa procura por uma história das histórias do milho no Brasil, almejamos pensar uma trajetória que não deixe de representar a busca da identidade brasileira e de um pensamento social brasileiro dentro dos projetos nacionais/globais (CLIFFORD, *op.cit.*), mas que, ao mesmo tempo, reestabeleça os usos culturais, econômicos e políticos de representações simbólicas relacionadas às estórias, folclores e ciências do Estado nacional dentro de um contexto global de ascensão destas histórias nacionais, para além das colonialidades de poder e histórias oficiais estabelecidas pelas fronteiras dos Estados nacionais (MIGNOLO, *op.cit.*).

## Referências

- ANDERSON, B. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- ASTURIAS, M.A. *El hombre de maíz*. Madrid: ALLCA XX, 1997.
- CASCUDO, L.C. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo, Global Editora, 2011.
- CAVIGNAC, J.A.; OLIVEIRA, L.A. *A história e etnografia nativas da alimentação no Brasil*. Natal: Revista Imburana, nº2, Nov/2010.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: Corporativo/UFRJ, 1996.  
\_\_\_\_\_. *Taking identity politics seriously: the contradictory, the stony ground*. Disponível em: [http://frodo.ucsc.edu/~jcliff/identity\\_politics.pdf](http://frodo.ucsc.edu/~jcliff/identity_politics.pdf). 2000. Acesso: 20 de julho de 2012.
- DUTRA, R. C. *Família e redes sociais: um estudo sobre as práticas e estilos alimentares no meio urbano*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2007.
- DE CERTAU, M. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- FREYRE, G. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. São Paulo: Global Editora, (1933) 2006.
- HOLANDA, S.B. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.  
\_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.  
\_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG Editora, 2011.
- KEINERT, F. C. et SILVA, D.P. *A gênese da ciência políticas no Brasil*. Disponível em: <http://200.144.190.38:8880/xmlui/handle/2012.1/7096>. Acesso 16 de maio de 2012.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. *A oleira ciumenta*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, (1985) 1986.  
\_\_\_\_\_. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, (1964) 2004.
- MIGNOLO, W. *Compreensão humana e interesses locais: o ocidentalismo e o argumento (Latino-)Americano*. In: *Histórias Locais/Projetos Globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MINTZ, S. *Comida e antropologia: uma breve revisão*. RBCS: vol.16, nº 47, 2001.
- ORTNER, S. *Theory in Anthropology since the Sixties*. In: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, nº 1, 1984.

REIS, J. C. *As Identidades do Brasil: De Varnhagen à FHC*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

ROUDART, L.; MAZOYER, M. *Histórias das Agriculturas no Mundo*. São Paulo: Unesc, 2008.

RODRIGUES, H. E. *Lévi-Strauss, Braudel e o tempo dos historiadores*. São Paulo: Revista Brasileira de História, v. 29, nº 57, 2009.

SANTOS, W. G. *Roteiro bibliográfico do pensamento político-social brasileiro: 1870-1965*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: Casa Oswaldo Cruz, 2002.

SAHLINS, M. What Is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century In: *Annual Review Anthropological*. 1999. Disponível em: [www.annualreviews.org](http://www.annualreviews.org). Acesso: 12 de junho de 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O conceito de sociedade em Antropologia. In E. Viveiros de Castro (ed.). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGNER, R. *The invention of culture*. Chicago: Chicago Press, 1981.

WARMAN, A. *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, (1988) 1993.